

LA BANALITÉ DE L'EXCLUSION. AUTOPSIE *IN VIVO* DE QUELQUES ROMANS
D'AUTEURES CARIBÉENNES ET SUBSAHARIENNES
(CONDÉ, MUKASONGA, DANTICAT ET MIANO)

by

SANDRA SIMONE MEFOUDE OBIONO

A DISSERTATION

Presented to the Department of Romance Languages
and the Graduate School of the University of Oregon
in partial fulfillment of the requirements
for the degree of
Doctor of Philosophy

June 2016

DISSERTATION APPROVAL PAGE

Student: Sandra Simone Mefoude Obiono

Title: La Banalité de l'Exclusion. Autopsie *in vivo* de quelques Romans d'Auteurs Caribéennes et Subsahariennes (Condé, Mukasonga, Danticat et Miano)

This dissertation has been accepted and approved in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy degree in the Department of Romance Languages by:

Karen McPherson	Chairperson
Fabienne Moore	Core Member
Lanie Millar	Core Member
Michael Allan	Institutional Representative

and

Scott L. Pratt	Dean of the Graduate School
----------------	-----------------------------

Original approval signatures are on file with the University of Oregon Graduate School.

Degree awarded June 2016

© 2016 Sandra Simone Mefoude Obiono

DISSERTATION ABSTRACT

Sandra Simone Mefoude Obiono

Doctor of Philosophy

Department of Romance Languages

June 2016

Title: La banalité de l'exclusion. Autopsie *in vivo* de quelques romans d'auteurs caribéennes et subsahariennes (Condé, Mukasonga, Danticat et Miano).

“La banalité de l'exclusion. Autopsie *in vivo* de quelques romans d'auteurs caribéennes et subsahariennes (Condé, Mukasonga, Danticat et Miano)” examines the complex logics of social exclusion and connects writings from Sub-Saharan Africa and the Caribbean, two sites often treated separately in the domain of Francophone studies. Precisely, this dissertation addresses how exclusion unfolds in these postcolonial societies—with migration, exile, and globalization echoed in the literary texts that I read. My argument is that our understanding of social exclusion and violence in these societies still draws solely from homogenizing development theories that originate outside of them. Re-theorizing social exclusion, I show in my work how these texts portray acts of social exclusion and violence through such insidious categories as geography, origins and lineage, as well as personal history, and local traditions and practices, that contribute to the making of misfits and outcasts, and yet remain overlooked in most attempts to address social exclusion in these specific locations.

In navigating these relationships between social situations and literary form, I engage with psychology, social theory, and also physiology as I resort to autophagy

(from the Greek “auto” meaning self and “phagy” meaning eating), a physiological process in the body that destroys cells to analogically demonstrate that by nurturing destructive behaviors these societies jeopardize chances to reach national cohesion and therefore contribute to their own destruction.

The various chapters analyze texts by women writers: French Guadeloupian Maryse Condé, Haitian-American Edwidge Danticat, Rwandan French Scholastique Mukasonga, and Cameroonian French Léonora Miano. Self-critical agents of their communities, their act of bearing witness to these disruptions from a decentered position becomes highly problematic specifically for Danticat and Miano, as their legitimacy is challenged by resisting readers from their countries of origin who see their hyphenated selves as outsiders and traitors. But, hardly discouraged, these authors demonstrate the need for a renewed social response in writing that is provocative, with a rhetoric that resists the obsolete framing of fault and responsibility as always the Other’s.

The dissertation is written in French.

CURRICULUM VITAE

NAME OF AUTHOR: Sandra Simone Mefoude Obiono

GRADUATE AND UNDERGRADUATE SCHOOLS ATTENDED:

University of Oregon, Eugene, Oregon, USA
Université de Yaoundé I, Yaoundé, Cameroon

DEGREES AWARDED:

Doctor of Philosophy, Romance Languages, 2016, University of Oregon
Master of Arts, French, 2009, University of Oregon
Maîtrise ès Lettres in Francophone Literature, 1998, Université de Yaoundé I
Licence ès Lettres in Lettres Modernes Françaises, 1995, Université de Yaoundé I

AREAS OF SPECIAL INTEREST:

Francophone Caribbean and Sub-Saharan Literatures, Women Writings, Social Exclusion Studies, Postcolonial Theory, Migration Studies, Memory and History, Afro-Caribbean and Afro-Latin-American Diasporas' heritage and cultures, Women of color feminisms, Grassroots knowledge, Film Studies, Black France.

PROFESSIONAL EXPERIENCE:

Graduate Teaching Fellow, Department of Romance Languages, University of Oregon, 2007-2016.

French Teacher, Middlebury-Monterey Language Academy, Summer 2011, Summer 2015.

Teaching Assistant, Université de Yaoundé I, 2002-2005.

GRANTS, AWARDS, AND HONORS:

Kenneth S. Ghent Scholarship, Office of international Affairs, University of Oregon, 2014.

Nicolette B. Weicker Memorial Scholarship, Department of Romance Languages, University of Oregon, 2014.

Gary E. Smith Summer Professional Development Award, Graduate School,
University of Oregon, 2013.

Beall Graduate Dissertation Scholarship, Department of Romance Languages,
University of Oregon, 2012.

John Haines African Student Scholarship, Office of International Affairs,
University of Oregon, 2011.

James T. and Mary Alice Wetzel Graduate Fellowship, Department of Romance
Languages, University of Oregon, 2011, 2010.

Bakony Professional Development Grant, Yamada Language Center, Department
of Romance Languages, University of Oregon, 2010.

Dr & Mrs Dapo Popoola African Scholarship, Office of International Affairs,
University of Oregon, 2010, 2009.

Graduate School Award, Department of Romance Languages, University of
Oregon, 2009.

Beall Graduate Scholarship, Department of Romance Languages, University of
Oregon, 2008.

P.E.O. International Peace Scholarship, P.E.O. International, 2008.

Beall Graduate Scholarship, Department of Romance Languages, University of
Oregon, 2008.

Université de Yaoundé I scholar, 2000.

PUBLICATIONS:

Mefoude, Sandra, Catherine Nesci, trans. “Liszt ou le ‘prêtre lyrique’. Sand,
Baudelaire, Mallarmé” by Evlyn Gould, in *Écriture, performance et théâtralité dans
l’œuvre de George Sand*. Olivier Bara, Catherine Nesci, eds. Grenoble: Ellug, 2014.

ACKNOWLEDGMENTS

Writing this dissertation has been a long journey and it is almost impossible to recognize everyone who had helped me in one form or the other in this process. Nonetheless, there are some people without whom I could not have made it to this stage, and to whom I would like to offer my sincere and heartfelt thanks.

I am indebted to my advisor, Professor Karen McPherson, for her guidance and incredible encouragement throughout this intellectual adventure. Her valuable direction, insightful comments and constructive criticisms at different steps of my research have been a source of constant growth and improvement. In addition, very special thanks are due to Professor Fabienne Moore whose selfless time and care kept me going. Not only did she show interest in my work—which is outside of her area of expertise—she also carefully read, and provided pertinent comments and suggestions that improved the overall quality of this manuscript. My sincere appreciation also goes to Professors Michael Allan and Lanie Millar for their provocative questions, perspicacious advice and assistance in sorting out key concepts at different stages of this project.

I am also grateful to the Graduate School, the Department of Romance Languages, and the Office of International Affairs for the very much needed scholarships, grants and fellowships they provided throughout the completion of this work. Many thanks to the Department of Romance Languages' faculty and staff (past and current) and to the Yamada Language Center for the various forms of support since the beginning of my graduate studies at the University of Oregon.

To my friends, peers and relatives who offered support, love, words of encouragement and interest in the development of my ideas, and helped me stay sane

during the tedious days of writing this manuscript: Alexandra Slav, Patrick Moneyang, Aara Zweifel, Doralba Pérez Ibañez, Anthony Tribit, Father Emile-Désiré Mefoude sdb., Clémentine Yambia, Antoinette Obiono, Evgeniya Lukinova, Meian Chen, many thanks! Special thanks to Ana-Maria M'Enesti for always being there; for listening, encouraging, cheering me up, and most of all, for investing countless hours kindly reading my work despite her family responsibilities.

To my family, I express my profound gratitude for their unconditional love and support, for their prayers, sacrifices and utter belief in me, regardless of the self-alienation that resulted from pursuing my goals.

Ultimately, I thank God for his loving companionship all along this journey.

To my parents, Emile and Brigitte Mefoude,
who gave generously of their love and support even when they did not understand my
choices.

TABLE OF CONTENTS

Chapter	Page
I. INTRODUCTION	1
Survivance de l'exclusion dans l'espace et dans le temps en post-colonie	1
Y a-t-il une banalité dans l'exclusion?	12
Sous le signe du jeune personnage féminin	16
Passerelles géographiques et linguistiques	18
Les auteures et leur critique	21
Ebauche d'une méthodologie.....	23
Annonce du plan	28
II. L'EXCLUSION SOCIALE : THÉORIES, VARIATIONS ET LOGIQUES	
SINGULIÈRES AUTOUR DU CONCEPT	33
L'exclusion : l'état variable qu'il exprime	33
Des Saintes Écritures à nos jours : une pratique en bonne foi	33
Livre et censure : des rapports toujours renouvelés.....	40
L'exclusion sociale : théorisations et usages contemporains	45
De la conceptualisation de l'exclusion : théorisations et défis épistémologiques	46
L'exclusion sociale aujourd'hui.....	49
Du contexte contemporain qui a popularisé l'expression	49
Critique littéraire et sciences humains: variations autour du concept	54
Logiques de l'exclusion dans les pays en développement.....	59
Repenser l'exclusion à la lumière du contexte socioculturel.....	59

Chapter	Page
Modalités contextuelles: degrés, formes et manifestations.....	62
III. ESPACES DIVISÉS, ESPACES DE DÉNI: LA TERRITORIALITÉ EN POST-	
COLONIE	68
Villes et campagnes postcoloniales : territoires d'exclusion ou exclusion du territoire?	68
Villes et campagnes post-coloniales : la représentation socio-spatiale de l'exclusion à l'épreuve du temps dans la littérature francophone	71
Au cœur de l'espace socialisé en post-colonie	79
Espaces de vie chez Condé et Miano : une marginalité accablante	80
Accueillir pour exiler : la problématique question de la terre et des origines chez Miano	89
La violence structurelle de l'exclusion : vers un déni de la citoyenneté	92
Du physique au métaphorique : ces modalités qui répercutent l'exclusion.....	92
Ce que révèle l'internement : prisons et asiles selon Foucault	92
Villages et bourgs ruraux en post-colonie : entre enclavement, abandonnement et châtiment.....	96
Institutionnalisation de l'exclusion sociale et violence structurelle	110
Exclure pour nier l'Autre	111
Ce que cache l'idée multiforme de sous-développement	112
IV. VISAGES ET DISCOURS DE L'EXCLUSION: DES ACTES ET DES	
MOTS/MAUX	116
Origines et différences en procès	116
Ayané, la fille de l'étrangère : en étrange pays dans son pays lui-même	117
Enfance créole : Victoire, orpheline et Ti-Sapoti	126

Chapter	Page
De la dissociation et de l'exil intérieur : quand l'exclusion se fait psychologique	132
Les malheurs de Sophie, victime (handicapée) de la tradition	133
Les prisons mentales d'Anne Bienaimé.....	136
Marginales : le refus de se conformer et d'appartenir	137
V. MARGINALITÉ OU APPARTENANCE: DILEMMES DE L'ARTISTE	
IMMIGRANT	160
Entre diaphonie et controverses : l'artiste immigrant à l'index	163
Branle-bas dans l'univers de Danticat : Le cri qu'elle pousse réveille tout le monde	163
Les lauriers américains	163
'Ce n'est pas nous': lecture en résistance du <i>Cri de l'oiseau rouge</i> et marginalisation de son auteure.....	167
Vivats et récriminations: Fallait-il brûler <i>L'intérieur de la nuit</i> de Miano?....	173
La nouvelle voix qui cannibalise et dézingue le tabou	173
A contre-courant : Miano, l'alliée de Conrad?	177
Entre limites, identité et créativité : le difficile affranchissement de l'artiste immigrant.....	183
Les écueils de la réception	183
Le mythe de la lecture innocente	183
Cannibaliser ou ne pas cannibaliser : l'aventure ambiguë du témoignage hors des frontières	187
Fictions de migrants: espaces de loyautés ou du tout permis?.....	193
Migrance et déterritorialisation de l'artiste immigrant	193
L'artiste immigrant et son espace-tiers : contre la fixité des identités.....	200

Chapter	Page
La voix de l'artiste immigrant : négocier sa marginalité	206
Danticat ou le choix de créer dangereusement	208
Miano ou le témoignage d'un amour exigeant	210
VI. CONCLUSION: DE L'INSIDIEUX ET DE L'INDICIBLE	215
REFERENCES CITED.....	222

CHAPITRE I

INTRODUCTION

Survivance de l'exclusion dans l'espace et dans le temps en post-colonie

Tanga Nord, Tanga Sud ; ville blanche, ville des évolués, ville des indigènes ou des moins évolués ; « ville 'européenne', commerciale et administrative dont les maisons sont recouvertes de toits de tôle; et (...) ville indigène, avec ses cases en pototo » (Ntyugwetongo Rawiri 35), désignant ou décrivant des quartiers fictifs désormais célèbres des villes africaines à l'ère coloniale, ces noms et expressions sont à jamais rentrés dans l'imaginaire des lecteurs de littérature francophone du sud du Sahara.

Apparus, pour les premiers, dans *Ville cruelle* (1954) du Camerounais Eza Boto¹, et pour les autres dans *Les Méduses ou Les Orties de mer* (1982) du Congolais Tchicaya U Tam'si et *G'amèrakano* (1983) de la Gabonaise Ntyugwetongo Rawiri, ils caractérisent l'espace urbain racialement et économiquement divisé de la période coloniale qui, dans plusieurs instances, se répercute pendant les périodes post-coloniale et contemporaine, tout en se complexifiant. Sur des décennies, ces mots et cette spatialité symbolisent la violente réalité d'exclusion qui sous-tend la politique coloniale et régule les rapports entre les arrivants et les populations locales, et, plus tard, leur legs.

Avec ses rangées de cases-nègres—popularisées par le Martiniquais Joseph Zobel dans *La Rue cases-nègres* (1950), ses « Habitations » et des quartiers tels Texaco du roman éponyme de Patrick Chamoiseau, l'espace social que révèle la littérature caribéenne présente une réalité semblable dont l'héritage demeure tout aussi visible dans la configuration actuelle des lieux. Port-au-Prince, la capitale d'Haïti, en est un

¹ Eza Boto est le premier pseudonyme dont Mongo Beti se sert pour son premier roman. Ses publications suivantes ne le seront que sous le nom de Mongo Beti qu'il garde pour le reste de sa carrière et de sa vie.

exemple concret. Étalées sur de longues décennies et entretenues par autant de systèmes, les inégalités s’y inscrivent dans une topographie implacable : plus on monte, plus on est riche. Aux demeures prospères, juchées sur les hauteurs, du quartier huppé de Pétion-ville, s’opposent les quartiers des oubliés de la ville basse dont la Cité-Soleil², aujourd’hui considérée comme le plus grand bidonville de la Caraïbe et, peut-être, des Amériques. Et c’est une réalité que des romans haïtiens de publication récente tels *Fado* (2008) de Kettly Mars ou encore *La Mémoire aux abois* (2010) d’Evelyne Trouillot évoquent diversement dans leurs récits.

De manière avérée, la production littéraire des post-colonies³ et, en particulier, celle des pays francophones d’Afrique subsaharienne et des Caraïbes publiée depuis *Ville cruelle* (1954) jusque dans les années 1990, de même qu’un nombre important de textes parus avant *La Rue cases-nègres* (1950), démontre une sensibilité indéniable à cette situation d’exclusion. Le fait est amplement pertinent, et à double titre. D’abord par ce qu’elle représente, la post-colonie, telle qu’Achille Mbembe la définit dans *De la postcolonie*, évoque ces « sociétés récemment sorties de l’expérience que fut la colonisation (...) une relation de violence par excellence » (139–140), mais également d’asservissement et de domination. Les littératures qui en découlent vont de toute évidence s’appuyer sur cette réalité historique, celle qui—ainsi que le suggère Xavier Garnier dans « Entre définitions et étiquettes : les problèmes de catégorisation des littératures du Sud »—a trait au

² Naguère appelée Cité Simone, du nom de Simone Ovide, l’épouse de François Duvalier, la Cité Soleil est une commune créée par ce dernier dans les années 1970. L’idée du dictateur était d’avoir un village modèle pour accueillir les ouvriers des usines de sous-traitance qui venaient s’installer à Port-au-Prince. Mais l’afflux non maîtrisé de populations venues des provinces a rapidement transformé la zone du bord de mer en immense bidonville.

³ J’emploie le terme « post-colonies » au pluriel pour nommer les pays et sociétés du « sud » ou « les pays en développement » qui servent de cadre à l’intrigue des romans de mon étude, et au sens que lui donne Achille Mbembe. Je lui accorde la préséance car mon approche de ces espaces ne l’est pas dans une perspective spécifiquement économiste.

processus colonial, avec comme particularité « de faire du couple dominant/dominé un critère structurant » (25). Ensuite, d'un point de vue historico-temporel, il s'agit d'époques marquées par notamment la fin de l'esclavage et la colonisation, mais aussi les deux guerres mondiales, la départementalisation, les luttes pour l'indépendance, les postindépendances, les dictatures, tous, des événements et moments cruciaux de remise en question et de questionnement en vue d'un nouvel ordre sociopolitique et économique. L'expression du ras-le-bol contre l'avalissant vie coloniale⁴ qui s'ensuit est donc dans l'ordre des choses et se manifeste par des écrits hardis et véhéments qui revendiquent la libération du peuple et l'accès à des conditions d'existence socialisantes. Sur le ton du combat ces écrivains dénoncent les injustices et l'exclusion afin de rompre avec une dynamique sociale qui marginalise et exclut. Outre *Ville cruelle* (1954), des textes subsahariens emblématiques comme *Le Vieux nègre et la médaille* de Ferdinand Oyono, *Les Bouts de bois de Dieu* (1961) d'Ousmane Sembene, et des publications antillaises tels que *Discours sur le colonialisme* (1950) d'Aimé Césaire, *Les Damnés de la terre* (1961) de Frantz Fanon, *Pigments : Névralgies* (1962) de Léon Gontran Damas ou *Les Rapaces* (1971) de Marie Vieux-Chauvet⁵ témoignent bien de ces situations de marginalisation et d'exclusion. Bien que les analyses qui en découlent privilégient généralement l'exploration des aspects militants des thématiques abordées—et qui sont en accord avec le contexte socio-politique du moment, à l'exemple de l'anticolonialisme et de l'injustice, il existe dans la trame de leurs récits, des instances décelables mais non explicitement

⁴ A ce propos, lire par exemple *Batouala* (1921) de l'écrivain Martiniquais René Maran.

⁵ Cette liste résulte d'une sélection subjective et n'est en aucun cas représentative des luttes contre le colonialisme et les systèmes d'oppression qui l'ont remplacé dans leur totalité.

abordées et caractéristiques d'une exclusion à plusieurs niveaux. Ainsi donc, tels qu'ils apparaissent dans plusieurs textes des littératures de ces temps, l'exclusion et le processus de sa mise en place semblent enracinés dans le système et s'articulent autour des catégories raciale, sociale, économique, avec la race et l'argent comme déterminants de l'occupation spatiale et de la visibilité sociale⁶. L'exclusion y est dès lors primaire, ouverte, brutale et portée par la violence qui caractérise le moment de rencontre entre le maître et l'esclave, le colon et le colonisé (Fanon) tant dans la sphère publique que privée de ces sites de souffrance. De manière plus précise, comment se pose l'exclusion dans le contexte des espaces choisis pour cette analyse ?

Le contexte particulier des Antilles françaises, part importante de ce travail de recherche, renferme de manière intrinsèque le ferment de l'exclusion—l'irruption au monde de ces territoires et l'espace ambigu de la plantation qui en est le fondement. Des romans comme *La Rue cases-nègres* (1950) de Joseph Zobel—dont l'intrigue s'articule autour des conditions d'existence des travailleurs noirs et de l'espace bien nommé qui leur est dévolu—illustrent parfaitement la division qui régit les rapports sociaux dont quelques-uns des mots clés sont la non appartenance et le rejet. Sans s'appesantir sur les subtilités existant entre les différents groupes humains en place et les relations entachées de déconsidération ou d'estime qu'ils entretiennent entre eux, le roman fait néanmoins un état des lieux de la population noire du lendemain de l'abolition de l'esclavage dans cette Martinique nullement fictive. Avec la fin officielle de la sujétion, les changements dans le statut s'avèrent des substitutions lexicales, et la distance et les cloisonnements, toujours

⁶ J'ai choisi de ne présenter que les instances les plus évidentes de l'exclusion ; il y en a d'autres comme, par exemple, l'accès à la parole ou tout simplement à l'enfance ou aux rêves qui sont malheureusement dépendants des premiers.

aussi apparents. La fresque entamée par Zobel, Edouard Glissant la complète bien dans sa saga historique qui va de *La Lézarde* (1958) au *Tout-monde* (1993), véritable reconstitution de lignées qui se rejettent et de l’histoire de leurs origines. A travers la petite histoire particulière des familles Longoué, nègres des mornes, et Béluse, nègres des plaines, l’auteur du *Quatrième siècle* démêle l’écheveau de leur généalogie complexe, dans une tentative de réconciliation et de reconnaissance d’une identité multiple⁷. Car, en effet, la démographie des Antilles est loin d’être statique et limitée aux descendants d’esclaves ou de maîtres ainsi que le démontre la Guadeloupéenne Maryse Condé dans *Traversée de la mangrove* (1989) où elle explore et met à jour la complexité de ces relations et des identités dans le contexte des Antilles françaises aujourd’hui, et les défis qu’elle représente⁸. Il en ressort néanmoins qu’en dépit de cette nouvelle multiplicité, à structure rhizomique, qui brouille les origines et redéfinit les anciens rapports de pouvoir dans les « Petites Antilles »—la situation étant toute autre en Haïti, la discrimination se complexifie elle aussi et perdure.

En Afrique subsaharienne francophone, les romans du lendemain des indépendances et des décennies suivantes traduisent le désenchantement ambiant face aux promesses avortées de la libération et de l’idée de la Nation ou d’un sentiment national

⁷ L’importance d’un tel processus vient de l’animosité qui a longtemps existé entre les descendants des marrons et ceux des esclaves des plaines, les premiers accusant les seconds de s’être faits à l’esclavage au lieu de lutter. Dans la saga historique que Glissant reconstitue, tous les groupes ont participé à l’action commune de renverser le maître. Il n’y en a pas eu de meilleurs que d’autres malgré la supériorité dans l’action toujours accordée à ceux qui avaient fui dans les collines pour ne pas se soumettre ou s’arracher au servage.

⁸ Le binarisme—axé autour de la race ou du type d’esclave qu’avaient été les ancêtres—qui semblait caractériser les rapports s’y révèle éculé, le paysage humain des Antilles présentant désormais une multiplicité d’origines et d’héritages qui se mêlent et se confondent, ou se créolisent, comme dirait Glissant. Cette inclusion de toutes les composantes en place, tel est l’argument fondateur du mouvement de la Créolité et sa vision de l’espace antillais contemporain. Ses promoteurs—Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Bernabé—le confirment lorsqu’ils déclarent en ouverture de leur manifeste, *Eloge de la créolité*: « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles » (prologue).

d'appartenance et de communauté⁹. Bien que, comme la plupart des écrits précédant la décolonisation, ils s'articulent aussi autour des thématiques socio-politiques de justice, d'engagement politique ou d'émergence de nations libres et unies, les textes d'après les années de lutte contre les forces coloniales évoluent cependant vers la représentation d'une exclusion moins sommaire. Ce mouvement n'est pas anodin. A l'exemple des sociétés où elle prend racine, l'exclusion connaît une mutation profonde et n'est plus le fait de la politique coloniale fondée sur la race mais de son legs, du néocolonialisme, d'une nouvelle géopolitique mondiale et des pratiques que les nouveaux dirigeants emploient pour se maintenir au pouvoir et en exclure les autres, pour s'enrichir et appauvrir le reste de la population. Aux étrangers dominants s'est substituée une bourgeoisie locale nantie qui fait face à une masse populaire dominée et misérable. Présente dans une part importante de l'œuvre d'U Tam'si¹⁰, cette problématique se répercute aussi dans d'autres textes subsahariens à l'exemple de *La Grève des Bâttu* (1979) d'Aminata Sow Fall, récit du sort des exclus de la société—ces déchets humains, victimes de la marginalisation qui accompagne le développement et l'urbanisation de la ville où ils vivent.

Considérés de manière singulière, les discours féminins qui prospèrent tant en Afrique subsaharienne francophone que dans les Caraïbes francophones à la même période (dans le dernier quart du XX^e siècle) s'articulent au début sur l'examen des

⁹ Parmi quelques-uns de ces romans l'on peut citer *La Vie et demie* (1979) de Sony Labou Tansi, *La Plaie* (1980) de Malick Fall, *Jazz et vin de palme* (1980) d'Emmanuel Dongala, *Le Pleurer-rire* (1982) d'Henri Lopès, *Le Baobab fou* (1982) de Ken Bugul, *G'amèrakano* (1983) de Ntyugwetongo Rawiri.

¹⁰ Celle-ci regroupe des textes tels *Les Cancrelats* (1980), *Les Phalènes* (1984), *Ces Fruits si doux de l'arbre à pain* (1987).

problématiques de revendication d'une identité féminine, d'émancipation de la femme, de libération du patriarcat et des atavismes qui sclérosent la société. C'est une période d'écriture qui semble, de façon générale, l'occasion de la revalorisation des mythes jusque-là considérés comme féminins, de la réappropriation du corps, avec des auteures telles que Mariama Bâ et Aoua Kéïta du Sénégal, Myriam Warner-Vieyra et Maryse Condé de Guadeloupe¹¹. Il est toutefois important de relever que les questions ainsi soulevées ne sont pas l'apanage des productions des années qui voient la parution des œuvres de ces auteures et ne constituent pas la seule problématique d'intérêt. Si les récits des premières femmes-écrivains d'Afrique francophone¹² —dernières arrivées sur la scène littéraire vers la fin des années 1950—relatent en priorité les vies de femmes et leurs expériences¹³, l'œuvre de leurs prédécesseuses des Caraïbes a déjà connu cette étape et s'est inscrite dans une veine véritablement militante. Avant l'ère des Marie-Claire Matip et Thérèse Kuoh-Moukoury qui publient en 1956 et 1969, des femmes-écrivains, aux destins divers, telles les Antillaises Suzanne Lacascade, Paulette et Jane Nardal et Suzanne Césaire contribuent, selon Christine Dualé, « à construire et à faire reconnaître une identité nègre dès 1924 »¹⁴. En Haïti, pays de tradition littéraire plus ancienne—

¹¹ Respectivement pour: *Une si longue lettre* (Mariama Bâ, 1979), *Femme d'Afrique. La vie d'Aoua Kéïta racontée par elle-même* (Aoua Kéïta, 1975), *Juletane* (Myriam Warner-Vieyra, 1982), *Ségou : les murailles de terre* (Maryse Condé, 1984).

¹² La Camerounaise Marie-Claire Matip est présentée comme l'auteure du premier livre publié par une femme d'Afrique. Son roman *Ngonda* parut en 1956.

¹³ Les titres de leurs écrits sont révélateurs de leur démarche (cf. note 11).

¹⁴ Dans sa présentation à la journée d'étude « *Les Amériques noires : identités et représentations* », Christine Dualé retrace le rôle méconnu de ces intellectuelles avant-gardistes. Elle y rappelle que Suzanne Lacascade, Paulette et Jane Nardal et Suzanne Césaire publient, notamment dans *La Dépêche Africaine*, *La Revue du Monde Noir* et *Tropiques*, des textes qui dessinèrent les contours d'un humanisme du monde noir francophone, autour des questions coloniales, de « l'éveil de la conscience raciale, de la place des noirs dans la société française de l'époque, de l'assimilation, du métissage culturel, etc. »

tradition plus masculine que féminine, l'on peut citer des auteures comme l'éducatrice et activiste politique Marie-Thérèse Colimon-Hall¹⁵ et Marie Chauvet. Rédactrice en chef de *La Revue de la femme haïtienne*, Colimon-Hall publie l'essai intitulé *L'Émancipation de la jeune fille* (1954) mais aussi *Fils de misère* (1974) d'une portée plus grande qui dépeint le monde des petites gens dans leurs luttes quotidiennes pour s'en sortir. L'on retrouve aussi cette voix chez Marie Chauvet, auteure de *La Légende des fleurs* (1947) mais aussi d'autres romans nourris de la quête de justice et d'égalité¹⁶, qui lui fait écho dans la révolte « contre les abus de tous genres dont sont victimes les femmes, les malheureux, les déshérités et tous les faibles » (Rinne et Vitiello, dir. 37–38)¹⁷. De cette lignée de militantes pour la cause des femmes, l'on ne pourrait manquer d'évoquer la très peu connue Nadine Magloire, auteure du *Mal de vivre* (1968) et d'*Autopsie in vivo : le sexe mythique* (1975), qui souffrira le scandale et la marginalisation du fait de son propos acerbe à l'égard de ses concitoyens et d'une posture avant-gardiste.

De ce bref aperçu, il ressort une sorte de consécration des problématiques soulevées par ces femmes, les écrivaines d'Afrique subsaharienne francophone venant à explorer, à leur tour, un terrain que leurs consœurs des Caraïbes francophones avaient déjà visité. Le phénomène est observable au cours des premières années d'existence des textes subsahariens et est le fait du décalage qu'induit l'entrée en écriture de chaque groupe en présence. Plutôt qu'un mimétisme—option simpliste pour analyser la

¹⁵ Colimon-Hall est aussi la fondatrice de la *Ligue Féminine d'Action Sociale*.

¹⁶ Marie Chauvet aborde une thématique variée où la misère dans laquelle vit un grand nombre de ses compatriotes n'est pas absente. *Fille d'Haïti* (1954), *La Danse sur le volcan* (1957) et *Amour, colère et folie* (1968) sont quelques-uns de ses romans à forte consonance politique, sociale et révolutionnaire.

¹⁷ Voir aussi <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/chauvet.html>

trajectoire thématique de ces littératures et qui, quoique difficilement, réduirait l'une à un calque de l'autre, il faut aussi y voir la conséquence des spécificités des contextes historiques et sociopolitiques et des réalités internes aux différents lieux. Toutefois, si, dans ses premiers moments, la littérature féminine africaine s'articule autour des descriptions des vies de femmes sous l'emprise du patriarcat, un changement profond s'opère dans les années 1970. Les réflexions des personnages dépassent désormais le cadre de leur moi singulier et se font la répercussion des interrogations du groupe qu'ils représentent, avec des auteur(e)s qui se veulent les porte-parole du peuple. A propos de ce mouvement interne dans la littérature africaine, Aminata Sow Fall affirme :

Jusque dans les années soixante-dix, c'était une littérature de réhabilitation—qui a connu ses lettres de noblesse—mais semblait stagner. Si cette revalorisation de nos cultures était importante, il m'a semblé qu'il fallait que la littérature évolue, que nous parlions strictement de nous-mêmes, que nous découvriions notre âme sans éprouver le besoin de nous placer par rapport à l'Europe (citée dans Herzberger-Fofana 2000, 105).

Néanmoins, les années 1980 apportent, tant dans l'espace francophone subsaharien que caribéen, de nouvelles formes d'écriture qui traduisent l'air du temps. « Le malaise de la société dite transitionnelle » (Herzberger-Fofana 2000, 105) qui caractérise les sociétés africaines à cette période est manifeste dans la parole violente et les voix de plus en plus libres de Ken Bugul, Calixthe Beyala et leurs œuvres où s'expriment « l'aliénation, l'oppression culturelle, les relations parents-enfants, la marginalisation des groupes, le reniement des valeurs africaines et la dégradation des mœurs » (Herzberger-Fofana 2000, 105). Un regard sur la littérature caribéenne francophone de cette période révèle également un renouvellement mais aussi une réflexion sur l'acte même d'écrire. C'est le cas de Jan J. Dominique, en Haïti, qui, selon Lucienne Serrano, s'essaie à « rompre avec un silence immémorial, tout en créant une voix spécifique de femme » (83), pour un

genre nouveau qui rompt avec le modèle masculin existant. Mais aussi celui de sa compatriote Yanick Lahens qui se tourne vers le microcosme de la famille, les déchirements, l'enfantement, les péripéties de la vie quotidienne, parts entières de l'existence des hommes dont il ne faut pas occulter l'importance sous le prétexte qu'il existe des problèmes plus grands. On peut aussi citer Michelle Mailet de Martinique et son roman de résistance, *L'Etoile noire* (1990), qui sort de l'inexistence et de l'oubli ces femmes noires mortes dans les camps nazis. L'on est donc dans le domaine de l'histoire personnelle et des stratégies littéraires singulières pour s'affranchir d'une mémoire amnésique et recréer une histoire collective qui est, selon les auteurs d'*Eloge de la créolité*, « dessous les dates, dessous les faits répertoriés » (38).

La fin des années 1990 et le XXI^e siècle naissant voient s'élargir ces problématiques qui reflètent l'expérience des auteures des deux aires géographiques à l'échelle internationale. La liberté amorcée par les voix de Bugul, Beyala ou Lahens se confirme aux premières années du XXI^e siècle par l'explosion d'« une parole décomplexée »¹⁸ avec de nombreuses auteures qui, d'un point d'exil, écrivent les blessures de la Nation, évoquent la douleur et la mémoire, la dictature, le génocide ou les guerres, non seulement pour témoigner mais aussi pour combler le vide du silence. Longtemps éloignées par une histoire et un contexte particuliers, plusieurs d'entre elles se rejoignent. A l'analyse, le questionnement dans lequel s'engagent les écrivaines de cette ère—et en particulier celles, en exil, que j'ai choisies pour ce projet— reste tributaire tant de leur sensibilité individuelle que d'autres paramètres tels que la trajectoire, le nouveau

¹⁸ C'est une expression qui abonde dans le discours de Miano, notamment dans l'essai *Habiter la frontière* (2012).

territoire ou la langue. En dépit de ces facteurs, l'un des éléments de leur rapprochement vient du fait qu'elles innovent et s'inscrivent dans un espace littéraire dont l'étendue des ramifications ouvre sur une littérature-monde où les frontières ne sont que celles de l'esprit. Danticat, Miano et Mukasonga font partie de ces voix que je distingue et dont la contribution est à percevoir sous une optique moins réductrice que celle de la Nation ou de l'engagement. Autant leurs écrits contiennent une part d'intention politique reflétée, par exemple, dans les sites de souffrances et d'exclusion qu'ils révèlent, autant ils suggèrent une lecture qui privilégie aussi leur sensibilité d'artiste. Bien inscrites pour la plupart dans le contexte actuel de mondialisation avec sa libéralisation des échanges et ses nombreux conflits, les œuvres de ces auteures de l'Afrique subsaharienne et des Caraïbes francophones témoignent également de l'exacerbation dans le temps du phénomène de l'exclusion.

La société post-coloniale ébauchée dans l'aperçu se révèle comme une société d'exclusion née du même fait et engagée de façons diverses dans la production et la perpétuation des phénomènes et processus liés à l'exclusion. L'espace de son étude étant circonscrit, que faut-il savoir de l'exclusion et comment mon projet entend-il l'examiner ?

Y a-t-il une banalité dans l'exclusion ?

Le nouvel ordre économique mondial et la fluidité qui s'ensuit, renforcent en effet les inégalités déjà existantes et favorisent l'émergence de nouveaux sites et formes orphelines de marginalisation qui, en même temps, rendent visibles d'autres sources d'exclusion—rattachées aux traditions et au terroir—jusqu'ici ignorées dans des sociétés fictives particulières des pays en développement. De par son caractère insidieux et,

surtout, endogène, ladite exclusion se fait insaisissable et devient, a priori, banale. Il n'y a pourtant pas de banalité dans l'exclusion, excepté l'ordinaire des pratiques, mécanismes et logiques qui la caractérisent ou la perpètrent. C'est pourquoi il s'avère particulièrement pertinent aujourd'hui d'examiner la légitimité des lois sociales, croyances, coutumes et traditions, implicites et déclarées, dans ces sociétés caractérisées par de profondes fractures à l'intérieur d'elles-mêmes et, qui plus est, brusquement propulsées dans le monde globalisé.

Comme Hannah Arendt—attentive aux propos d'Eichmann à Jérusalem et concluant sur la banalité du mal qu'il représente, je me préoccupe dans cette réflexion du caractère anodin que l'exclusion revêt à terme dans le contexte de mon étude. Dans une analyse qui se veut « autopsie in vivo »—j'emprunte à Nadine Magloire le titre de son roman *Autopsie in vivo : le sexe mythique* (1975) et postule la dissection d'un corps *a priori* sans vie (le livre) rendu vivant par l'acte de lecture qui en permet cette action, mon projet examine l'exclusion, pour en révéler la banalité et l'insaisissabilité dans des sphères particulières des romans d'auteures contemporaines d'Afrique et des Caraïbes francophones. Il s'appuie sur un corpus de six romans, réparti entre quatre auteures, et rassemble : *Le Cri de l'oiseau rouge* (1994) et *Le Briseur de rosée* (2004) de Danticat; *Victoire, les saveurs et les mots* (2006) de Maryse Condé ; *L'Intérieur de la nuit* (2005) et *Contours du jour qui vient* (2006) de Léonora Miano, et *Inyenzi ou les cafards* de Scholastique Mukasonga. A l'exception du *Cri de l'Oiseau Rouge* de Danticat qui coïncide avec le XX^e siècle finissant, tous les romans se distinguent par leur contemporanéité, bien visible dans les dates de publication. L'intérêt d'un tel corpus réside dans la diversité des contextes sociohistoriques—passés et courants—dont les

auteures explorent le champ ; s’y ajoutent la complexité qu’une telle démarche suppose dans une situation de migration (Émile Ollivier 1999, 161-173), de même que les nombreuses possibilités que les textes offrent, notamment celle d’essayer une lecture singulière grâce à des outils que le contexte lui-même offre. Interroger ainsi ces textes permet de retracer d’invisibles *géographies* d’exclusion et, de ce fait, de dévoiler les structures qui continuent d’opprimer et de marginaliser les femmes d’une manière d’autant plus indéniable qu’elle est insidieuse. Bien que le cadre de l’étude soit ainsi délimité, celle-ci ne se circonscrit pas aux auteures et aux romans ciblés. Au besoin, je recourrai—parfois par des incursions en arrière dans le temps—à d’autres textes et auteur(e)s dont la problématique complète mon analyse.

Néanmoins, j’y considère l’examen des dynamiques d’inclusion et d’exclusion comme crucial pour comprendre comment les tensions entre les communautés et leurs exclus établissent et maintiennent des murs et hiérarchies rigides qui continuent de marginaliser ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas se conformer, les laissant impuissants et exposés aux abus.

Partant du postulat que le foisonnement de désadaptés sociaux, marginaux et autres personnages atypiques dans les romans de Miano, Mukasonga, Danticat et Condé résulte de pratiques et postures sociales découlant de la représentation que l’on se fait de l’Autre—et tout ce qui s’y relie, j’explore l’émergence de ces figures particulières et les mécanismes qui la génèrent et l’instituent sous le prisme de l’exclusion sociale et ses manifestations en post-colonie. Je démontre que ce contexte possède en lui-même des facteurs intrinsèques de rejet de l’Autre qui, de par leur caractère insidieux, se révèlent d’autant plus violents et destructeurs qu’ils échappent aux catégories typiques

répertoriées par les théories de sciences sociales et les politiques gouvernementales externes. Camouflées sous des formes qui entremêlent des systèmes et catégories—tels que la cosmogonie du groupe, la culture, les traditions et les modes de vie et de pensée séculaires—très souvent peu pris en compte lorsque l'on analyse l'échec de ces sociétés, l'exclusion sociale et ses logiques s'y révèlent complexes. Sans rejeter ces théorisations, j'argue qu'une nouvelle interprétation des sites et des visages de l'exclusion à partir de ces catégories internes s'impose chez Miano, Mukasonga, Danticat et Condé. Autant il importe de rester attentif (ve) à ce que France Théoret désigne comme « l'impact des conjonctures historiques, des modifications idéologiques de l'ensemble de la société, des nouvelles inscriptions dans le texte littéraire d'un discours social toujours à l'affût de la nouveauté » (citée dans Dupré et al. 2002, 14), autant il faut saisir les communautés dans leur singularité, en marge des questionnements dominants. Le fait est que les textes révèlent des motifs marginaux du phénomène de l'exclusion, plus significatifs s'ils sont considérés dans le contexte qui les a générés et traçables lorsqu'on utilise des outils fournis par les textes eux-mêmes et leurs contextes spécifiques.

Outre cette exploration des formes particulières d'exclusion observées dans les œuvres de fiction de ces écrivaines de l'espace francophone, j'examine également l'impact du témoignage de cet indicible sur la réception des textes, dans les contextes particuliers du Cameroun et d'Haïti. Œuvres de fiction, fruit de l'imagination de leurs créatrices, certes, ces romans n'en sont pas moins considérés, pour certains, comme une réflexion (un miroir) de la réalité, tandis que pour d'autres, notamment les lecteurs des pays décrits, ils représentent une réalité proche qui, bien que *fictionnalisée*, dérange, car considérée comme contribution à la perpétuation des stéréotypes et des préjugés. A

propos des deux auteures ‘indexées’, Danticat est accusée par certains membres de la communauté haïtienne en exil aux Etats-Unis de représenter les Haïtiens en « social and psychological misfits »—des inadaptés mentaux et sociaux—dans son évocation publique du tabou du test de virginité dans *Le Cri de l’oiseau rouge*. Quant à Miano, certains lecteurs, intellectuels et universitaires africains lui reprochent l’acte de cannibalisme dans un village africain fictif qui est au cœur de *L’Intérieur de la nuit*, et qui, selon eux, répercute le stéréotype d’une Afrique violente, barbare, anthropophage, arriérée et confinée dans des ténèbres éternelles. Plutôt jugées à l’aune de leurs idées que de leur travail d’artiste, les deux artistes migrantes expérimentent autant l’incompréhension, l’intolérance que le rejet de la part de leur lectorat du pays d’origine. J’argue que par la délégitimation qu’il implique, ledit rejet est une forme de marginalisation et d’exclusion dont il faut chercher l’origine dans la position d’extériorité et les identités multiples de ces auteures. En décrivant et contestant leurs approches, leurs détracteurs répercutent la censure qui, dans ces cas précis, est tentative de contrôler les savoirs des auteures ou de les discréditer. Je suggère aussi d’aller au-delà de l’évidence du rejet pour inhabileté à donner une « image positive » du pays, de ses habitants et de ses ressortissants, et d’explorer les possibles suggérés par les choix délibérés de l’écrivain de se mettre en porte-à-faux. De par sa position unique face à la société, l’écrivain est un élu, le « prince des nuées » de Baudelaire ; c’est aussi un individu en rupture avec le monde qui l’entoure—un monde incapable, d’après lui, de saisir le sens de la nouvelle expression ou des nouveaux défis littéraires—et sur lequel il pose un regard intransigeant. Miano et Danicacat se veulent, par leurs postures, ces exclus par excellence, dont l’œuvre et la

vision ne s'inscrivent pas toujours dans l'optique commune, de leur fait délibéré ou d'un sentiment d'incompréhension ouvertement proclamé ?¹⁹

Sous le signe du jeune personnage féminin

Mon travail explore des récits choisis d'écrivains-femmes contemporains d'Afrique sub-saharienne et des Caraïbes qui, pour les plus représentatifs, s'articulent autour de l'existence d'un jeune personnage féminin victime de sociétés aux règles et conventions sociales auxquelles il ne comprend rien ou ne veut pas se soumettre, ou simplement enclin à subir l'exclusion sociale. J'y analyse la façon dont cette exclusion, subtile et sournoise, se manifeste dans différents romans et, en particulier, la manière dont l'exclusion est vécue, perçue, subie, décrite et produite par les femmes qui, de victimes, peuvent aussi en être les auteurs. De façon générale, des femmes de deux groupes d'âge évoluent dans ces romans. Le choix de s'attacher à ces personnages féminins repose non pas exclusivement sur leur contribution au déroulement de l'intrigue ou sur la manière dont elles subissent et perpétuent l'exclusion sociale, ou y font face, mais aussi à leur âge. En effet, leur jeune âge est une donnée importante dans la classification de certains de ces marginaux. Pour les cas explorés—et d'après mes observations, leurs années de petite fille et d'adolescente à peine pubère se révèlent très déterminantes pour celles d'entre elles dont la totalité de l'existence est rapportée dans le roman, et représentent le point de départ d'une existence d'éclopées, d'inadaptées ou encore de rejetées. Hormis Musango de *Contours du jour qui vient* de Léonora Miano qui demeure petite fille—au physique et en âge—durant tout le temps de l'histoire, les autres

¹⁹ C'est une attitude qui n'est pas sans rappeler le fameux « mal du siècle » du XIX^e siècle et ses poètes et écrivains, ces incompris et inadaptés souffrant d'un sentiment de supériorité à l'égard de la banalité quotidienne.

jeunes protagonistes féminins choisis—Ayané (*L'Intérieur de la Nuit* du même auteur), Sophie (*Le Cri de l'Oiseau Rouge* de Danticat) et Victoire (*Victoire, les Saveurs et les Mots* de Maryse Condé) —connaissent une transformation autant psychologique que physique au cours du déroulement de l'intrigue. En faisant l'expérience de l'âge adulte et de la maturation qui y conduit, les deux premières arrivent à la remise en question de l'ordre établi qui caractérise ce moment de dessillement et doivent faire face au bouleversement qui s'ensuit.

De toutes, seule Victoire du roman éponyme de Maryse Condé, trépassé à la fin du roman. Néanmoins, l'exploration de sa petite enfance et de sa vie d'adolescente apporte un éclairage riche sur l'être, presque paria, qu'elle va devenir. Victoire, qui a survécu à sa génitrice, est, dès sa venue au monde, indiquée du doigt et étiquetée comme un esprit du mal, une Ti Sapoti²⁰, marque qui laissera des stigmates sur sa personne, et détermineront son peu de rapports aux autres. Quant à Ayané, bien que la crise qui mène à son bannissement éclate alors qu'elle a largement entamé la vingtaine (elle a suspendu des études au niveau de la maîtrise pour venir rendre visite à sa mère mourante), c'est grâce à la description en rétrospective des moments particuliers de sa petite enfance que nous avons l'opportunité d'observer la construction progressive d'une structure d'ostracisme dont l'altercation avec ses tantes n'est que le déclic qui en favorise la révélation. En ce qui concerne Sophie du *Cri de l'oiseau rouge* de Danticat, sa vie à New-York a autant d'intérêt que ses années de petite fille en Haïti qui éclairent aussi sur la tragédie qui va la frapper. La surprotection dont elle bénéficie de la part de sa tante ne

²⁰ Ti Sapoti fait partie, avec les diablasses, zombis et autres soucougnans (des volants), des esprits qui peuplent le monde surnaturel de l'imaginaire antillais.

la garde dans l'ignorance de pratiques qui vont bouleverser son existence et en faire une inadaptée autant sexuelle que sociale.

Passerelles géographiques et linguistiques

La première clé à la compréhension de cette sélection de textes et d'auteures est, en effet, le caractère central que le personnage féminin y occupe et les rôles qu'il s'y voit jouer. En dépit de la grande diversité des cultures et des lieux qui ont favorisé leur production, ces œuvres, à propos de sociétés post-coloniales en pleine mutation, tirent leur cohérence et leur homogénéité de leurs personnages féminins, et prouvent l'importance des questions relatives à la prise de parole des femmes. Ce choix se justifie également par le fait qu'interroger ces femmes écrivains permet, dans une certaine mesure, de retracer d'invisibles « geographies of exclusion », mais aussi de découvrir leur projet, qui est de dévoiler les structures qui continuent d'opprimer et de marginaliser les femmes et d'arrêter le silence qui les entourent. Et même si l'on s'accorde avec Condé qu'« il faut se garder de trop interroger la littérature et de la considérer comme l'équivalent du discours politique ou ethnologique » (*La Parole des femmes* 4^e de couverture), il n'en demeure pas tout aussi moins vrai que ces romans témoignent d'étapes marquantes de l'Histoire des combats passés, présents et futurs des femmes, des communautés et des Nations pour survivre, sortir de l'invisible et atteindre la cohésion nationale.

A ces éléments de justification s'ajoutent la part de communauté historique d'origine—marquée par l'esclavage et la colonisation—qui, de manière spécifique, unit ces œuvres et leurs auteures, mais aussi, a priori, une communauté géographiquement linguistique et leur appartenance à des espaces d'origine francophone. Cette apparente

parenté est cependant compliquée par le statut de déplacées ou d'exilées des auteures qui, à la fois, les rapprochent et les éloignent. Bien qu'écrivant toutes sur le pays d'origine ou sur des questions relatives à la terre natale, chacune d'entre elles présente une spécificité : celle de posséder une identité fluctuante, une nouvelle identité temporaire, intermédiaire ou définitive, considérée comme une identité supplémentaire ou multiple, selon les cas. Guadeloupéenne et Française—la Guadeloupe étant un outre-mer de la France, Maryse Condé a longtemps partagé sa vie entre ses différents lieux de travail—parmi lesquels les Etats-Unis—et sa Guadeloupe natale. Quant à Léonora Miano, c'est une Camerounaise installée en France depuis son entrée à l'université. Il est important de souligner qu'elle y participe activement à des projets dont l'action vise une reconnaissance et une visibilité des Noirs de France ou des Français noirs, groupe humain et social auquel elle appartient et dans lequel elle se meut depuis les deux décennies et plus de sa présence dans le pays. Mariée à un Français, Scholastique Mukasonga est Rwandaise et, comme Miano, vit en France depuis plus de deux décennies. En dépit de leur situation de déplacement, Condé, Mukasonga et Miano vivent toutes dans des pays ou régions d'expression française et ont le français pour langue d'écriture. L'exception vient d'Edwidge Danticat. Haïtienne de naissance, elle vit aux Etats-Unis, son second pays, d'où elle écrit, et exclusivement en anglais; ce qui, à bien des égards, soulèverait un tollé s'il arrivait qu'on la classât dans la catégorie « littérature francophone », étant donné la difficulté déjà existante à la classer même dans les catégories standards en contexte états-unien. Ne rentrant ni dans la catégorie littérature noire américaine, puisque née en Haïti, un contexte bien distinct de celui de l'Amérique noire et de ses luttes; ni dans celle de littérature de Noirs, trop restrictive, Danticat et son œuvre résistent aux étiquettes. Martin Munro résume bien

cette difficulté dans son introduction au collectif *Edwidge Danticat. A Reader's Guide* où il propose néanmoins:

If we locate Danticat in the ethnic literature section, we may feel that this is closer to its rightful home, in that this category might include authors like her who are part of minority groups in the United States, or who are not native to the country. In this section may also be found books by (nonwhite) authors from outside the United States, whose work might also be shelved in a world literature section. But again there are problems, in that these tags (and, it seems, all other labels) flatten, limit, and prescribe. They moreover carry with them connotations of exoticism (2).

A la longue, il ressort de ces débats sur le cloisonnement des auteurs et de leurs œuvres qu'ils ne contribuent qu'à exclure un peu plus ou à confiner dans un certain ghetto.

Dominique Combe ne dit-il pas fort à propos : « Le problème des littératures francophones, c'est d'être écrites en français » (4) ? C'est pourquoi, dans une logique d'inclusion, je donne la primeur à la mise en dialogue de l'œuvre de Danticat non seulement avec celles d'une autre auteure d'origine haïtienne, mais également avec celles de femmes écrivains de l'espace francophone abordant des thématiques similaires aux siennes, des auteurs à identités diasporiques ou dont les pays d'origine partagent une expérience linguistique semblable. Au-delà de la question de la langue—il est aussi important de relever que ces écrivaines n'évoluent pas dans des contextes absolument monolingues, il y a aussi dans le rapprochement de ces femmes d'autres facteurs comme la présence quasi-obsessionnelle dans leurs écrits du pays d'origine qui continue de féconder leurs imaginaires et se fait partout sensible, en dépit de l'éloignement. J'estime, pour ma part, que loin donc de constituer un obstacle, les différences entre ces auteures (séparées par les océans, la langue, l'éducation ou l'origine) représentent plutôt un atout pour lire leurs écrits.

Les auteures et leur critique

Un nombre important d'études a été produit sur les littératures féminines francophones des Caraïbes²¹ et d'Afrique subsaharienne²², très souvent sur l'une ou sur l'autre, ou exclusivement sur des auteures spécifiques²³, mais aussi sur les deux régions²⁴, dans une approche comparative, et c'est plutôt cet aspect particulier des études qui m'intéresse, d'un point de vue méthodologique. Malgré quelques limitations liées parfois aux auteures que ces critiques présentent ou aux espaces linguistiques choisis (Caraïbe anglophone ou hispanophone, écrivaines haïtiennes ou martiniquaises, par exemple), de telles études contiennent des parts d'information importantes qui éclairent sur le travail d'écrivain de ces auteures, en général, et leur parcours pour créer et imposer une voix originale, dans un contexte dominé par des productions masculines de libération nationale. Leur irruption dans l'univers de l'écriture permet un regard plus particulier sur

²¹ *Winds of Change: the Transforming Voices of Caribbean Women Writers and Scholars* (1998) édité par Adele S Newson- Horst ; *Caribbean Women writers and globalization: Fictions of Independence* (2006) d'Helen Scott ; *Sucking Salt: Caribbean Women Writers, Migration, and Survival* (2006) de Meredith Gadsby.

²² L'apport de ces ouvrages l'est essentiellement pour retracer le parcours de l'écriture féminine en Afrique noire francophone et pour considérer le contexte et les thématiques qui ont précédé la littérature féminine subsaharienne actuelle. Parmi ces essais critiques, il y a, par exemple : *Francophone African Women Writers : Destroying the Emptiness of Silence* (1994) d'Irène Assiba d'Almeida qui, bien que consacré, pour une grande partie, au travail de Were Were Liking, pose aussi un regard sur la prise de parole par les femmes de tout le continent en général; *Ecrivains africains et identités culturelles* (1989) et *Littérature féminine francophone d'Afrique noire* (2000) de Pierrette Herzberger-Fofana ; *Femmes rebelles: Naissance d'un nouveau roman africain au féminin* (1996) d'Odile Cazenave.

²³ Quelques exemples de ces études et ouvrages collectifs basés exclusivement sur une seule écrivaine incluent : *Maryse Condé: une nomade inconvenante* (2002), dirigé par Madeleine Cottenet-Hage et Lydie Moudileno; *Maryse Condé. Rébellion et transgression* (2010), dirigé par Noëlle Carruggi ; *Edwidge Danticat. A Reader's Guide*. (2010), dirigé par Martin Munro; *L'œuvre romanesque de Léonora Miano. Fiction, mémoire et enjeux identitaires* (2014), dirigé par Alice-Delphine Tang.

²⁴ *Francophone Women Writers from Africa and the Caribbean* (2000) de Renée Larrier, *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls* (2003) de Valérie Orlando ou encore *Violence in Francophone African & Caribbean Women's Literature* (2009) de Chantal Kalisa, en sont quelques exemples.

la réalité quotidienne des gens ordinaires, une parole neuve et sans fioritures, à bonne distance du militantisme tapageur souvent observé chez leurs pairs du sexe opposé.

Considérant le cas particulier de la Caraïbe, par exemple, les essais critiques évoqués permettent et établissent des analogies que la langue d'origine de l'auteur et son substrat social, a priori, excluraient. *From Sugar to Revolution: Women's Visions of Haiti, Cuba, and the Dominican Republic* (2012) de Myriam J. Chancy qui clôt une trilogie sur la littérature féminine caribéenne commencée par *Framing Silence: Revolutionary Novels by Haitian Women* (1997) et *Searching for Safe Spaces: Afro-Caribbean Women Writers in Exile* (1997), permet un tel regard. Dans une mise en dialogue des trois républiques sucrières qui, géographiquement, se font face, Chancy examine l'œuvre artistique et littéraire de créatrices éloignées et pourtant proches, au-delà des barrières nationales. En plus du rapprochement théorique qu'elle permet, l'étude de Chancy révèle également une communauté qui se manifeste dans une approche inclusive qui part de l'histoire d'Haïti et vise la construction d'une cohésion caribéenne. Une telle œuvre m'est utile de par sa perspective comparatiste, affranchie de cloisonnements. Du côté des études sur les écrivaines de l'Afrique francophone, les travaux de qualité répertoriés ont encore pour cible les premières et deuxièmes générations d'écrivaines. Néanmoins, quelques ouvrages existent sur l'œuvre particulière de certaines de ces romancières ayant publié au XXI^e siècle et ils se révèlent d'une certaine utilité en dépit d'une approche qui diffère de celle que je privilégie dans mon travail. Considérant cependant le fait que la plupart des romans de cette étude analysent en même temps des vies et des expériences de femmes qui touchent aux questions de féminité, de maternité, de survie, de violence et d'autres thèmes qui s'avèrent pertinents dans l'étude de femmes,

j'ai trouvé dans les ouvrages critiques qui leur sont consacrés des analyses qui dévoilent des tropes comme celles de la résistance ou de la protestation contre une injustice— suggérant par-là l'existence de structures opprimantes. Bien qu'ils abordent donc d'une manière ou d'une autre ces thématiques remarquables, les ouvrages critiques que j'ai répertoriés ne le font pas, ainsi que je le fais dans mon étude, sous le prisme de l'exclusion sociale. Tandis que la plupart de ces chercheur(e)s abordent les thèmes qu'ils/elles privilégient en relation avec l'accès à l'écriture ou aux stratégies d'écriture, j'en renouvelle l'interprétation via l'exclusion. Ma thèse s'articule autour de catégories invisibles et insidieuses du phénomène—donc facilement écartées des espaces de savoir—dont je ferai l'état de la question dans le chapitre suivant.

Peut-on parler de désadaptés sociaux et autres marginaux sans évoquer le processus même qui en favorise la fabrication et la mise en place ? L'exclusion est au cœur de ruptures et de perturbations dans la société et revêt des formes aussi variées que les sociétés dans lesquelles elle se manifeste. De ce fait, les mécanismes de sa mise en place se révèlent tout aussi composites selon que l'on se trouve dans un milieu ou dans un autre. En s'en servant comme baromètre pour lire la dynamique des rapports entre les membres d'une même communauté, entre les communautés et la Nation et pour mesurer la cohésion sociale et la capacité des individus à vivre ensemble, je tente une lecture de phénomènes qui, considérés seuls ou hors de leur contexte, signifient peu ou rien, parce qu'atomisés.

Ebauche d'une méthodologie

Il existe un risque de limiter essentiellement l'analyse de l'émergence des désadaptés sociaux, aliénés et tous les autres exclus sur la base de la rationalité

économique et de les enfermer dans des catégories préétablies. L'intégration à cette lecture de l'exclusion sociale d'approches qui prennent en compte les aspects psychologiques et psychiques des comportements collectifs, la donnée genre et postcoloniale ouvre sur de nombreuses autres possibilités d'analyser et de comprendre la dynamique existant entre les groupes et leurs membres.

Considérée sous l'angle de la psychologie sociale, l'exclusion n'est pas qu'un processus matériel ; elle associe en elle de fortes composantes symboliques et cognitives. Le recours aux outils théoriques de la psychologie sociale, en particulier les représentations sociales, l'identité sociale ou encore les relations entre groupes s'avère donc utile car il importe de bien comprendre le comportement des individus ou des groupes d'individus étudiés. Cela passe par la prise en considération du rôle du contexte social sur ces comportements, de la façon dont les actions de ces personnages ou groupes, leurs pensées et leurs sentiments sont influencés lors des interactions, réelles ou symboliques, directes ou indirectes, avec d'autres personnes ou groupes. Le sort de personnages comme Ayané de *L'Intérieur de la nuit* de Miano ou encore Sophie Caco du *Cri de l'oiseau rouge* de Danticat se trouvent ainsi scellé à cause de la rupture entre leur vision personnelle de la réalité et l'étendue de cette vision sur leur environnement social.

De plus, le projet de considérer les représentations sociales se révèle pertinent étant donné que celles-ci tiennent aussi compte des mécanismes mentaux qui participent à la perception que les groupes ont d'eux-mêmes. Le psychosociologue français Serge Moscovici élabore cette idée plus amplement dans *La Psychanalyse, son image et son public* et montre « comment une nouvelle théorie scientifique ou politique est diffusée dans une culture donnée, comment elle est transformée au cours de ce processus et

comment elle change à son tour la vision que les gens ont d'eux-mêmes et du monde dans lequel ils vivent » (cité dans Farr, 385). Je soutiens que ceci résonne parfaitement—en plus d'un déplacement vers un niveau plus tangible—avec l'attitude complexée des Ekus de *L'Intérieur de la nuit* face à leurs voisins de Losipotipè. Bien qu'il ne s'agisse pas, dans leur cas, de diffusion d'une quelconque théorie scientifique ou politique, mais plutôt d'apports extérieurs tels que la borne fontaine de Losipotipè—témoignage apparent du contact de cette bourgade riveraine avec le développement, ceux-ci n'en deviennent pas moins des indicateurs de leur auto-appréciation vis-à-vis de l'autre groupe et de transformation. A travers l'évocation de la borne fontaine—qui symbolise la fin de la corvée d'eau pour les habitants de Losipotipè, et la non-participation à cette tâche de la mère d'Ayané—originaire de ladite bourgade—lorsqu'elle se marie en pays Eku, c'est non seulement le dénuement des Ekus qui est rappelé et exposé, mais aussi leur statut d'arriérés, d'oubliés de la Nation qui n'ont pas accès aux avantages de la civilisation occidentale.

A ce propos, la plupart de ces textes se déroulent dans des sociétés postcoloniales qui semblent par nature des sociétés d'exclusion. Le ferment du rapport de force entre dominants et dominés s'y est bien implanté, et malgré l'idée de fraternité et de solidarité et d'harmonie véhiculée, la communauté est aussi génératrice d'exclusion ; et ce n'est pas le fait exclusif des villes ou des campagnes. Autant la capitale postcoloniale, foyer avéré de la misère, de la débrouillardise et des maux de tous genres, est un centre qui discrimine et opprime, autant la périphérie, havre de paix supposé, désireuse de faire partie d'un projet commun mais privée de tout, se révèle tout aussi inhospitalière. Dans *L'Intérieur de la nuit* de Miano, nous sommes dans le contexte d'un village reculé de

tout, où tout, à défaut d'être traditionnaliste est traditionnel, ancien et patriarcal. La seule ouverture au monde extérieur et au progrès est caractérisée par le départ des fils pour la grande ville, la visite une fois par an de l'agent de l'état en charge du recensement de la population, l'ouï-dire ou téléphone arabe—car il n'y est pas fait mention de moyens modernes—et même de base—de diffusion de l'information tels que le poste à transistors. La communauté des Ekus, le groupe qui exclut, est sans éducation car lui-même exclu de cette sphère. Géographiquement, sa ruralité l'isole, un fait que l'Etat postcolonial renforce en l'oubliant dans son cadre sans eau courante ni structures scolaires ni infrastructures routières. Mentalement, ces villageois ont assimilé leur condition d'infériorité qu'ils vivent très mal face à quiconque possède des savoirs auxquels ils n'ont pas accès, ou affiche des comportements qui leur sont inhabituels et qui symbolisent une attitude de supériorité. Dès lors s'installe un climat d'animosité et de rejet vis-à-vis de l'« étranger »—dans ce cas, Ayané—que l'on jalouse, envie et combat, et un renfermement encore plus étroit sur des traditions qui ont pourtant perdu leur fraîcheur et leur authenticité.

Considérant l'exclusion sous l'angle des vies de femmes, ces dernières en sont les grandes victimes dans les romans que j'étudie. Si le bannissement y est sans appel et très souvent lié, pour les hommes, à l'échec d'un homme à démontrer sa virilité (perçue comme lâcheté et incapacité à protéger les siens), il frappe, chez les femmes, celles d'entre elles qui bafouent l'autorité et les codes établis, ou qui manifestent des comportements jugés non conformes et assimilés dans ce cas à la sorcellerie. La production par les femmes de discours qui heurtent les opinions communément admises y est peu tolérée, sauf lorsqu'elles sont ménopausées et désormais hors des chemins de la

procréation. Ayané s’y trouvera confrontée, ainsi que d’autres personnages féminins dont le statut mineur n’ôte rien au caractère tragique de leur position dans la société.

Il n’en demeure pas moins que certains personnages féminins se distinguent par les choix étonnants qu’elles font dans ces sociétés à forte consonance patriarcale. Dans *Le Briseur de rosée*, où Danticat retrace le parcours jusqu’à leur exil new-yorkais d’un ancien macoute et d’autres Haïtiens fuyant un régime violent, pour les seconds, et les atrocités commises pendant ledit régime par le premier, l’un des personnages les plus frappants—de par sa posture paradoxale—est certainement le personnage complexe de l’épouse de l’ancien tortionnaire. Victime d’hier, elle accepte, malgré tout, une vie d’expiation, en marge, avec le bourreau de son frère. Comment interpréter cette inscription délibérée dans l’ostracisme, le silence, l’effacement, l’invisibilité et l’ignorance dans une ville qui, certes l’enveloppe d’un quasi-anonymat ? Bien que dans ce cas particulier, ce personnage ait choisi délibérément de s’unir au macoute, son drame est une occasion de s’interroger sur l’être et le devenir des familles associées d’une manière ou d’une autre au macoutisme, et sur les divisions et les désunions engendrées au niveau de la cellule familiale.

Les phénomènes ainsi mis en exergue s’inscrivent dans la dynamique d’une exclusion invisible mais dont les conséquences sont aussi dévastatrices que celles découlant d’un rejet clair et brutal. Certains demeurent aussi des phénomènes marginaux parce qu’ils ne s’accordent pas avec la typologie élaborée par les théories sociales, économiques et politiques occidentales qui ont conçu le cadre de réflexion sur l’exclusion sociale. Ce sont des phénomènes qui passent aussi inaperçus ou restent inconnus du fait de leur sporadicité ou de leur circonscription dans l’espace. Très souvent inhérents aux

sociétés particulières de quelques-uns des romans étudiés—ainsi qu’il en est du test de virginité pratiqué dans *Le Cri de l’oiseau rouge* comme du repassage des seins dans d’autres contextes, ils acquièrent un intérêt et une visibilité accrues par l’émotion qu’ils suscitent au moment de leur dévoilement au monde. Ainsi sortis de leur invisibilité, lesdits phénomènes perdent en banalité mais aussi en relativité ; ce qui, dans le dernier cas, n’est pas dit pour les justifier, mais pour expérimenter, entreprendre une lecture à l’aune du contexte qui les a générés.

Examinée sous l’angle de ces facteurs, l’exclusion sort de l’invisibilité et révèle une multitude de personnages féminins frappés—de leur propre fait ou de celui des autres—parce qu’inhabiles ou réticents à s’ajuster aux structures, codes et systèmes de pensée existants, ou devenus étranges paradoxalement du fait de leur capacité à s’adapter à l’inimaginable, à élaborer des stratégies efficaces de survie, sortes de pied-de-nez au destin funeste qui leur est, a priori, réservé. Il s’agit donc dans le cadre spécifique de ce projet, d’examiner la production et la mise en place spatio-temporelle, humaine et sociétale de l’exclusion, et apporter un éclairage sur les effets immédiats et à long terme du fait d’être ignoré(e) ou exclu(e). Ce faisant, j’explore les sources et les raisons qui génèrent de tels phénomènes et leurs conséquences à long terme et à grande échelle, ainsi que l’interprétation qu’en donnent la source et la cible dans des contextes où, parfois, les individus autant que les groupes auxquels ils appartiennent, peuvent en même temps être ostracisés et être des agents de l’ostracisme.

Annonce du plan

Mon travail s’articule autour de cinq chapitres. Dans le premier chapitre, j’explore le contexte géographique et littéraire de ma recherche en rapport avec l’exclusion. J’y

pose l'hypothèse que l'exclusion en milieu post-colonial se caractérise par une insaisissabilité—compte-tenu du contexte fondamentalement inégalitaire où elle est étudiée—qui la rend a priori banale et j'argue de la pertinence d'examiner les processus de sa mise en place en prenant en considération les outils divers d'appréciation qu'offrent les contextes eux-mêmes et les savoirs locaux.

Quant au deuxième chapitre (Exclusion sociale : théories, variations et logiques singulières autour du concept), il définit le contexte de la recherche servant à déterminer les concepts d'inadaptés, de rejetés, de proscrits, de bannis ou d'outsiders en relation avec le concept même d'exclusion sociale et le cadre social auquel cette étude l'applique. J'y considère les formes singulières qu'elle prend dans un contexte de post-colonies non seulement cadre d'une mutation galopante mais aussi capable de générer des phénomènes sociaux qui excluent. Physique, géographique, institutionnelle et économique, l'exclusion y est aussi culturelle, raciale, ethnique, « genrée » ou encore psychique, et suit des logiques parfois sans fondement valide pour une personne ou une perception raisonnable. J'y démontre également, sans les exclure, qu'aux critères d'appréciation et d'évaluation de l'exclusion dûment recensés et catégorisés par la recherche en sciences économiques et sociales—ce qui permet ainsi de mieux la cerner et la combattre—s'ajoutent des indicateurs supplémentaires d'exclusion inhérentes à certaines organisations sociales qui démontrent une capacité inouïe à générer l'exclusion au sein d'elles-mêmes.

Dans le troisième chapitre (Espaces divisés, espaces de déni : la territorialité en post-colonie), j'entreprends une lecture de l'exclusion sociale en post-colonie d'un point de vue spatio-structurel. Les villes et campagnes des post-colonies représentées dans

Inyenzi et les cafards, L'intérieur de la nuit, Le cri de l'oiseau rouge et Victoire, les saveurs et les mots complexifient les processus de l'exclusion, dans leur dimension topographique, et masquent les structures d'exclusion qui y sont à l'œuvre. J'y pars du postulat d'une interdépendance entre espace et exclusion pour établir l'existence, voulue ou non, de structures d'enfermement et d'isolement (Foucault) qui sont le fait soit d'une géographie et d'une configuration hostiles, soit celui d'une planification qui, délibérément, ostracise ; soit encore celui de l'oubli dans le développement par des Etats défaillants ou celui de la combinaison de ces faits et d'Etats engagés dans la terrorisation et la répression de leurs administrés. Fonctionnant dans certains de ces cas comme un appareil répressif d'Etat, ces espaces permettent une exclusion plutôt structurelle des individus et des groupes. Que ce soit dans la campagne ou dans la ville post-coloniale en constante mutation, chacune de ces entités, telle que représentée par les auteures, traduit l'idée d'une marginalisation spatiale s'étendant à l'échelle du social. Non seulement les espaces sont-ils des lieux où ceux qui y habitent sont livrés à la merci des abus, ce sont également des sites du déni au quotidien de leur citoyenneté—illustré par les manques que favorisent leur enclavement, isolement ou réclusion, et des impossibles communautés.

Le quatrième chapitre (Visages et discours de l'exclusion : des actes et des mots/maux) est l'occasion de révéler et d'analyser les formes que prend l'exclusion dans les romans ainsi que l'éclosion et la mise en place de systèmes de penser et d'agir à caractère intrinsèquement excluant qui les génèrent. A partir d'une catégorisation personnelle d'expressions marginales de l'exclusion sociale—telles la question des origines, les pratiques et traditions archaïques, la superstition combinée à l'illettrisme,

l'ignorance et l'arriération, mais aussi l'instabilité liée au traumatisme—j'analyse les effets à court et à long terme de la violence de l'exclusion sur les personnages fictifs du Mboasu, ce pays imaginaire d'Afrique de *L'intérieur de la nuit* et *Contours du jour qui vient* de Miano, de l'Haïti de Danticat dans *Le cri de l'oiseau rouge* et *Le briseur de rosée*, et de la Guadeloupe de *Victoire, les saveurs et les mots*, dont les conséquences se traduisent en vies volées, communautés brisées et Nations défaillantes. Dans mon analyse, je recours par analogie au mécanisme cellulaire de l'autophagie—du grec « auto », « soi » et « phagie », « manger », ce processus physiologique de l'organisme qui s'occupe de la destruction des cellules dans le corps. Et j'affirme qu'en entretenant en leur sein des comportements destructeurs qu'elles finissent par retourner contre ses membres et, donc, contre elles-mêmes, ces sociétés mettent en péril leurs chances déjà ténues de parvenir à la cohésion nationale et contribuent de facto à leur propre destruction.

Le dernier chapitre (Marginalité ou appartenance : dilemmes de l'artiste francophone immigrant) aborde la question du rôle controversé de l'écrivain migrant pris dans la position problématique du témoignage sur le pays d'origine en situation d'extériorité. En raison d'une production littéraire qui mécontente un certain lectorat du pays d'origine, celui-ci lui oppose une lecture résistante du *Cri de l'oiseau rouge* (paru en premier lieu en 1995 en anglais sous le titre *Breath, Eyes, Memory*) de Danticat et de *L'intérieur de la nuit* de Miano. Par la censure qu'elle implique et la délégitimation qu'elle établit, je pose que la posture de ce lectorat répercute une forme d'exclusion relative à la parole et aux savoirs qu'il semble vouloir codifier, en même temps qu'elle rejette ces créatrices dans la sphère de l'altérité et de l'étrangeté du fait de leur multi-

appartenance et de leur caractère migrant. Nonobstant, j'avance que Miano et Danticat se servent de la frontière où elles habitent (résidant) et qu'elles « habitent » (fécondent) comme un espace de renouvellement, un espace-tiers de création, de croisement des savoirs, des peuples et des cultures, et de désilencement.

La conclusion de cette étude se veut une occasion de repenser l'exclusion sociale avec ses impossibles communautés, le silence, l'écriture et la place de l'intellectuelle colonisée dans sa communauté, dans un contexte de globalisation. L'une des conclusions préliminaires à laquelle j'aboutis est le besoin manifeste de renouveau dans et par une écriture qui se veut provocatrice et qui résiste à la posture obsolète du rejet de la faute et de la responsabilité sur l'Autre. A travers leurs voix, Condé, Danticat, Mukasonga et Miano dé-couvrent et « dé-silencent » les faits de la vie quotidienne de gens ordinaires qui, autrement, passeraient sous silence en raison de leur caractère marginal, et ce, malgré le fait que lesdits groupes humains représentent une majorité. Conjointement, ces écrivaines soulèvent des questions telles que comment survivre aux répercussions de la consommation de chair humaine sous la menace, ou encore comment faire face aux tragédies « silencées » au sein des familles liées aux Macoutes en Haïti. Et ainsi que le formule si bien Danticat—reprenant l'interprétation d'Albert Camus et du poète russe Osip Mandesltam²⁵, l'artiste immigrant doit créer dangereusement et c'est « créer en révolte contre le silence, quand à la fois le créateur et le spectateur, l'écrivain et le lecteur, se mettent en danger, désobéissent à une directive » (*Créer dangereusement*, 22).

²⁵ Danticat affirme aussi : « On peut interpréter de multiples façons ce que signifie créer dangereusement, et Albert Camus, comme Ossip Mandelstam, suggère que c'est créer en révolte contre le silence, quand à la fois le créateur et le spectateur, l'écrivain et le lecteur, se mettent en danger, désobéissent à une directive » (*Créer dangereusement* 22).

CHAPITRE II

L'EXCLUSION SOCIALE : THÉORIES, VARIATIONS ET LOGIQUES SINGULIÈRES AUTOUR DU CONCEPT

Il n'y a nul doute que l'exclusion n'est pas l'apanage de sociétés ou de peuples particuliers. Tous, à leur manière et à un moment donné de leur existence, excluent ou sont exclus. L'exclusion y est ainsi au cœur de ruptures et de perturbations et revêt des formes aussi variées que les sociétés dans lesquelles elle se manifeste ; d'où le caractère composite des approches et mécanismes qui la sous-tendent et dont la nature et l'action varient selon que l'on se trouve dans un milieu ou dans un autre.

1. L'exclusion : l'état variable qu'il exprime

1.1 Des Saintes Écritures à nos jours : une pratique en bonne foi

Si le terme d'exclusion tel qu'il est considéré par les sociologues revêt un caractère relativement jeune (Julien Freund, Préface), il est clair que sa tradition suit un parcours qui remonte à des temps immémoriaux. Celle-ci est traçable autant dans l'histoire de peuples anciens ou des premiers habitants de la terre que dans des textes aussi anciens que les Saintes Écritures ou d'autres ouvrages rapportant les expériences humaines ou, simplement, les époques de la vie. Quelques exemples selon Freund regroupent l'exil, l'ostracisme athénien, la proscription ou le bannissement à Rome ou ailleurs, la condition de paria dans la civilisation hindoue ou du ghetto depuis le Moyen Age (Freund 7). La catégorisation visible des individus privés en membres et de plein droit et membres à statut particulier, de même que les divisions sociales en castes et classes sociales qui excluent les uns et ostracisent les autres constituent le système de fonctionnement par excellence de la cité et de la vie sociale. Dans ce contexte, les parias

comme les esclaves—exemples d'exclus par excellence, portent en eux la marque de cette déchéance qui, plus qu'un statut, les identifie et les détermine a priori dans tous les aspects de la vie, de l'espace qu'ils occupent à celui qu'ils ne rêvent pas d'occuper. Dans plusieurs de ces sociétés historiques, cette catégorie de rejetés est complétée par celle des malades—que leur handicap ou leur maladie relègue aussi à la périphérie de l'espace habitable, les sorciers et sorcières—réputés et craints, et aussi celle des pauvres que leur dénuement ou leur peu de possessions stigmatise et met aussi à l'écart.

La Bible—convoquée ici pour établir la généalogie de l'exclusion mais aussi parce qu'elle répercute des types sociaux, des victimes innocentes et une doctrine que l'on retrouve dans l'idée de pureté contenue dans *Le Cri de l'oiseau rouge* de Danticat ou celle de la formation de jeunes filles rangées à l'image de la Vierge Marie dans le bien-nommé roman *Notre-Dame du Nil* de Mukasonga—présente un éventail intéressant de groupes de personnes qui, mis à l'écart pour des raisons variées, sont exclus du peuple. Parmi eux, l'on retrouve les figures bien connues des publicains²⁶, des Samaritains—ici représentés par la femme samaritaine²⁷, forcée à l'ostracisme et que Le Fils de l'Homme

²⁶ Le dictionnaire Larousse définit le publicain comme « Fermier ou adjudicataire de l'État romain pour la perception des impôts, spécialement à l'époque républicaine. » Juif lui-même, ce percepteur des impôts, employé par l'étranger et occupant romain, était chargé de collecter les impôts auprès des siens. Ce qui—outre les exactions dont certains se rendirent coupables et qui en firent un groupe impopulaire—l'excluait de la majorité du peuple juif, notamment religieux, et en faisait un individu à éviter sous peine d'être frappé d'impureté, un paria. Cette distinction dépréciative et excluante entre les publicains et le reste du peuple juif, on la retrouve bien dans le passage suivant de l'Évangile de Luc 18 : 10-11 : « Deux hommes montèrent au temple pour prier; l'un était pharisien, et l'autre publicain. Le pharisien, debout, priait ainsi en lui-même: Ô Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont ravisseurs, injustes, adultères ou même comme ce publicain. »

²⁷ *La Bible*. Jean 4, 9 : « La femme samaritaine lui dit: Comment toi, qui es Juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis une femme samaritaine? Les Juifs, en effet, n'ont pas de relations avec les Samaritains. » La Samaritaine est doublement exclue. Non seulement est-elle victime de cette inimitié entre les Juifs et son peuple, elle est aussi rejetée par les siens pour sa vie adultère ; d'où la contrainte de se rendre au puits « à l'heure où l'eau s'évapore », à une heure peu fréquentée, pour éviter un quelconque échange avec les femmes honnêtes.

réinscrit dans le tissu fraternel. S’y ajoutent d’autres groupes humains symbolisés par les lépreux²⁸, exclus de toute vie sociale et dépourvus de tous droits—même l’accès au temple, et les infirmes, bien représentés par l’infirmes de Béthesda, cet homme seul et malade qui, pendant trente-huit ans, attendit en vain près de la piscine, avec d’autres aveugles, boiteux et paralytiques, qu’une âme bienveillante le jetât dans l’eau guérissante de la piscine.²⁹ A ces groupes bien distincts s’ajoutent tous les exclus de la vie éternelle, du fait du péché originel (Genèse 3 : 22-24).

Si, ainsi que le démontrent ces exemples tirés de la Bible, le groupe des marginaux et proscrits de tous genres rassemble d’abord les malades—une condition dans laquelle on a très peu de contrôle—et tous ceux qui sont accusés de quelque infraction à la morale, de sorcellerie, ou manifestent des comportements qui se distinguent de ceux du groupe, cette conception du phénomène ne s’éloigne pas véritablement de ce qu’il en est dans les siècles suivants, en France et dans une partie considérable de l’Europe³⁰. Au Moyen-âge, affirme Foucault, « l’exclusion frappe le lépreux, l’hérétique. Quant à la culture classique, elle exclut au moyen de l’Hôpital général, de la Zuchthaus, du work-

²⁸ L’histoire du lépreux guéri en raison de sa foi est rapportée dans Matthieu 8 : 2-4 et Marc 1 : 40-42.

²⁹ Il est dit dans Jean 5 : 2-9 que le grand nombre de malades couchés devant les cinq portiques de la piscine, Bethesda, « attendaient le mouvement de l’eau; car un ange descendait de temps en temps dans la piscine, et agitait l’eau; et celui qui y descendait le premier après que l’eau avait été agitée était guéri, quelle que fût sa maladie. »

³⁰ L’Europe et la France constitueront les repères temporels dans l’appréciation de départ des phénomènes évoqués dans cette étude, notamment l’exclusion et la censure. La raison en est toute simple : bien que je le déporte dans des lieux différents et les mets en corrélation avec des phénomènes particuliers à ces espaces, le concept d’exclusion a d’abord été façonné en France, dans un contexte politique spécifique. Quant à la censure, l’histoire de l’Inquisition et des Index renseigne assez sur la longue existence du phénomène sur le continent européen.

house, toutes ces institutions dérivées de la léproserie... » (*Dits et écrits*, T. I 168)³¹.

Toujours pour caractériser l'exclusion aux alentours de cette époque, le sociologue

Robert Castel souligne qu'elle permet de

Désigner la situation de gens qui avaient un statut différent. Le terme d'exclusion convient bien, par exemple, pour nommer la situation des Juifs dans la société d'avant la Révolution française : ils sont littéralement exclus de certaines fonctions ; de même, dans la société préindustrielle existaient des procédures de bannissement qui faisaient des vagabonds des exclus (*Le Magazine littéraire* N° 334, 21).

Au XVIII^e siècle, au groupe quelque peu hétéroclite qui lui a succédé, celui des fous—d'une typologie multiple à l'époque qui inclut l'idiot, le maniaque, le lunatique, mais aussi le bouffon et l'amoureux éperdu, condamnés au silence par un coup de force de la raison et enfermés en raison de la différence de leur attitude par rapport à la règle établie, viennent en effet s'ajouter les vagabonds, les pauvres et toutes sortes de débauchés. L'âge classique voit ainsi la mise en place d'un système bien institutionnalisé³² qui s'articule autour de l'enfermement, d'abord des fous, puis de toutes les catégories associées à la pauvreté et à l'errance. Chateaubriand l'illustre fort à propos dans *l'Essai sur les révolutions* (1797) où il présente le pauvre comme l'exclu de la

³¹ Selon François Ewald, dans *Le Magazine littéraire*. Dossier « Les Exclus », N° 334, Juillet-Août 1995, p. 22, l'exclusion est pour Foucault « une affaire de civilisation. » Expliquant plus amplement la caractérisation qu'il fait des corps frappés par l'exclusion, Ewald souligne que Foucault déclarait dans un entretien avec *Le Monde* avoir été inspiré par l'idée de structure au sens de Georges Dumézil et de s'être aussi appuyé sur les travaux de Claude Lévi-Strauss—exploration d'une méthode permettant la mise à jour de la structure négative dans toute société ou toute culture—pour étudier ce qui est rejeté et exclu dans une société ou un système de pensée.

³² Foucault en fait l'analyse dans *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Bien qu'il faille se préserver de réduire sa production à une théorie de l'exclusion, il n'en demeure pas moins que celle-ci féconde une part importante de son œuvre, notamment les titres suivants : *L'ordre du discours* (1970), *Surveiller et punir* (1975) et *La volonté de savoir* (1976).

société moderne, celui qui doit se cacher de ses semblables pour que nul ne s'écrie « un paria ! un paria ! », comme on le fit de l'Indien Intouchable de *La Chaumière indienne*.³³

Par l'évocation de ce dernier, figure marginale par excellence, l'on plonge dans les méandres de l'exclusion telle qu'elle se manifeste avec ses particularités et ses subtilités sous d'autres cieux—ici l'Inde britannique et son système de castes. De plus, cette classification nous transporte dans l'univers hautement hiérarchisé et ségrégué de la plantation et de la colonie, lieux-types de l'émergence et du foisonnement des marginaux et des inadaptés sociaux à l'heure des impérialismes et de la colonisation. De par leur nature et leur structure, ces espaces—nés d'une rencontre sous les auspices d'une violence qui, pour conquérir, s'est institutionnalisée et a mutilé et détruit systématiquement autant les mentalités et les individus que les sociétés et les cultures—représentent le terreau idoine pour une telle germination. Humilié et soumis à un ordre qui le méprise, l'infériorise et le nie, l'esclave, puis le colonisé qui en sortent, y sont aussi exclus de tout³⁴ ; et, pour ajouter à ce rejet, il y a la part individuelle d'auto-intégration en cet individu de la description dévalorisante de son être élaborée par l'idéologie impériale. Dès lors, celle-ci le caractérise et le définit, de la même manière que le fait le *Code noir*,

³³ Selon Michel Delon, c'est par ce roman de Bernardin de Saint-Pierre, publié en 1791, que le mot « paria », d'origine indienne (tamoule), fait son entrée dans la langue littéraire française. *La chaumière indienne* est l'histoire d'un savant anglais qui part pour les Indes, alors considérées comme le « berceau de tous les arts et de toutes les sciences », à la recherche du sens de la vie. Sa quête auprès des plus doctes et des plus sages s'avère insatisfaisante, et au cours de ses pérégrinations jusque-là infructueuses, l'érudit, surpris par la pluie, se réfugie dans une pauvre chaumière, nonobstant la mise en garde de ses guides qui lui crient de ne pas y pénétrer car là vit un paria. « Le docteur, croyant que c'était quelque animal féroce, mit la main sur ses pistolets. Qu'est-ce qu'un paria ? demanda-t-il à son porte-flambeau. – C'est, lui répondit celui-ci, un homme qui n'a ni foi, ni loi [...] un Indien de caste si infâme qu'il est permis de le tuer, si on en est seulement touché. » Contre toute prédiction, le paria offrira à l'Anglais l'hospitalité et lui fournira les réponses dont il était à la recherche.

³⁴ Cette situation est amplement décrite par Frantz Fanon dans *Les Damnés de la terre* (1961) et Edward Saïd dans *Culture et impérialisme* (2000).

cette ordonnance que Colbert promulgua en 1685 pour établir le statut des esclaves de son premier empire colonial au regard du droit, ou encore la *Coutume des Antilles*, cet ensemble de dispositions qui le remplace au XVIII^e siècle. Privé de liberté, l'esclave/le colonisé est également traqué jusque dans la sphère intime de son moi et jusqu'à la perte du peu d'humanité qui lui reste. Désormais, il est l'éclopé d'un système où il n'est qu'un pion, une force pour le labeur ou une invisibilité agaçante.

En situation coloniale donc, point de relations entre la « caste dominante » et les colonisés. Le *Code de l'indigénat*, mis en place vers la fin du XIX^e siècle par la III^e République (française) pour régler le statut des individus dans le second empire colonial (Algérie, Madagascar, Indochine, Nouvelle-Calédonie, Afrique Occidentale Française, Afrique Equatoriale Française), s'illustre à cet effet comme la répercussion dans le temps d'un système discriminatoire ancien. Qualifié par Isabelle Merle d'outil de légalisation de la violence en contexte colonial (137-162), le *Code de l'indigénat* sépare distinctement les habitants des colonies en citoyens (les Français de souche métropolitaine) et sujets—des autochtones pour la grande majorité. Mais à ces derniers seuls s'appliquent les dispositions contenues dans la loi (travaux forcés, interdiction de circuler la nuit, réquisitions, privation de liberté et plusieurs autres mesures d'humiliation). Néanmoins, qu'importent les lieux et les époques, la dynamique en place dans ces contextes est calquée sur l'idée d'une supériorité des colonisateurs et de leur primauté dans tous les espaces. Celle-ci débouche sur une marginalisation des seconds qui subissent une double exclusion où la deuxième, plus insidieuse, charrie avec elle une souffrance réelle, mais difficilement traduisible.

Au cours des siècles plus récents, l'on observe qu'avec l'industrialisation, l'exclusion s'articule de plus en plus—dans des sociétés comme la France qui l'ont théorisée—autour de la question de l'emploi. Celui-ci y perd son pouvoir intégrateur—Robert Castel parle de délitement du salariat—et favorise l'apparition de catégories sociales parmi lesquelles les « in »³⁵, protégés par leur travail et bénéficiant d'avantages sociaux, et les « out », rejetés à la périphérie dont les dénominateurs communs sont chômage et banlieues (*Le Magazine littéraire* 16). Dans le contexte plus actuel de ces sociétés, marqué par l'élargissement du fossé entre ses populations et l'apparition de formes plus complexifiées d'exclusion, s'est mise en place une réflexion sur les mécanismes, les processus et les trajectoires individuelles et collectives qui mènent à l'exclusion des individus, à la ségrégation spatiale dans les taudis, les banlieues et les ghettos, et aux identités et représentations qui en découlent. Comme exemples dans les romans, il y a la savane de Nyamata où sont exilés les Tutsis d'*Inyenzi et les cafards* ou encore le village des Ekus, éloigné dans une clairière protectrice qui, plus tard, s'avère défavorable.

Pourtant, l'exclusion ne se limite pas à ces aspects tangibles de l'existence humaine : elle hante aussi d'autres espaces de la vie sociale, précisément l'univers des

³⁵ « Etre « in » ou « out » » est une expression promue par le sociologue Alain Touraine. Il en explique ainsi les mécanismes dans « Face à l'exclusion » : « Rappelons-nous notre société du XIX^e siècle : il n'y a jamais eu de frontière claire entre classes travailleuses et classes dangereuses (il suffit de lire Victor Hugo), tandis qu'aujourd'hui vous êtes très clairement in or out; parce que si vous avez un handicap (chômage, manque d'argent, manque d'instruction ou manque de relations, les trois choses fondamentales) vous avez probablement d'autres handicaps, et comme le peloton va de plus en plus vite, vous ne le rattraperez pas. Je ne dis pas qu'il n'y a plus de pauvres, plus de laissés-pour-compte, parce que c'est faux. Mais je dis que la coupure entre le dedans et le dehors devient de plus en plus profonde : c'est un fossé que l'on saute de plus en plus difficilement. La société libérale porte en soi le ghetto. Nous étions une société de discrimination, nous devenons une société de ségrégation. Les Etats-Unis sont beaucoup moins une société de discrimination que nous, ils sont beaucoup plus une société de ségrégation que nous. C'est le côté négatif, que, vu d'ici, nous tendons à privilégier. »

idées et de la pensée sous la forme de la censure ou de l'incitation à l'auto-censure dont sont victimes Danticat et Miano pour, respectivement, *Le Cri de l'oiseau rouge* et *L'Intérieur de la nuit*.

1.2 Livre et censure : des rapports toujours renouvelés

Les intellectuels et leurs productions sont sujets aux affres de la répression au cours de l'Histoire, et la figure de l'écrivain menacé par les ciseaux d'Anastasia³⁶, la mise à l'Index et l'excommunication traverse ainsi les époques et les aires géographiques. De nombreux classiques, parmi lesquels La Bible³⁷, sont interdits, pour des raisons variées. Une Antiquité gréco-latine assez familière ne rappelle-t-elle pas que le second jugement de Socrate le condamnait à la prison perpétuelle ou au bannissement et au versement d'une amende ? De même que l'Etat—représenté dans le cas précédent par la cité d'Athènes, l'Eglise catholique aussi, principalement, pèse sur les livres de tous ses *Index librorum prohibitorum*, ces listes des ouvrages défendus pour hérésie, immoralité ou pour avoir énoncé des théories jugées subversives. Faisant sienne l'idée selon laquelle « Tout arbre qui ne donne pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu » (Matthieu 7 : 20), cette institution—que Huysmans surnomme La Congrégation de l'Index ou du Malheur—régule pendant plus de quatre siècles, toutes les productions des œuvres de l'esprit. Publiée pour la première fois en 1559, sa première édition comprend plus de 1 000 titres

³⁶ Anastasia est la créature peu sympathique armée de ciseaux gigantesques qui personnifie la censure. L'image apparaît dans les journaux des années 1870. Pourquoi le prénom Anastasia ? D'après Christian Delporte, « Anastasia c'est, en grec et en latin, la Résurrection. [...] Anastasia représente la censure qu'on croit toujours enterrée et qui, sans cesse, ressuscite (en 1803, 1814, 1820, 1835, 1852...)...On cherche un nom suffisamment ridicule, typé et fort de symbole. » Delporte, Christian, 1997. « 'Anastasia' : l'imaginaire de la censure dans le dessin satirique (XIX^e-XX^e siècles) in : Ory, Pascal, 1997. *La Censure en France à l'ère démocratique (1848-...)*. Bruxelles : Editions Complexe, 89-99.

³⁷ Les traductions de la Bible sont partout interdites jusqu'à la Renaissance afin d'en garder l'interprétation officielle entre les mains de l'Eglise, et d'éviter les hérésies. D'où la langue morte dans laquelle elle est conservée pendant tout ce temps, une barrière infranchissable pour le peuple, inculte.

exclus de la sphère de la connaissance et du savoir. La position suivante, énoncée par le critique Pierre-Robert Leclercq, illustre fort clairement les sentiments qu'inspire la démarche de l'Index :

L'exclusion, quand elle s'en prend à des individus, est toujours insupportable. Le ridicule s'y ajoute quand un aréopage de lecteurs ou de voyageurs s'arroge d'interdire un livre ou un film. C'est se targuer d'un pouvoir odieux et prétentieux que de refuser à Nathaniel le droit de jeter lui-même ce qui ne lui convient pas, et combien Gide a raison quand il précise : « Ne crois pas que ta vérité puisse être trouvée par quelque autre, plus que de toute aie honte de cela » (*Le Magazine littéraire* 52).

De Voltaire à Sartre, en passant par Diderot, Rousseau, Sade, Zola ou encore Baudelaire, la liste est longue qui rassemble les auteurs emprisonnés, sanctionnés ou dont l'œuvre est mise au ban de la connaissance. Du côté des textes—aujourd'hui des classiques, condamnés pour des raisons variées, l'on peut citer *Les Pensées* de Pascal, *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, *Les Misérables* d'Hugo, *Madame Bovary* de Flaubert, *Les Fleurs du mal* de Baudelaire, et même *Le Deuxième sexe* de Beauvoir ! Après une dernière édition en 1948 qui comprend 4 000 titres interdits, la mise à l'index est supprimée en 1966. Toutefois, la disparition de cette institution ne signifie pas pour autant celle de l'exclusion des textes et de leurs créateurs. Comme dotée d'un caractère immuable, elle renaît sous des formes différentes et provient de sources de plus en plus variées. Avec le temps qui passe, les « censeurs » ne sont plus spécifiquement l'« aréopage de lecteurs et de voyageurs »³⁸ qu'évoque Leclercq; de même, il apparaît que la

³⁸ D'après l'encyclopédie Larousse en ligne, c'est d'abord le « Tribunal suprême d'Athènes que la tradition fait remonter aux origines de la ville. » C'est aussi un « groupe de personnages importants qui ont à juger, à décider quelque chose (parfois ironique) : Un aréopage littéraire. » Pour compléter cette seconde définition - qui m'intéresse, il est important de considérer le statut et la qualité des personnes qui composent ces assemblées car il ne s'agit pas d'un rassemblement innocent de lecteurs quelconques. En tant que personnalités haut placées, ces derniers regroupent, entre autres, des juges, des magistrats ou des hommes d'Etat.

répression des auteurs et l'excommunication du livre ne sont pas l'apanage des sociétés européennes. Partout dans le monde, croît l'intolérance—autant de la part des politiques que des lecteurs, et les exemples foisonnent d'ouvrages qui, ainsi qu'il en fut des *Damnés de la terre* de Fanon (1961) ou de *La Question* d'Henri Alleg et de *La Gangrène* de Bachir Boumaza—parus en 1958 et dénonçant la torture pendant la Guerre d'Algérie, sont frappés par la censure ou contraints à une circulation sous le manteau aux premières heures de leur publication.

Une modernité plus récente montre en effet qu'aux institutions castratrices des siècles antérieurs où la censure agissait *a priori* (en spécifiant les sujets à même d'être abordés ou non) se sont substitués les régimes et une part de la population ayant accès au livre. Ceux-ci peuvent également s'arroger le droit d'interdire un livre ou de vouer des auteurs aux gémonies, au nom d'une vérité qui n'a d'égale que la prétention qui la déclenche. L'un des moments les plus forts de la chasse aux livres et aux auteurs—à l'échelle internationale—reste la *fatwa* promulguée par le régime islamiste d'Iran qui, en 1989, contraint l'écrivain britannique d'origine indienne, Salman Rushdie, à la clandestinité pour ses très décriés *Versets sataniques*. Encore plus proche dans le temps : *Persépolis*. La bande dessinée en quatre tomes de l'auteure française d'origine iranienne Marjane Satrapi—publiée entre 2000 et 2003, connaît cependant un destin moins funeste, les actions s'étant limitées à l'interdiction de l'œuvre à Téhéran. L'affaire des caricatures de Mahomet dans le journal danois *Jyllands-Posten*, publiées initialement en septembre 2005, et le tollé qui s'en est suivi, ou encore l'attentat perpétré en Janvier 2015 à la rédaction centrale du journal satirique *Charlie Hebdo*, sont un rappel évident des limitations qui continuent de frapper les intellectuels lorsque leurs créations n'ont pas

l'heur de plaire à certains groupes et communautés ou aux pouvoirs en place. On s'accorde donc avec Emile Pierrat dans l'idée que si « l'art et l'information connaissent de moins en moins de frontières, (ils connaissent aussi) de plus en plus de restrictions » (10).

A des échelles plus locales, mais non moins importantes parce que pertinentes pour cette étude, se dégage le cas d'Haïti où, pendant la dictature sanguinaire de François Duvalier, le régime traque autant les artistes de tous genres que leurs œuvres et leurs amateurs. Edwidge Danticat, 'artiste immigrante', rapporte dans *Créer dangereusement*, réflexion sur la création en exil et « hommage à la création subversive dans des pays minés par la dictature, la guerre ou le silence », que :

des familles enterraient, quand elles ne les brûlaient pas, des bibliothèques entières, des livres qui pouvaient paraître inoffensifs mais risquaient de les trahir. Des romans avec de faux titres. Des traités aux contenus et aux titres exacts. Des kyrielles de mots qui, prononcés, écrits ou lus, pouvaient entraîner la mort de l'individu. (19-20)

Ainsi transformé en vecteur potentiel de subversion, le livre en Haïti devient véhicule de mort, porte d'exil ou voie du silence. C'est la décennie 1958-1968, l'époque des Marie Vieux-Chauvet et René Depestre, époque où les plus téméraires persistent en dépit de la menace que fait peser le régime répressif de Duvalier et se fondent dans la clandestinité, organisant des séances de lecture ou montant secrètement des pièces. Pourtant, même les plus hardis sont obligés de refréner leur impétuosité, par peur des représailles sur leurs familles, ainsi qu'il en est plus tard de Vieux-Chauvet. La publication avortée en 1968 de sa trilogie *Amour, colère et folie*, un brûlot contre le pouvoir en place où l'auteure fait la part belle à la résistance littéraire clandestine, en

est un exemple parmi d'autres³⁹. Cette publication reportée débouche, en dépit de tout, sur l'exil de la romancière, voie empruntée par de nombreux autres « jeunes aspirants intellectuels » avant et après elle. Dans ce contexte de prise en otage des intellectuels, n'échappent au bannissement que « des étrangers ou *blans*, des écrivains tels Aimé Césaire, Frantz Fanon, ou Albert Camus, qui étaient intouchables parce qu'ils n'étaient pas haïtiens, ou morts depuis longtemps » (Danticat 20). Ce qui n'empêchera pourtant pas l'expulsion de l'Anglais Graham Greene d'Haïti, pour avoir écrit *Les Comédiens* (1965)⁴⁰.

En Afrique au sud du Sahara, les gouvernements postindépendances ne se montrent pas plus bienveillants à l'endroit de quiconque s'élève contre leurs régimes. Au rang de leurs victimes se comptent, notamment, le Camerounais Mongo Beti, le Kenyan Ngugi Wa Thiong'o et le Nigérian Wole Soyinka, durement sanctionnés pour avoir ouvertement remis en question les systèmes totalitaires en place. Alors que les deux derniers feront l'expérience de l'emprisonnement, pour l'écrivain rebelle camerounais, c'est le début de trente-deux années d'exil et d'ostracisme soutenu du milieu politico-littéraire français pour *Main basse sur le Cameroun: autopsie d'une décolonisation*,

³⁹ Danticat écrit dans *Créer dangereusement*: « C'est dans *Folie*, le troisième volet de la trilogie, que Vieux-Chauvet s'approche au plus près d'*elle-même* et de son dilemme d'écrivain vivant et écrivant dans un régime brutal et autoritaire. Décrivant quatre poètes persécutés logeant dans une cabane, elle fait écho à sa participation aux Araignées du soir, un petit groupe de poètes et de romanciers qui se retrouvaient toutes les semaines chez elle pour discuter de leur travail. Comme de vraies araignées, ils espéraient tisser une toile protectrice autour d'eux et se garder de la peste prédatrice. Mais beaucoup d'entre eux furent emprisonnés ou exilés par la dictature, et Marie Vieux-Chauvet elle-même n'eut d'autre choix que de fuir Haïti en 1968, et de faire suspendre la publication imminente de son livre à Paris, de crainte que des membres de sa famille ne soient arrêtés ou tués » (88).

⁴⁰ Le roman de Greene est une représentation cynique et parfois cocasse de l'enfer qu'est Haïti sous le règne de Papa Doc. Dans *Seeds of fiction*, Bernard Diederich rapporte ces propos de l'auteur qui affirme que: « *The Comedians*, is the only one of my books which I began with the intention of expressing a point of view and in order to fight—to fight the horror of Papa Doc's dictatorship » (p.112).

censuré dès sa publication en 1972 par l'état français sur demande du gouvernement du Cameroun. Dans de nombreux pays en développement, la liberté d'expression résonne encore comme une condamnation pour qui veut s'en servir pour exprimer sa créativité et les livres y sont soumis au bon vouloir de régimes peu démocratiques, peu ouverts à la critique, et obnubilés par le contrôle du flux de l'information. L'on comprend donc le soulagement suscité dans le Sénégal d'Abdoulaye Wade ou dans la Tunisie de Zine El Abidine Ben Ali par la levée des restrictions contre des livres autrefois interdits et désormais disponibles en vente libre. En Tunisie, le mouvement ayant favorisé ce changement a fait plus que redonner sa place à l'écrivain et au livre ; il a aussi emporté en Janvier 2011 le régime autoritaire de Ben Ali dont la censure impitoyable étouffait la créativité. Qu'est-ce donc cette mise au ban des *écrivants* et du livre sinon exclusion ?

2. L'exclusion sociale : théorisations et usages contemporains

L'exclusion sociale est couramment utilisée aujourd'hui dans les politiques sociales en Europe pour parler des problèmes d'inégalités sociales dans les sociétés européennes, mais surtout du fait de l'émergence de ce qui a été appelé « la nouvelle pauvreté », associée à la restructuration économique et au chômage. Le terme s'impose en France dans les années 1980 où les institutions gouvernementales l'utilisent amplement dans le cadre de l'élaboration des philosophies politiques. Puis, la notion est reprise par sociologues et économistes qui y accordent, à leur tour, de même qu'aux formes qu'elle prend dans les sociétés développées, une attention sans cesse renouvelée et d'abondants de travaux de qualité. Sous d'autres cieux, des phénomènes similaires nourrissent la recherche et les débats. En Amérique latine, par exemple, c'est l'appellation *marginalidad* qui prévaut pour nommer ce qui s'apparente à l'exclusion

sociale, tandis qu'aux Etats-Unis domine le vocable d'*underclass*, popularisé au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle tant par les sociologues de la pauvreté que, comme partout ailleurs, par les médias et l'opinion publique. Bien qu'ils traduisent des réalités distinctes—dépendant d'ensembles historiques et culturels tout aussi différents, lesdites notions ne mettent pas moins en valeur des oppositions au demeurant analogues : dedans/dehors, haut/bas, centre/périphérie, considérées à divers niveaux d'interprétation.

Mais auparavant, qu'est-ce donc que l'exclusion sociale—au sens général que lui donne la sociologie, science sociale aussi jeune que la notion qu'elle essaie de théoriser ? Que suggère-t-elle, en théorie et en pratique ? Maintes définitions et approches foisonnent depuis l'émergence de la question, et sans intention aucune de verser dans une sociologie exhaustive du mot, je m'attarderai néanmoins sur quelques aspects, essentiellement contemporains, de la vaste littérature qui lui est consacrée. J'explorerai trois points majeurs : d'abord les essais de théorisation, ensuite la rhétorique développée autour du concept et les réalités qu'il illustre aujourd'hui, et enfin, les transpositions dont elle fait l'objet en sciences humaines.

2.1 De la conceptualisation de l'exclusion : théorisations et défis épistémologiques

La réflexion sur l'exclusion—phénomène social humain à part entière—n'est pas nouvelle puisqu'elle est inséparable de la science qui étudie les phénomènes sociaux humains et s'inscrit dans une pensée qui remonte aux pères fondateurs de la sociologie, entre autres Durkheim et Weber. « Héritiers des espoirs et des déceptions de l'esprit révolutionnaire », relève Julien Freund dans la Préface des *Théories de l'Exclusion* de Martine Xiberras, « ils ont tracé la voie des manières modernes de traiter le problème

(...). Ils n'ont pas analysé directement l'exclusion pour elle-même, mais ils ont indiqué des pistes pour ce genre d'analyses en les mettant en rapport, parfois seulement par allusions, avec les idées générales de leur propre vision de la sociologie.» (8)

L'exclusion devient un phénomène d'analyse pour elle-même avec ce que l'on a appelé aux Etats-Unis, l'école ou les écoles de Chicago⁴¹. Celle(s)-ci développe(nt) plusieurs théories sur la question, en réponse à la nécessité de comprendre la situation sociale des grandes villes, notamment en ce qui concerne la criminalité et la délinquance, phénomènes alors considérés comme déviants. Plusieurs approches du problème émergent en relation avec d'autres phénomènes tels la migration et la déviance, mais je n'en citerai que quelques-unes pour les parallèles qu'elles permettent dans mon projet. Dans les années 1918-1920, William Thomas et Florian Znaniecki⁴² énoncent la première théorisation et conçoivent l'exclusion comme conséquence de la désorganisation sociale. Pour ces chercheurs, l'environnement des grandes villes est un facteur primordial de la délinquance et de l'exclusion sociale ; et la criminalité à Chicago, le biotope d'étude, est issue de ces perturbations, elles aussi favorisées par les débarquements continus d'immigrés. Les enquêtes qu'ils mènent sur cette catégorie de la population—issue de l'immigration polonaise à Chicago—aboutissent au constat que le changement d'espace culturel provoque une perte de repères chez ces personnes, ce qui favorise l'apparition de comportements déviants. Erving Goffman formule la seconde

⁴¹ L'Ecole de Chicago est une sociologie urbaine qui a basé ses travaux sur la recherche empirique (contrairement à la recherche fondée précédemment sur les enquêtes sociales) avec pour but de produire des connaissances utiles et concrètes à la solution des problèmes dans la ville de Chicago.

⁴² La sociologie de l'immigration naît dans le contexte américain d'une politique d'immigration non seulement restrictive mais aussi négative par son discours à l'égard des populations immigrées. Dans leurs études, Thomas et Znaniecki décrivent les processus d'intégration des immigrés polonais avec l'aide de leur communauté qui, en même temps qu'elle rassure le nouvel arrivé/la nouvelle arrivée, joue aussi le rôle de facilitateur entre sa nouvelle société et lui/elle. L'un des textes importants de cette école est *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant* (Chicago, 1919).

théorisation dans les années 1960 dont le fondement se distingue du dépaysement qui sous-tend la théorie de Thomas et Znaniecki et assimile l'exclusion à la stigmatisation d'une catégorie d'individus. Pour les partisans de cette chapelle, la construction de l'exclusion sociale est visible dans les relations entre les individus et les représentations qu'ils ont du contexte social dans lequel ils évoluent. L'idée est amplement développée dans *Stigma* où Goffman démontre que la catégorisation des individus et des groupes auxquels ils appartiennent par des représentations dépréciatives basées sur leurs anomalies ou tares physiques, les déviations de caractère qu'ils affichent et leurs attributs collectifs⁴³, les stigmatise et contribue à les discréditer (sociologie de la déviance). Il apparaît, au regard de ces différentes théorisations, que de nombreux processus génèrent l'exclusion de façon directe, induite, par diffusion ou par logique causale. Par conséquent, de nombreuses catégories sont à même d'émerger de cette multiplicité, dès lors que les populations touchées l'invoquent comme telle ou du fait simple que les conséquences de certains processus d'exclusion provoquent à leur tour de nouvelles catégories d'exclus (comme par exemple le racisme et son corollaire, les émeutes raciales). L'on est donc dans un vaste champ matériel et conceptuel, où, selon Martine Xiberras, « les catégories de population déjà exclues ou en cours d'exclusion détiennent une propension à se contaminer : que ce soit par simple développement des processus car ils se cumulent et s'exacerbent, ou même seulement par simple résultat d'effet de miroir, ou de violence en retour que ces populations exercent les unes sur les autres » (18). Mises à part ces ramifications considérables des processus qui favorisent la production de

⁴³ Les anomalies ou handicaps physiques regroupent des conditions généralement irréversibles liées à la maladie ; elles sont parfois incapacitantes et à même de réduire les personnes frappées à la dépendance. Comme exemples, on peut citer la surdité, la c c t  (la malvoyance)... Sont considérés ici comme déviations de caractère, la drogue, l'alcool, la délinquance et l'homosexualité, tandis que la race, la nationalité et la religion constituent les attributs collectifs ou les caractéristiques « tribales » par lesquels un groupe peut être catégorisé.

l'exclusion, il faut rappeler que, en pratique—dans le contexte de ces théorisations, l'exclusion n'est pas simplement le rejet physique (racisme), spatial (ghetto, banlieue—ou mieux, cité) ou matériel (pauvreté). Elle est aussi spirituelle car les exclus ne le sont pas uniquement du marché et de leur échange, « leurs valeurs n'ont ni reconnaissance ni existence dans l'univers symbolique » (Xiberras 18). Au-delà des aspects matériel ou symbolique, le phénomène peut aussi être invisible et, parfois, vaguement perceptible; dans ces cas particulièrement vicieux, les exclus sont confinés dans l'absence ou l'invisibilité, par un processus mental de ceux qui excluent. A l'évidence, il se pose ici un problème épistémologique réel qui procède, en partie, de la grande difficulté à délimiter le phénomène de l'exclusion.

2.2 L'exclusion sociale aujourd'hui

2.2.1 Du contexte contemporain qui a popularisé l'expression : renouveau du concept et multiformité contemporaine

Plusieurs théories sociologiques du début du XX^e siècle, ainsi que la sociologie naissante posent donc le problème de l'exclusion, bien que très souvent en rapport avec d'autres approches telles que la sociologie de l'immigration ou celle de la déviance. Quant à l'exclusion sociale pour elle-même, certains soutiennent que la notion n'existe même pas dans les années 1960-1970, et qu'« on parle simplement de « retrait social »—notamment en France, une façon de désigner une pauvreté essentiellement économique, en voie de disparition du fait de la croissance économique et des institutions de protection sociale. »⁴⁴ A ce propos, Serge Paugam énonce dans *L'Exclusion. L'état des savoirs* que :

⁴⁴ <http://www.cnle.gouv.fr/Exclusion-sociale.html>

Ce serait au milieu des années soixante, en période de prospérité économique, que la notion d'exclusion fit son apparition en France. Elle désignait alors non pas le phénomène de dégradation du marché de l'emploi et d'affaiblissement des liens sociaux, mais plutôt une survivance visible et honteuse d'une population maintenue en marge du progrès économique et du partage des bénéfices (9).

Quels que soient les cas, l'expression, popularisée en France, peine à cette époque à se propager en raison du contexte, dominé par une pensée économique libérale et par le caractère marginal du phénomène de la pauvreté auquel elle renvoie. Ladite pensée considère la pauvreté comme un phénomène individuel et non social—et donc, les pauvres doivent travailler pour sortir de leur précarité. Néanmoins, une grande majorité de chercheurs avancent que le concept fut formulé pour la première fois, dans son acception contemporaine, en France, par René Lenoir⁴⁵, alors Secrétaire d'Etat à l'Action sociale, dans son ouvrage *Les Exclus, un Français sur dix*, paru en 1974. Ses observations et les conclusions de son enquête permettent une visibilité du phénomène qui touche, frappe et se propage tel un cancer, de manière insidieuse, et dont il faut rechercher l'origine « dans les principes mêmes du fonctionnement des sociétés modernes » (Paugam 10). Lenoir en parle comme d'une lèpre qui n'épargne ni classe sociale ni classe d'âge. L'exclu qu'il décrit, c'est, dans le sens courant, l'individu tenu à l'écart de quelque chose, c'est un groupe minoritaire au mode de vie particulier par rapport au reste de la société. Dans une interview accordée au journal *Libération* en 1995, l'ancien homme d'Etat clarifie le contenu de l'expression et resitue le contexte qui a mené à son émergence :

⁴⁵ Rappelons que René Lenoir n'est pas sociologue, plutôt un homme politique et un haut fonctionnaire, praticien du social.

Au début des années 70, j'ai mené des enquêtes de terrain, notamment sur l'aide sociale à l'enfance. Nous étions à la fin des «trente glorieuses», tout le monde commençait à accéder au confort et au bien-être. A l'exception de trois catégories. J'ai découvert des personnes âgées qui mangeaient du ron-ron pour chats, des handicapés physiques sans aucune ressource et les inadaptés sociaux, eux beaucoup plus hétérogènes.⁴⁶

La découverte d'une telle précarité est choquante à plusieurs niveaux : l'existence d'une catégorie de Français ne bénéficiant d'aucune couverture sociale et désormais référencés comme « problèmes sociaux » et, ce, dans un pays dont la tradition sociale, bien distincte des traditions libérales individualistes des sociétés anglo-saxonnes, met l'accent sur le lien social ; et aussi, le fait d'être dans un contexte de prospérité. Il s'agit donc de restaurer ce lien social et traquer le phénomène et ses pauvres.

De nombreuses définitions ont suivi cette première sortie de René Lenoir, et s'articulent avec constance autour dudit lien social. Il en ressort, d'après Katherine Duffy, que l'exclusion sociale est « the inability to participate effectively in economic, social, political and cultural life and in some characterisations alienation and distance from mainstream society » (33). De manière évidente, celle-ci est définie sur la base de critères qui couvrent l'être intégral. Pour Hilary Silver,

Social exclusion is usually defined as a dynamic process of progressive multidimensional rupturing of the 'social bond' at the individual and collective levels. By social bond, I mean the social relations, institutions, and imagined identities of belonging constituting social cohesion, integration, or solidarity. Social exclusion precludes full participation in the normatively prescribed activities of a given society and denies access to information, resources, sociability, recognition, and identity, eroding self-respect and reducing capabilities to achieve personal goals. (Silver 2007, 1)

⁴⁶ Interview de René Lenoir dans *Libération* : http://www.liberation.fr/evenement/1995/04/08/rene-lenoir-il-ne-suffit-pas-de-legiferer_130819

« Social bond », le lien social évoqué si cher à René Lenoir revient et occupe une place centrale autant dans la perception que les uns et les autres ont du concept de l'exclusion sociale que de la relation qui doit exister entre la structure centrale et ses membres. Ainsi qu'en disent Ravaud et Striker (2001), « The rupture of the social bond can take many forms: elimination, abandonment, segregation, assistance, marginalization, and discrimination » (490-512). Cependant, la notion de « lien social » demeure sujette aux paradigmes idéologiques. D'où une réponse sans cesse renouvelée à la question en France—avec ses « banlieues », lieux marginaux par rapport à la cité et sites avérés d'une exclusion économique renforcée par la mise à l'écart des points de vue spatial, politique et générationnel—où elle s'inscrit dans la pensée républicaine.

Depuis cette renaissance de l'expression qui, d'après Gerry Rodgers, « has become part of the political vocabulary in Europe. Like 'poverty' or 'unemployment' » (43), l'idée qu'elle illustre a été appliquée à des situations variées et sa charge sémantique s'est modifiée considérablement. Désignant à l'origine des groupes marginaux jugés inadaptés au progrès, l'exclusion sociale en est arrivée à englober les couches de la population considérées comme parfaitement adaptées à la société moderne mais victimes malgré elles de la conjoncture économique et de la crise de l'emploi. Au fil du temps, elle ne sert plus, selon Paugam, à « désigner un ou des groupes sociaux caractérisés par une exclusion de fait, mais surtout (...à) souligner l'existence de processus pouvant conduire à ces situations extrêmes » (Paugam 1996, 15). Au cours des trente dernières années, le concept a connu un engouement véritable⁴⁷ autant de la part

⁴⁷ Rodgers et al. (1995), Jordan (1996), de Haan (1997), Gore et Figueiredo (1997), Figueiredo et de Haan (1998), de Haan et Maxwell (1998) offrent des analyses encore plus perspicaces de l'histoire, des contenus et des implications du concept d'exclusion sociale.

des sociologues et politologues que des économistes et des législateurs ainsi que la prolifération d'une littérature de plus en plus importante sur le sujet. De surcroît, le terme est devenu un concept clé dans la réforme des politiques sociales intérieures en Europe et la restructuration économique, car pour atteindre l'objectif d'une société d'équité, il faut d'abord parvenir à « expliquer les phénomènes de rupture et de crise identitaire qui caractérisent le processus d'exclusion » (15).

Malgré la forte évolution que connaît la notion d'exclusion depuis sa remise au goût du jour, « elle reste encore relativement floue en dépit du sens précis que tentent de lui donner les institutions d'action sociale et certains chercheurs » (16). La plupart d'entre eux partagent d'ailleurs cet avis sur le caractère quasi-insaisissable de l'exclusion sociale, du fait de sa protéiformité, et conviennent avec Serge Paugam que celle-ci « s'est tellement banalisée que tout le monde y recourt pour caractériser diverses situations ou populations dont il est parfois bien difficile de saisir ce qu'elles ont de commun » (17).

Difficile définition donc de ce phénomène qui, du côté des pays européens, est unanimement désigné sous l'expression « exclusion » ou « exclusion sociale », alors qu'aux Etats-Unis, le système utilise plutôt des expressions telles que « marginalisation », « discrimination » ou « quart-monde » et, surtout, « underclass », en d'autres termes « sous-classe »).

Bien que la pauvreté soit désormais analysée de façon multidimensionnelle, l'exclusion sociale dépasse ce niveau et revêt un aspect institutionnel, légal, puisqu'il correspond à l'impossibilité de réaliser les droits sociaux de base que la loi garantit. Par conséquent, sont considérées comme victimes d'exclusion sociale les personnes en

situation précaire, qui peuvent à tout moment basculer définitivement dans l'assistanat ou la dépendance. Elles peuvent avoir été frappées par le chômage, la crise du travail ou la disparition de solidarités familiales et locales, bref par des situations qui installent une inadaptation psychosociale profonde et durable et l'incapacité de réintégrer la norme commune. Gerry Rodgers confirme cette idée dans *Social Exclusion: Rhetoric, Reality, Responses* lorsqu'elle énonce: « Social exclusion refers, in particular, to inability to enjoy social rights without help, suffering from low self-esteem, inadequacy in their capacity to meet their obligations, the risk of long-term relegation to the ranks of those on social benefits, and stigmatization » (43-44). Cet accollement progressif du concept d'exclusion sociale à d'autres, distincts de celui de pauvreté auquel il est étroitement lié à l'origine, combiné à l'évolution de la société et à une action sociale efficace, font que le phénomène s'est déplacé en s'ouvrant sur d'autres catégories, prenant une envergure dramatique. Des trois grands groupes de populations répertoriées auparavant (en France, le contexte qui a popularisé l'expression) comme exclues de ce qui est alors appelé la « société de confort »—c'est-à-dire les handicapés physiques et mentaux, les personnes âgées et les inadaptés sociaux⁴⁸, seule cette dernière catégorie est demeurée le groupe pour lequel les réformes n'ont rien pu accomplir. Et ce, du fait de la complexité de leur situation et du caractère chaque jour plus complexe de la catégorie réunie sous ce label et des différentes formes, parfois non répertoriées, qu'emprunte l'exclusion.

⁴⁸ La catégorie des inadaptés sociaux regroupe les drogués, les délinquants, les enfants victimes d'abus, les personnes asociales ou suicidaires. A cette liste, Hilary Silver ajoute des « mentally and physically handicapped, suicidal people, aged invalids, abused children, substance abusers, delinquents, single parents, multi-problem households, marginal, asocial persons, and other social 'misfits » (*Social Exclusion: Rhetoric, Reality, Responses*, Chapitre 3, p.63).

2.2.2 Critique littéraire et sciences humaines : variations autour de l'exclusion

Quand on fait référence aujourd'hui à l'exclusion dans une acception globale, le référent qui, spontanément, surgit à l'esprit est la pauvreté et tout ce qui s'articule autour, du salariat au logement, en passant par l'éducation. Perspective d'économistes en même temps que de sociologues, elle découle d'une situation de crise économique et culturelle dans le monde occidental. Pourtant, l'exclusion fait aussi l'objet d'études en littérature et dans les autres sciences humaines. Malgré le peu de travaux repéré dans ces domaines, il n'y a pas de doute que les pauvres, les délinquants, déviants et marginaux de toutes sortes constituent des catégories particulières auxquelles les écrivains francophones s'intéressent depuis bien longtemps.⁴⁹ Il s'agit aussi de groupes auxquels certains d'entre eux ont appartenu—par choix ou du fait d'une personnalité sombre qui les a confinés dans un exil intérieur⁵⁰. Les poètes ne considèrent-ils pas des exilés comme l'illustre la posture de Victor Hugo, le symbole du 'poète exilé', et ainsi que le rappellent Flaubert et Baudelaire ?⁵¹

⁴⁹ Par exemple, exemple, voici quelques titres parmi d'autres tirés de la bibliothèque francophone : *Une Saison dans la vie d'Emmanuel* (1966) de la Québécoise Marie-Claire Blais, *Lettres à une Noire/récit antillais* (1978) et *Le Temps des madras* (1989) de la Martiniquaise Françoise Ega, *Ces fruits si doux de l'arbre à pain* (1987) du Congolais Tchikaya U Tam'si, *Le Baobab fou* (1984) et *Cendres et Braises* (1994) de la Sénégalaise Ken Bugul, et *Timimoun* (1994) de l'Algérien Rachid Boujedra.

⁵⁰ Je me limiterai ici au cas de Gustave Flaubert. Dans un article du dossier du *Magazine littéraire* N° 334 consacré aux exclus, et intitulé « Flaubert : l'exclusivisme sombre », Pierre-Marc de Biasi se penche sur le cas de l'auteur de *Madame Bovary* dont il dit qu'il « avait conçu très tôt une aversion presque physique pour toute idée de réussite ou d'intégration sociale. L'obsession bourgeoise de « faire son chemin » lui (paraissait) « vide et pitoyable » et l'ambition », bonne « pour la canaille ». » (56) De Biasi conclut à propos de l'exclusion dans *Madame Bovary* que ce phénomène traverse le roman de part en part, « à commencer par les premiers mots du récit » (58) qui illustrent déjà une séparation entre la figure solitaire du nouveau venu, paysan inculte ne sachant pas lire, et les autres.

⁵¹ Hugo s'exile après le coup d'Etat de 1851. Désabusé face au peu d'honneurs qu'on fait aux gens de Lettres, Gustave Flaubert écrit dans une de ses lettres à Louise Colet (1853): « Admirable époque (...) où l'on exile les poètes » (*Correspondance* 2, 68), « amants du Beau, nous sommes tous des bannis » (*OEuvres complètes et Annexes*, 5321). L'idée de l'exil et de l'exclusion sociale est aussi présente chez Charles Baudelaire dans le poème « L'Albatros » (1859) où, dans le dernier quatrain, il conclut : « Exilé sur le sol au milieu des huées, Ses ailes de géant l'empêchent de marcher » (v.15-16).

L'approche de l'exclusion l'est ici à partir d'une multiplicité de perspectives qui tiennent compte de plusieurs variables : événements historiques, données économiques, idéologies, pratiques culturelles et environnement géographique, tout cela, dans une saisie dialectique des rapports spatio-temporels. Une telle approche de la notion par ces autres disciplines, se veut un reflet des sociétés singulières qui la produisent et d'où elle émerge. Autant l'exclusion suppose l'interdiction à quelqu'un d'accéder en un lieu ou à une position et le procédé par lequel quelqu'un est tenu à l'écart, autant il est la situation de cette personne. Et qu'on ne s'y trompe pas, l'accolement de l'épithète « sociale » ne l'est pas pour limiter l'exclusion à quelque recoin particulier de la société. Les variations observées autour du concept montrent qu'elle imprègne tous les aspects de l'« état de vie collective; (du) mode d'existence caractérisé par la vie en groupe; (du) milieu dans lequel se développent la culture et la civilisation »⁵². La mise à l'écart de la *polis*—donnée autant sociale que spatiale—peut signifier l'éloignement d'un centre de décision et de privilèges, d'un lieu de normes établies et de règles prescrites, et donc qu'entre les exclus et le centre de l'exclusion, il existe une distance qui, selon Susan Finding, « peut se mesurer en gradations concentriques de cercles successifs, une figure déjà construite par Dante pour décrire l'Enfer dans *La Divine comédie* » (2). Cette conception de l'exclusion sociale délimite clairement les espaces virtuels ou réels et renforce l'idée de centre et d'axe décentré.

Un regard sur des études de cas particuliers et des lectures de l'exclusion par ailleurs peu nombreuses en sciences humaines, démontre une certaine prédilection pour l'approche macro-historique de l'exclusion en histoire mais aussi en littérature.

⁵² Définition du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales à l'adresse <http://www.cnrtl.fr/definition/soci%C3%A9te>

Figures de l'exclu, ouvrage collectif publié au terme d'un colloque international de littérature comparée à Saint-Etienne explore l'exclusion dans une perspective comparatiste et revisite « les mythes bibliques (qui) inaugurent une longue liste de vagabonds, apatrides, maudits de toutes sortes » (Sessa, dir. 4e de couverture) qui hantent les littératures européennes, américaines, africaines, etc. Ce faisant, certaines communications dévoilent de nouveaux profils d'exclus issus de l'exil politique ou économique, et de la nouvelle configuration géopolitique, sociale et économique du monde. Par la démarche des critiques, toutes ces figures—dont les 'Hispaniques du barrio' et les 'Noirs des grandes métropoles occidentales'—« trouvent une existence littéraire par le biais de la création poétique » (4e de couverture). De même, de par l'acte de création de ces figures marginales ou de restitution de leur visibilité dans lequel il s'investit, le poète ou l'écrivain se retrouve dans une position exceptionnelle d'élus et de visionnaire qui le place en même temps dans une situation d'exclu.

C'est dans une perspective semblable que les chercheurs du groupe d'études *Mémoire(s), identité(s), marginalité(s) dans le monde occidental contemporain*⁵³ font un inventaire édifiant des exclus dans *Figures de l'exclusion et de l'exil*, leur ouvrage collectif publié en ligne. L'exclusion y est passée au crible dans des communications regroupées autour de l'exclusion institutionnelle, l'exil et les représentations culturelles de l'exclusion. Groupage a priori banal, il n'en éclaire pas moins sur les complexités de l'exclusion qui est politique, économique, sociale, culturelle, toutes,

⁵³ Le MIMMOC (Mémoire, Identité(s), Marginalité(s) dans le Monde Occidental Contemporain) regroupe des chercheurs en civilisation de l'UFR des Lettres et Langues de l'Université de Poitiers qui travaillent sur la mémoire, l'identité et la marginalité dans les aires culturelles des langues allemande, anglaise, espagnole, italienne, russe et slave. *Figures de l'exclusion et de l'exil* est le troisième volume de leur publication en ligne intitulée Cahiers du MIMMOC.

des formes qui se croisent et se multiplient chez l'exclu(e). L'exclusion y est également géographique, et, pour diverses raisons, contient et limite des groupes particuliers à la périphérie ou dans une marge stigmatisante, à l'instar des ghettos ou des banlieues, sites d'exclusion que Loïc Wacquant explore dans *Parias Urbains* et qui marquent les habitants d'un signe d'opprobre et d'indignité. S'ajoutent aussi le provincialisme, qui suggère une exclusion à plusieurs niveaux ; l'exclusion des femmes de l'univers masculin, le rejet de l'étranger, celui des identités particulières, de l'être différent sur la base de critères toujours renouvelés—compte tenu de la relativité historique des normes. L'un des aspects importants que Finding relève à propos de ces identités atypiques c'est leur « excentrement » non seulement du centre des privilèges, mais aussi, de façon volontaire, du centre du conformisme. Il arrive, dans certains cas, que des éléments d'un groupe s'excentrent volontairement, telle Ayané, le personnage principal de *L'Intérieur de la nuit* de Léonora Miano, refusant de se conformer. S'excentrer devient un acte volontaire que pose celui ou celle qui s'exclut, dans un mouvement permettant d'exprimer une manière d'être, de penser et de faire distincte de celle du groupe. En considérant cette position particulière, s'excentrer suggère aussi l'excentricité, observable autant dans les comportements que dans les choix vestimentaires. L'écart est valorisé et dénote « L'affirmation à contre-courant par une volonté de se démarquer, de se différencier ou de se distinguer du groupe majoritaire, hégémonique, (elle) est courante, dans les milieux artistiques en particulier » (Finding 1). C'est le fait de certaines sous-cultures qu'André Gueslin évoque dans son introduction à l'ouvrage collectif *Les Exclus en Europe* :

A une époque—les années 1970—où le phénomène hippy ou beatnik ébranlait la société occidentale, on insistait sur la dimension volontaire de la marginalité. Par marginaux, on entend des populations se situant en-deçà de la ligne imaginaire de

fracture sociale. Ils sont encore partie prenante du contrat social, même s'ils participent à de formes évidentes de transgression. (18)

L'ouvrage *Les Exclus en Europe* s'intéresse à la question de l'exclusion au XIXe siècle et rassemble des études du phénomène dans une perspective orientée pour une grande part vers l'histoire (la plupart des contributeurs sont des historiens). Les contributions rassemblent les discours et les représentations de l'exclusion (les mots et les maux de la précarité et de l'exclusion sont au centre des débats), les normes, la pauvreté, et aussi le glissement rapide qui mène souvent de l'assistance à l'internement, l'enfermement ou l'isolement, ces structures que Foucault identifie dans *Histoire de la folie* et qui traduisent le caractère institutionnalisé de l'exclusion par le cadre spatial des asiles et des prisons qui maintiennent dans une distance indiscutable.

Bien qu'ils n'abordent pas directement la question de l'exclusion, les outils conceptuels de Foucault me permettent au chapitre suivant d'établir des parallèles du point de vue cadre spatio-social des œuvres de mon corpus, mais aussi d'en étendre l'usage pour une approche structurelle des cadres de vie des sociétés des textes étudiés et de leur rapport à leurs Etats. Sa classification en structures permet de dévoiler, en les contextualisant et en les compliquant, les structures, formes et trajectoires pétries de paradoxes et d'insaisissabilité (d'opacité) que l'exclusion revêt dans un contexte postcolonial de ruralité maintenue et d'espaces urbains taudifiés.

3. Logiques de l'exclusion sociale en contexte de post-colonies

3.1 Repenser le concept à la lumière du contexte socioculturel

De prime abord, il est pertinent de souligner que, tel qu'il est décrit par cette importante littérature, le phénomène de l'exclusion ne s'intéresse principalement qu'aux sociétés occidentales, développées, d'où son analyse émerge, et les tentatives observées

pour analyser les sociétés du monde en développement sous le mode théorique de l'exclusion sociale demeurent elles aussi axées autour des questions de pauvreté et de tout ce qui y est relatif, c'est-à-dire l'accès aux droits citoyens de base, à l'habitat, à l'emploi, etc. Pourtant, ainsi que le démontrent les explorations du phénomène par les sciences humaines, être exclu ne se limite pas à cette dimension « citoyenne » de l'être au monde des personnes, au seul fait que celles-ci sont membres de la *polis*, à des actions motivées par des considérations purement légales ou par le projet d'établir ou de restaurer un lien social brisé. Hormis les facteurs économiques et politiques de mesure de la pauvreté, il existe d'autres paramètres qui apportent un éclairage intime sur les questions d'exclusion à l'intérieur de sociétés données. Formes d'exclusion qui émanent d'unités sociales minimales, certes—sans doute succédanés des problèmes économiques pour les analystes qui préfèrent des échelles plus grandes, elles n'en représentent pas moins des menaces pour l'épanouissement de l'individu et de la communauté, éléments clés autour desquels se développe une société. La prise en compte du contexte dans l'examen rigoureux ou en corrélation avec d'autres approches (micro-histoire, géographie urbaine, psychologie sociale, physiologie, lectures postcoloniales, subalterne et féministe) de la notion d'exclusion sociale, et tel qu'il se manifeste dans les textes de notre étude, permet de mettre en lumière ces aspects inconnus, peu considérés ou marginalisés du phénomène (les origines, l'ignorance, l'arriération et les traditions, parmi d'autres).

Une question s'impose: l'exclusion obéit-elle à des logiques spécifiques, selon que l'on est dans un contexte développé ou en développement ? En d'autres termes, existe-t-il des formes singulières qui sont caractéristiques des post-colonies, et plus précisément de post-colonies embarquées de force dans la globalisation ?

L'intérêt pour cette notion et ses catégories diffère dans le présent travail en raison du fait que celui-ci explore les formes d'exclusion sociale dans les pays en développement, ses manifestations sociales et spatiales et le rôle de l'espace dans les stratégies littéraires (politiques) empruntées pour les aborder. J'y déplace la notion d'exclusion sociale vers un contexte économiquement et socialement moins favorisé, pour analyser des sociétés qui sont loin d'avoir atteint un degré de bien-être social avoisinant celui de celles qui, au départ, s'intéressent à la question. Dans le cas ponctuel de ces sociétés qui se cherchent toujours, il s'agit entre autres du Cameroun qui accède officiellement à l'Initiative Pays Pauvres Très Endettés de la Banque Mondiale en 2006 et d'Haïti, considéré comme le pays le plus pauvre de l'Hémisphère Nord, et d'après mon projet, de microphénomènes qui, de par leur caractère apparemment insignifiant, restent ignorés parce qu'inclassables. Dès lors, de nombreuses questions émergent qui disent les multiples différences entre les cadres de la vaste recherche en théories et applications de l'exclusion sociale et le contexte post-colonial et fictionnel de son usage présent, caractérisé par son état de non avancement et les formes d'exclusion singulières dont il est le terreau. Malgré cette opposition de fond qui impose dès le départ de repenser le cadre conceptuel, de reformuler la démarche initiale pour explorer les textes sélectionnés selon cette perspective, je m'approprie le concept d'exclusion sociale et l'adapte à l'objet de mon étude sur la base de paramètres inhérents à l'espace étudié. De ce fait, je m'allie à la position du sociologue Serge Paugam qui plaide pour le caractère opératoire du concept d'exclusion sociale, et m'accorde également avec Éric Fassin pour qui :

Les mots ne font pas que dévoiler une réalité, préexistant à toute construction culturelle, qui attendrait seulement d'être nommée. Les mots agissent en retour

sur la réalité qu'ils transforment. La culture, ce ne sont pas des mots différents appliqués à des réalités identiques ; inextricablement liés, les mots et les choses sont ensemble définis culturellement. (99-112)

Le regroupement sous le couvert de l'exclusion—en dépit du procès de pauvreté⁵⁴ qui est fait au terme—l'est non seulement par opposition au fractionnement que suggère une approche puriste du concept, mais principalement parce qu'il permet une visibilité qui, autrement dit, ne serait pas. Durkheim caractérise le terme exclusion de « vulgaire » (18) et estime qu'il devrait continuer de s'appliquer s'il constitue un « indicateur » d'un ensemble de phénomènes réunissant des caractères communs. Il ajoute aussi que « si l'écart est trop considérable, si la notion commune confond une pluralité de notions distinctes, la création de termes nouveaux s'impose » (18). De par l'opposition fondamentale qui sous-tend mon projet, il est clair que je fais fi de cette logomachie—que je considère distractive—pour me focaliser sur l'essentiel, à savoir : donner un visage familier et commun à ces microphénomènes « orphelins » que l'éclatement incessant disperse, marginalise ou confine dans le banal, l'innommé et le particularisme.

3.2 Modalités contextuelles de l'exclusion : degrés, formes et manifestations

L'expérience contemporaine de l'exclusion en fait une notion de plus en plus polysémique et à considérer au-delà de son caractère physique et au-delà de l'histoire. Le monde d'aujourd'hui se pense autour de l'exclusion—notamment autour des grandes catégories que sont la race, la classe, le sexe, la religion, la citoyenneté, le logement, l'emploi, la santé, la scolarité..., si bien que, de prime abord, celle-ci suggère une mise à l'écart de la sphère économique et une appréciation des individus sur la base de ces facteurs. Il n'y a pas de doute que les espaces des romans étudiés—par exemple, le Mboasu, ce pays

⁵⁴ Certains caractérisent le terme d'exclusion de « pauvres mots »—expression qui vient de Bachelard—et soutiennent que ce sont des extensions abusives des images familières, qui prétendent fonctionner comme concepts scientifiques et font grand tort à l'analyse.

fictif d’Afrique centrale de *L’Intérieur de la nuit* et *Contours du jour qui vient*, ou l’Haïti tout aussi imaginaire du *Cri de l’oiseau rouge*—sont assurément des scènes d’une urbanisation en échec, d’une ruralité fruste ou d’une explosion de petits métiers relevant de l’informel et de la survie. Ils s’illustrent assurément comme des univers où les Etats ont jeté l’éponge ou, depuis longtemps, tourné le dos à la partie de la population confinée dans les marges de l’espace national et de l’emploi. Malgré ce fait, il n’est pas toujours question de pauvreté et de cet aspect pécuniaire de la vie sociale dans le projet que j’élabore. Bien que je n’évacue pas les données économiques de mon analyse, et que, parfois, elles forment la partie visible d’un malaise plus profond dans les textes, elles n’en constituent pas pour autant l’axe focal de ce travail. Tout en respectant la rhétorique en usage dans les assemblées de Sciences Sociales et le monde des Lettres qui privilégient les paramètres évoqués précédemment pour mesurer l’exclusion, j’utilise le concept d’« exclusion sociale » pour signifier de nombreux phénomènes dont le groupage sous cette égide est mon propre fait.

Il s’agit d’abord du rejet d’un individu ou d’un groupe par un autre individu ou un groupe par l’abus verbal ou physique, comme du fait vraisemblablement négligeable de ne pas faire attention à l’Autre, de l’ignorer—ce qui, parfois prend une ampleur dramatique dans les sociétés traditionnelles hiérarchisées. L’exclusion se manifeste dans ces cas par la limitation d’accès à un espace et son investissement, en raison des origines, de la non-appartenance au groupe, mais aussi du caractère d’étranger. Le contexte de mes romans démontre une exacerbation de cette étrangeté, du caractère « venu d’ailleurs, » et n’appartenant pas qui traduit autant l’extériorité d’origine au groupe que la différence physique ou intellectuelle—supposée ou avérée. Ayané, la petite Victoire et les Tutsis de Nyamata, respectivement, en font l’expérience dans leurs parcours. Dans le cas d’Ayané, sa non-appartenance découle en grande partie de sa filiation et de ses origines. Elle est « fille de

l'étrangère » du simple fait que sa mère est issue d'un bourg différent. Quant aux Tutsis, ils sont victimes du type de manipulation humaine qui engendre des catastrophes à une échelle inimaginée. Le colonisateur, d'abord allemand, leur ayant fantasmé une lignée pharaonique ou descendant d'une tribu d'Israël, restructure les rapports existant entre ces éleveurs et les Hutus cultivateurs sur une base à connotation subordonnante mal vécue par ces derniers qui, une fois au pouvoir, commencent la saison d'une décimation minutieuse.

Pourtant, aucune des sociétés représentées par Miano et Mukasonga ne subit ni les affres des différences raciales ni celles d'une stratification sociale pouvant aboutir à la lutte des classes. Le Mboasu de *L'Intérieur de la nuit*, où ces formes particulières de l'exclusion se manifestent avec acuité, est un pays d'Afrique centrale à population entièrement négroïde, ainsi que l'est ce groupe humain repoussé dans les confins d'une savane rwandaise hostile. Les discriminations y sont d'ordre clanique et ethnique. Ayané y sera victime de stigmatisation et de ségrégation et condamnée au bannissement par des gens qui, comme elle, sont des Ekus, clan auquel elle appartient par son père. D'intra-ethnique dans *L'Intérieur de la nuit*, la discrimination devient inter-ethnique dans *Inyenzi ou les cafards* et est un prélude au génocide de 1994. Aussi discriminée qu'Ayané de ou les déplacés Tutsi, la jeune Victoire, du roman éponyme, *Victoire, les saveurs et les mots*, est une enfant de père inconnu « au teint blafard » qui survit à sa génitrice morte en couches. De ce fait, elle portera sur elle autant les péchés non expiés de sa mère que son goût de survivre et son étrangeté.

D'autres données obsédantes viennent s'ajouter aux facteurs déjà défavorablement utilisés pour exclure ces personnages. Dissimulés sous une apparence anodine, ils finissent en général par signifier plus que ce qu'ils paraissent. Ainsi en est-il de l'illettrisme qui, en même temps qu'il exclut de la sphère de la parole, isole dans celle de l'ignorance et de l'obscurantisme ou prive d'empathie à l'égard des malades dont on ne comprend pas les

maux. C'est le cas de Victoire et des Ekus chez qui il se manifeste par l'envie dont Girard explique les mécanismes dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961)⁵⁵. Dans *L'Intérieur de la nuit*, la conséquence la plus frappante est le ressentiment et la bulle d'isolement que le clan crée autour de la famille d'Ayané, le personnage narrateur : la relation privilégiée qui unit les parents d'Ayané dérange dans cette société où le rôle de l'homme exclut les travaux domestiques tels que la corvée d'eau et où la femme est interdite d'activités jugées oisives et en inadéquation avec les pratiques sociales et agraires auxquelles le clan se livre depuis des temps immémoriaux. A l'illettrisme et ses corollaires s'ajoute son contraire, l'instruction—et l'ouverture d'esprit qu'elle induit, qui constitue un frein à l'inclusion d'Ayané par les « siens » qui voient en elle le rappel de leur échec.

A ces facteurs d'exclusion apparemment anodins s'ajoutent plusieurs autres, de même nature, qui, subtilement, confinent aussi les individus dans les marges. Dans ce groupe se rangent des catégories telles que le non accès à la connaissance et aux droits les plus élémentaires (l'éducation, l'accès aux biens publics...) qui laissent des stries profondes sur les communautés et les êtres. Le village des Ekus dans *L'Intérieur de la nuit* est ainsi victime d'une configuration géographique isolante qui en a fait une terre oubliée de l'Etat du Mboasu dont il ne reçoit rien—et, par conséquent, reste confiné dans l'obscurantisme, semblablement à la bourgade de La Treille où s'accumulent les familles de descendants d'esclaves dont est issue Victoire. Il en est de même de Nyamata, le bled perdu où sont reclus les Tutsis d'*Inyenzi et les cafards*.

⁵⁵ Dans l'hypothèse de Girard, le mécanisme du désir humain se fait non pas librement selon une trajectoire linéaire (sujet→objet), mais selon un schéma triangulaire provenant de l'imitation du désir d'un autre (sujet→modèle→objet) qui fait de ce désir un désir médié. Plus simplement, c'est parce que mon modèle (avoué ou non) désire un objet (qui peut être toute chose dont l'autre semble pourvu/qu'il ou elle possède et qui me fait défaut) que je me commence à désirer cet objet, qui n'a de valeur que parce que désiré par l'autre.

Explorant le phénomène dans quelques-uns de ses romans⁵⁶, l'écrivaine et universitaire Lucette Desvignes confirme cette réalité somme toute banale :

Le mécanisme de l'exclusion se déclenche à partir des mobiles traditionnels : la méfiance de l'étranger, l'intolérance de ses idées et tout aussi de ses mérites, la peur que par ses façons de faire (ici essentiellement son instruction et son désir de la faire partager) il ne mette en péril le biotope local (l'équilibre) qui est ignorance, misère, obscurantisme. (376)

A ce point de ma réflexion, l'intérêt pour le concept d'exclusion concerne particulièrement ce moment de rupture de la relation, du lien entre l'individu et l'unité sociale qu'est sa communauté ou sa famille, le moment auquel son équilibre et son bien-être psychologiques sont mis en danger ou à rude épreuve à cause de facteurs a priori difficiles à appréhender. Considérés à partir d'une logique rationnelle de causalité, des facteurs comme les conséquences de l'illettrisme ou de l'obscurantisme dont je fais mention dans mon analyse tirent assurément leur origine de l'exclusion de la sphère du développement économique. Par exemple, j'avance qu'il y a causalité entre le manque d'instruction des Ekus et le degré d'arriération de leur communauté, ou les comportements qu'ils affichent à l'égard d'Ayané. Néanmoins, aussi pertinente que cette perspective soit, je suggère de ne pas limiter l'absence de rayonnement culturel à une donnée économiquement mesurable. En opérant des rapprochements entre les obstacles créés par les points de départ de l'exclusion—à l'échelle personnelle—présentés dans les romans que j'étudie, il apparaît que l'ignorance, l'arriération, l'enfermement dans des systèmes de pensée et de savoir particuliers et limités sans ouverture à d'autres alternatives ni remises en question contribuent de manière dramatique à la mise en place

⁵⁶ J'en limite le nombre aux trois tomes de la saga *Les Mains nues* publiés aux éditions Mazarine, à savoir *Les Nœuds d'argile* (1985), *Le Grain du chanvre* (1985), *Le Livre de juste* (1986).

de situations d'exclusion qui se révèlent d'autant plus tragiques qu'elles sont insidieuses et difficiles à cerner de prime abord.

Au regard de cet état des savoirs, il est clair que l'exclusion est une question qui interpelle la recherche, et dont l'actualité dérive des modalités nombreuses, complexes et controversées par lesquelles elle se manifeste, et dans celles qu'empruntent les structures qui en favorisent la mise en place. Sa tradition suit un parcours qui remonte à des temps lointains et qui est traçable autant dans l'histoire de peuples anciens ou des premiers habitants de la terre que dans des textes aussi anciens que les Ecritures ou d'autres ouvrages rapportant les expériences humaines ou, simplement, les époques de la vie. Les divisions sociales en castes et classes sociales qui excluent les uns et ostracisent les autres ne sont plus une révélation, et les esclaves, exemples d'exclus par excellence, portent en eux la marque de cette déchéance qui, plus qu'un statut, les identifie et les détermine a priori dans tous les aspects de la vie, de l'espace qu'ils occupent à celui qu'ils ne rêvent pas d'occuper. Cette catégorie est complétée par celle des malades—que leur handicap ou leur maladie relègue aussi à la périphérie de l'espace habitable, les sorciers et sorcières—réputés et craints, et aussi celle des pauvres que leur dénuement ou leur peu de possessions stigmatise et met à l'écart avec les catégories citées précédemment. Le passage en revue de quelques modalités conceptuelles de l'exclusion démontre que toutes ces catégories sont aussi repérables dans les romans étudiés, où les équivalences suivantes sont permises entre, par exemple, Victoire et la sorcière, Musango et les nombreux malades persécutés et rejetés des Evangiles.

CHAPITRE III

ESPACES DIVISÉS, ESPACES DE DÉNI : LA TERRITORIALITÉ EN POST-COLONIE

1. Villes et campagnes postcoloniales : territoires d'exclusion ou exclusion du territoire ?

Je propose dans ce chapitre une approche spatiale et structurelle de l'exclusion sociale en post-colonie. Marque profonde et multiforme de dysfonctionnement de la société, l'exclusion se caractérise par des processus à caractère temporel, social, mais aussi spatial dont la théorisation engage plusieurs champs de recherche, langages et rhétoriques. Sur ce dernier point, relevons que l'espace⁵⁷ représente l'une des données majeures par laquelle l'exclusion se manifeste brutalement, en tout lieu, sur le plan physique ; d'où l'incitation à discuter de la problématique des rapports entre les processus sociaux et spatiaux de ségrégation et à entrer dans la complexité des relations exclusion/territoire ou espace. Partant du postulat d'une interdépendance entre ces deux notions—l'espace et l'exclusion, je les mets en relation pour interroger les rapports entre les spécificités, multiples, des espaces géographiques traditionnels que sont les villes et

⁵⁷ Il est certain que les termes d'espace, territoire, localité, milieu reviennent dans ce chapitre pour signifier une même réalité, celle d'un cadre physique, tangible. J'utiliserai ces termes indifféremment, sans rentrer dans les polémiques d'école ou d'idéologie. La question de ce que l'on entend par espace ou territoire en rapport avec l'exclusion va toujours se poser, terme qui, « tout comme celui d'exclusion, (est) une construction sociale, historiquement ancrée dans le droit public » (Alliès, 1980, pour la France). Arguant de la dangerosité du terme « territoire » dont elle estime que la polysémie favorise la confusion et l'amalgame, Catherine Rhein propose de le remplacer par « des termes, plus précis et plus efficaces, de *locality*, *area*, *space*, chacun désignant une dimension, une échelle différente de l'espace géographique » (Rhein, p.8) Selon elle, le terme « peut être pris dans un sens très réifié, celui de l'espace —urbain, rural— délimité, circonscrit. Il peut aussi être compris comme espace délimité et géré ou administré, enfin il peut s'entendre comme synonyme de communauté définie comme l'ensemble des personnes, des ménages vivant sur un territoire donné. » (p.8) Catherine Rhein, « Territoire et exclusion : des mots de l'Etat-providence et des maux de la société civile », *Cybergeo : European Journal of Geography* [En ligne], Débats, Exclusion, régression...la question des femmes, document 34, mis en ligne le 24 octobre 1997, consulté le 28 mars 2015. URL : <http://cybergeo.revues.org/5439> ; DOI : 10.4000/cybergeo.5439

les campagnes de l'univers postcolonial, et les identités sociales (structures) des personnes qui en résultent. Focalisées particulièrement sur le périmètre urbain et son intérieur, la plupart des études considèrent des indicateurs génériques telles que la race, l'appartenance ethnique, le statut social ou légal, etc., dont le rapport est évident avec le milieu ciblé—ici la grande ville occidentale, son centre et sa périphérie. Cette attention particulière a vu se développer de nombreux courants de recherche dont l'« écologie urbaine » qui, selon la chercheuse Nicole Mathieu :

a proposé de distinguer des espaces urbains, des quartiers, dont l'identification repose essentiellement sur le caractère dominant de leur population, d'où les dénominations comme quartiers (de) riches, quartiers (de) pauvres, quartiers ethniques (italiens, asiatiques, noirs etc.) ... L'hypothèse théorique commune à ces recherches (est/étant) qu'il y a corrélation entre marginalité sociale et marginalité. (« Pour une nouvelle approche spatiale de l'exclusion sociale » 3)

Sans vouloir rentrer dans les débats croisés entre les différentes disciplines, je m'interroge néanmoins sur le traitement particulièrement articulé autour de l'intra-urbain qui est fait de l'exclusion, de la ségrégation ou du rejet—alors que ces phénomènes ne sont pas propres aux seules villes. Comme Mathieu, qui l'explique dans « Pour une nouvelle approche spatiale de l'exclusion sociale, » je considère qu'entrer dans cette question par l'espace rural permet de « 'découvrir' des phénomènes d'excès par nature plus diffus et dont la lisibilité est plus difficile » (Mathieu 22) et un regard sur des processus d'exclusion méconnus et disqualifiés parce que peu pertinents à une échelle plus large.

Dans ce même article dans lequel elle explore la mise à jour de l'effet spatial dans les processus de l'exclusion, Nicole Mathieu affirme:

À partir de la connaissance des types d'espaces ruraux, qu'ils soient définis comme des types structurels (espaces ruraux périurbains, espaces ruraux à fonction agricole, industrielle ou touristique dominante, espaces ruraux de faible

densité...) ou par rapport à des risques de rupture (espaces ruraux fragiles ou très fragiles, espaces stables, espaces émergents...), on peut faire l'hypothèse que les transformations du territoire entraînent l'exclusion d'individus et de groupes (18).

Cependant, au-delà de la marginalisation banale qu'impliquent la ségrégation socio-spatiale, la coupure avec le reste de la société et le caractère privatif et punitif qu'implique une telle situation, l'espace comme site d'exclusion ne peut plus simplement être vu comme lieu inerte de la mise à l'écart. Ainsi que le souligne encore Mathieu, le territoire, quel qu'il soit, « ne doit pas être posé en *a priori*, à l'amont de l'identification du mécanisme de l'exclusion. Il nous paraît important de faire l'hypothèse qu'il s'agit bien d'un facteur actif, (...) dont il convient de *découvrir* l'importance et la spécificité par le travail de recherche lui-même » (16). Dès lors, il faut voir l'espace au-delà de sa nature référentielle. La ville et le village ne sont pas que des lieux de narration car, non seulement véhiculent-ils des contenus culturels et civilisationnels, ils produisent aussi—en tant qu'espaces actifs—des modes de pensée et des phénomènes sociaux de par leur topographie, leur structure sociale et humaine. De ce fait, j'argue de la nécessité d'une autre approche de l'exclusion en relation avec l'espace et j'avance que : en plus de sa nature multidimensionnelle, des transformations qu'il subit et des rôles qu'on lui assigne, le cadre spatial des romans de Miano, Mukasonga, Danticat ou encore Condé fonctionne comme un appareil répressif d'Etat (Althusser), un instrument mis en place ou entretenu—à dessein ou non—qui répercute une exclusion plutôt structurelle des individus et des groupes. Ainsi, comment villes et campagnes, dans leur dimension topographique, brouillent ou enrichissent-elles les processus de l'exclusion dans le contexte de ces romans, d'un point de vue spatio-structurel ? Urbanité et ruralité n'y sont-elles que de simples constructions qui, avec perversité, masquent les structures

d'exclusion à l'oeuvre ? De prime abord, explorons le traitement qui est fait de l'exclusion sociale, du point de vue spatial, dans quelques textes représentatifs des littératures caribéennes et subsahariennes depuis les années 1950.

1.1 Villes et campagnes post-coloniales: La représentation socio-spatiale de l'exclusion à l'épreuve du temps dans la littérature francophone

Dans l'approche traditionnelle de l'espace socialisé en post-colonie, deux configurations spatiales traditionnelles constituent l'univers postcolonial de ces romans : la ville et la campagne. La première, symbole avéré du projet colonial⁵⁸ avec ses institutions étatiques et services administratifs, se veut en principe développée et moderne; quant à la seconde, arrière-pays à la nature fruste, elle se démarque par son aspect essentiellement agricole, son éloignement des centres urbains, son enclavement et des manques de toutes sortes. Pendant longtemps, la campagne, encore appelée village ou arrière-pays est présentée par quelques textes littéraires d'Afrique subsaharienne et des Caraïbes francophones des années 80 comme un endroit où l'on vit en étroite communauté. Petit et clos, c'est un microcosme parfait où tout abonde, entraide, conciliation et cohésion (Coussy 2000). Malgré les manques très rarement mis en perspective qui la caractérisent, des descriptions édéniques de la ruralité abondent, que renforce l'image de havre de paix, de simplicité, de symbiose, d'hospitalité et de régénérescence répercutée par des personnages citadins désabusés et à la recherche d'un refuge. Il est vrai que l'exemple des mésaventures d'Ekoum, l'honnête planteur de *Ville cruelle* d'Eza Boto (Mongo Beti), venu simplement à la ville pour y écouler sa récolte de cacao⁵⁹ mais y perd tout—de ses possessions à ses

⁵⁸ Le projet colonial est essentiellement un projet d'urbanisation.

⁵⁹ Culture de rente introduite par l'ordre colonial belge dans le cadre des programmes de paysannat rural.

projets et illusions, réussit à accentuer l'image négative des milieux urbains. Pour eux, les rigueurs de la vie rurale constituent une sinécure, comparées à l'hostilité de la ville. Il ne faut pourtant pas se leurrer face à cette idéalisation facile, semble rappeler la lecture d'*Inyenzi ou les cafards* de Scholastique Mukasonga.

Dans sa postface à ce roman rwandais qui documente la marche progressive vers le génocide de 1994, Boniface Mongo-Mboussa observe que « le récit glisse parfois vers le merveilleux, quand l'auteur évoque la majestueuse traversée du village par un troupeau d'éléphants à la recherche de sa pitance, ou encore les visites nocturnes des léopards rôdant à la tombée de la nuit autour des cases » (162), décrivant ainsi « une certaine Afrique où la faune, la flore et l'homme semblaient cohabiter dans une relative sérénité » (162). Considérée singulièrement, il n'est pas surprenant que la représentation idyllique de ce Rwanda rural précolonial et des premières années suivant l'indépendance en 1959 suggère autre chose que les deux saisons de massacres de 1963 et 1994 à venir. Pourtant, non seulement le Bugesera que décrit Mukasonga est-il une campagne physiquement inhospitalière et aride où l'Etat rwandais a exilé des milliers de Tutsis—les forçant à une cohabitation avec les bêtes sauvages, c'est aussi le lieu de leur deshumanisation et de leur confinement qui deviendra le champ d'exécution de ceux qui n'auront pas réussi à s'échapper vers Kigali, la capitale, ou le Burundi voisin. Bien que décrivant une réalité rurale plus récente, *Le Cri de l'oiseau rouge* d'Edwidge Danticat et *L'Intérieur de la nuit* de Léonora Miano offrent aussi, tous, des images d'un univers rural qui a perdu sa paix et sa sérénité d'antan (les violences de la ville s'y sont transportées et l'exode y sévit), du fait de l'inévitable rencontre entre la campagne et la ville—centre oppressif dont il faut absolument s'éloigner.

En dépit de cette caractérisation négative, la ville, avec ses lumières et les promesses d'une vie facile, continue cependant comme pour faire bonne mesure, d'exercer une fascination sur les habitants des zones rurales. Les lourdes statistiques d'exode rural et les campagnes initiées pour contenir le phénomène dans les sociétés postcoloniales des années 80⁶⁰ constituent la preuve flagrante d'une précarité, également répercutée par les productions de cette période. Les exemples de Vouata de *La Palabre stérile* ou Magamou de *La Plaie* le confirment, tant ces deux personnages ne rêvent que d'échapper à ce qui, pour eux, est l'univers isolé, clos, sans avenir, mais aussi arriéré et soumis au despotisme des vieillards et des traditions de leurs campagnes.

Néanmoins, les perspectives actuelles des villes et campagnes post-coloniales s'inscrivent dans un processus de dépassement du manichéisme primordial. En effet, bien que peu charitables envers cette ville—passage obligatoire pour bien d'entre eux vers des sphères plus élevées de l'éducation—devenue lieu du désillusionnement, ou généreux à l'égard de la campagne dont ils sont issus, les auteurs de cette époque et des générations suivantes se distancient progressivement de la binarité fermée qu'une telle conception implique et démontent définitivement le manichéisme d'antan. Il est évident que l'émergence d'exclus et d'inadaptés n'est plus le fait unique d'un quelconque rapprochement au projet colonial (l'urbanisation) ou à une « modernité » liée uniquement

⁶⁰ L'exode rural—qui a caractérisé les années 80—fut un défi constant pour les politiques des pays en développement, impuissantes face à ces mouvements massifs de populations sans qualification vers les cités, et incapables de les contenir ou encore de proposer des stratégies et des solutions efficaces pour les indiguer. Le phénomène ne s'est pas résorbé avec la globalisation et a plutôt favorisé la croissance incontrôlée et à grande échelle du secteur informel qui emploie ces masses d'exodés. Eldorado ou « Salaus », ainsi voit-on la ville côté campagnard. Toutefois, la distinction naguère nettement saisissable entre les deux milieux s'est modifiée avec le temps et n'est plus uniquement le fait de points de vue et d'attentes. Alors que certains villages, rattrapés par la ville en constante extension se taudifient (Coussy), la ville prend à son tour l'empreinte de la ruralité.

à l'urbanité. Une transformation radicale et manifeste dans la posture des auteurs montre que l'espace urbain n'est plus site de malheurs pour les seuls fascinés et rêveurs comptant s'y faire une place ou une belle vie, et la campagne, l'éden a priori suggéré par certains personnages. Et des œuvres littéraires plus actuelles tels que *L'Intérieur de la nuit*, *Le Cri de l'oiseau rouge*, *Inyenzi ou les cafards* ou encore *Contours du jour qui vient* démontrent que, du point de vue spatial, les logiques de l'exclusion s'y sont aussi complexifiées que ces milieux qui les produisent et en dépassent les confins. Comme partout ailleurs, l'exclusion sociale en univers postcolonial n'est pas l'apanage d'un territoire particulier et frappe indifféremment en milieu urbain comme dans les zones rurales. Hormis le caractère singulier que peuvent revêtir les phénomènes d'exclusion dans chacun de ces espaces et des spécificités qui leur sont intrinsèques⁶¹, du fait de leur distinction foncière⁶² et de leur statut, la ville et la campagne postcoloniales⁶³ se sont, au

⁶¹ La ville a toujours été considérée comme le lieu d'une modernité et d'une sophistication dans le développement et dans les mœurs, même infimes, inconnues à la campagne ou à laquelle celle-ci n'a pas encore accédé, et se distingue d'abord par le fait qu'elle dispose d'institutions éducatives, sanitaires, des services de salubrité, etc., ce qui en soi est déjà une structure d'exclusion. Cette conception de la ville comme site de la modernité perd sa pertinence dans le contexte des villes des Etats postcoloniaux qui sont la scène des phénomènes ici décrits tant l'aspect développement et modernisation semble s'y faire en sens contraire. Bien que ceci ne soit pas spécifique au contexte postcolonial, il en est de même de l'urbanité—ce caractère de ce qui décrit une ville (<http://www.cnrtl.fr/lexicographie/urbanit%C3%A9>), qui définit les qualités humaines acquises en société, une élégance de vocabulaire et de savoir-vivre, en opposition à rustique, discourtois ou brutal—dont l'échec semble aller de pair avec celui de l'aménagement même de l'espace urbain.

⁶² La notion de ville y sert à caractériser le siège des institutions étatiques, un centre où se concentrent les activités humaines telles que les constructions modernes d'habitats, les pratiques commerciales, politiques, le développement éducatif et industriel; et un lieu où les habitants mènent des activités professionnelles plutôt que des activités agricoles communes à la campagne. Par conséquent, la campagne dont je parle ici se distingue par sa nature exclusivement agricole (*Le Cri de l'oiseau rouge*) et des pratiques culturelles proches du terroir.

⁶³ Il est important de bien distinguer les villes des pays en développement représentées dans les romans de mon corpus des villes occidentales. En raison de leur niveau de développement, des agglomérations qui, d'un côté, sont considérées comme centres urbains peuvent être perçus, de l'autre, comme de gros villages. C'est en sens que les villes des textes de mon étude se distinguent de la campagne ou des villages de ces régions du monde.

cours des cinquante dernières décennies, bien inscrites dans la marche du temps et font également face aux grands défis sociaux du monde contemporain. En effet, compte tenu du rapport de mimétisme et de causalité que leur proximité engendre, ces espaces se font aussi le site d'une transposition mais aussi d'une métamorphose des phénomènes d'exclusion découlant de ce contact. Par conséquent, les problèmes issus du monde dit moderne ne sont plus enfermés dans les limites exclusives de l'espace urbain ; mais débordent dans les campagnes où ils se réinventent, sans parvenir pour autant à en masquer la nature originelle. Le chômage, la violence et l'individualisme naguère inhérents à la ville—au même titre que toutes les grandes mutations qui marquent l'univers urbain actuel, mais aussi le monde dans sa totalité du fait de la mondialisation—se sont ajoutés aux crises structurelles préexistantes et étendus dans les villages, transformant profondément et inéluctablement le socle séculaire de la vie campagnarde.

De cette rencontre inévitable, la campagne, de manière concrète, d'une part, perd immanquablement de son authenticité et de la force de ses traditions et s'englué dans une atmosphère d'individualismes exacerbés qu'entretient une situation socio-économique et politique générale instable. Le village des Ekus, devenu le siège de guerres, de dérives et de pratiques qui contredisent l'idéal du vivre ensemble qu'implique l'idée de mondialisation à laquelle il est propulsé, en est un exemple. Plutôt que le lieu de communion qu'en espérait Ayané, le personnage principal, en redécouvrant sa terre, « ce morceau de terre qui tourne le dos à la forêt » s'est transformé en un foyer d'intolérance et d'ostracisation, ainsi qu'il en est de Fond-Rouge, le village de *Gouverneurs de la Rosée* de Jacques Roumain ou encore de Rivière au sel, le hameau qui sert de cadre à

Traversée de la Mangrove de Maryse Condé⁶⁴. C'est aussi le cas de la bourgade de Dame-Marie du *Cri de l'Oiseau Rouge* qui, du lieu-refuge imaginé par Sophie Caco, se révèle au contraire comme le site où le climat de violence entretenu par les macoutes à Port-au-Prince s'est transporté, insinuant peur muette, suspicion et poltronnerie dans les esprits. D'autre part, la ville postcoloniale, envahie par la masse dévorante des hordes de paysans, n'échappe pas à l'empreinte agrarienne des nouveaux venus ; ce qui donne lieu à de nouveaux espaces, de nouveaux modes de vie, d'être et de développement que la pauvreté sans cesse galopante et la mondialisation avivent, renforçant ainsi la fracture entre les différents groupes en scène.

Une des caractéristiques des espaces qui favorisent l'émergence des marginaux c'est d'avoir, en effet, pris racine dans un entre-deux, un troisième espace différent autant de la suburbia nord-américaine que du « troisième espace » français, et qui, bien que situé parfois entre villes et campagnes, s'en distingue complètement. Du troisième espace, dans une perspective occidentale, il en ressort, selon Laurent Cailly, que c'est une zone qui se caractérise par :

une forte attractivité résidentielle et par une morphologie spatiale hybride : urbaine par sa sociologie, son type d'habitat et sa fonctionnalité; rurale par sa faible densité et la prépondérance des espaces naturels. Cet espace (qui) résulte d'un desserrement urbain sans précédent, lié pour partie à la métropolisation et aux tensions immobilières induites, comme aux désirs de confort, d'espace ou de nature manifestés par un grand nombre de citoyens (Cailly 2).

Mais l'entre-deux dont il s'agit dans ce contexte postcolonial est, ce que Denise Coussy dans *La Littérature Africaine Moderne au Sud du Sahara* appelle, une ville qui « ... n'est

⁶⁴ Lorsque Manuel revient à Fond-Rouge, le village connaît une sécheresse inédite et les habitants vivent dans la misère. Cette situation désespérée favorise aussi l'éclosion de la discorde entre les villageois. Une atmosphère assez semblable de méfiance et de suspicion règne aussi à Rivière au sel où les différents groupes en présence s'observent, incapables de s'atteindre.

qu'une suite de villages » (24). C'est cette part de ruralité accrochée à la ville ou bouillonnant dans ses entrailles dont des auteures, telle Miano, font si bien la scène de leurs romans—comme c'est le cas d'Embényolo⁶⁵, le quartier populaire de *Contours du Jour qui Vient*, cette part de ville qui « a conservé une architecture rurale, (où) les matériaux ont changé, mais pas la configuration » (*Contours* 240). Il y a ici une communauté et une interdépendance entre la ville et la campagne tant elles se sont fécondés réciproquement, favorisant l'émergence de nouveaux territoires, sortes de troisièmes espaces où prolifèrent déshérités, nécessiteux, et exclus de toutes espèces, produits d'une topographie a priori marginalisante. Calquée sur la notion de « tiers-espace » des aménagistes du territoire, l'idée de troisième espace, telle que je la perçois en post-colonie, rejoint ce que le sociologue Jean Viard appelle « cet espace mi-urbain mi-rural, c'est-à-dire en somme ni vraiment urbain ni vraiment rural ... (qui) semble devoir conserver durablement des caractéristiques d'organisation spatiale qui ne le feront ni basculer du côté de la ville en bonne et due forme, ni se fondre dans la campagne » (105-113). J'utilise cette dénomination dans une logique de regroupement, et ce, pour deux raisons. Premièrement, pour ouvrir l'expression à des réalités spécifiques aux régions du pays en développement évoquées où l'impression de tiers-espace ne se limite pas au moment de fusionnement de la ville et de la campagne ou à leur proximité immédiate, mais s'étend à l'air de campagne qui y règne, par « l'être » de ses résidents et leurs modes de vie. Deuxièmement, pour rassembler ces lieux particuliers à la physionomie mouvante et insaisissable dont les auteures font le site de leurs intrigues et

⁶⁵ Ce quartier de la ville de Sombé est étudié dans la sous-partie « Espaces de vie chez Condé et Miano : une marginalité accablante », p.82.

les nommer, pour mieux les appréhender. Espaces fréquentés et squattés par des populations marginales qui, par nature et de par leur statut ne sont ni les privilégiés des quartiers huppés ni les fonctionnaires des quartiers moyens, sont relégués, ils constituent un troisième espace, un tout incertain qui n'est pas que les bidonvilles et les agglomérations miséreuses pullulant au cœur des centres urbains. Pour mieux le cerner, je le définis en parallèle du Tiers-Etat de l'Ancien Régime—qui n'appartenait ni à la noblesse ni au clergé—du fait de la grande diversité de ses membres. Mais plutôt qu'un regroupement humain, le troisième espace identifié dans mon travail désigne ces espaces d'émergence soudaine, espaces temporaires devenus définitifs où s'entassent tous les « débarqués en ville » et ceux qui ne peuvent accéder aux hauteurs de la ville, ces espaces qui émergent comme sites de vie du fait de leurs habitants et de leur « nature ».

Ainsi, mon troisième espace—qui comporte en même temps l'idée du tiers-espace de Vanier—est, d'une part, l'espace habité découlant de la rencontre du couple traditionnel ville-campagne. Il peut être logé en plein cœur de la cité, dans ses marges, ou dans un entre-deux réel, sites qui peuvent aussi être ces lieux transitoires de vie que squattent, à la nuit tombée, de nombreux enfants et autres adultes exclus des circuits normaux de recherche du mieux-être, et qui rassemblent l'ensemble de ces sites publics de rencontres tels que le marché, le cimetière ou les artères principales de la ville.

Lisière urbaine pour contenir autant l'étranger qu'une urbanisation forte et mal planifiée, le quartier présenté dans *Contours du Jour qui Vient* de Léonora Miano est le lieu où ont échoué les nouveaux venus de l'intérieur du pays et d'ailleurs, et qui a conservé sa touche rurale, « étrangère ». A la fin, on n'est, en effet, ni au village ni à la ville, mais dans cet espace ambigu qui associe les éléments les plus bancals des deux en

un hybridisme mal assimilé, pour donner naissance à cet « inter-monde » dont parle Sylvain Bemba dans *Le Soleil est parti à M’Pemba*⁶⁶ et que l’on retrouve aussi chez nos auteures. Potentiellement considéré comme un débarras, Embényolo, ce troisième espace de *Contours du jour qui vient*, est d’abord une escale devenue définitive où stagnent les nouveaux arrivés, d’après un circuit qui les enferme dans cette limite, « emparqués », et sans possibilité de s’en échapper pour de meilleures sphères, ainsi qu’en témoigne l’aventure d’Ewenji, la mère de l’héroïne. C’est à cette échelle nouvelle que s’entasse la masse des marginaux, dans ces espaces soumis à des enjeux économiques, d’habitat et de salubrité importants, ces zones nées d’une modernité qui se cherche encore. En fin de compte, de tels quartiers—généralement considérés comme espaces urbains—ne se définissent plus comme tels que du fait de leur proximité avec la « vraie » ville, c’est-à-dire celle des services administratifs, et sont reconnaissables par une spatialité⁶⁷, une occupation de l’espace qui contredit le concept même d’urbanité.

1.2 Au cœur de l’espace socialisé en post-colonie

Malgré la porosité et la fluidité qui les caractérisent, de même qu’une représentation et une manifestation diverse et désormais moins rigide⁶⁸, ces différents espaces de socialisation n’en conservent pas moins un modèle de fonctionnement à caractère dichotomique qui renforce l’exclusion. Illustré, d’une part, par des symboles

⁶⁶ L’expression est extraite du roman *Le Soleil est parti à M’Pemba* où, à propos du personnage principal, l’on apprend que « lui-même dort à Brazzaville sans y être, vivant dans une sorte d’inter monde où il n’est ni à la campagne ni à la ville » (177).

⁶⁷ Entendu ici comme espace vécu, ‘fondement de toute relation significative entre un sujet et son environnement’ (Thinès-Lemp (1975) cité dans Centre national de ressources lexicales).

⁶⁸ Résultante des mutations sociales constantes et aussi du fait de l’émergence spontanée en leur sein—plus spécifiquement en ce qui concerne la ville—de nouveaux territoires qui répercutent les modèles traditionnels sans nécessairement procéder de la même logique que celle ayant présidé à leur création.

pertinents d'avoir et de non avoir, de développement de base et de non développement—visibles, par exemple, dans les hauts murs entourant les maisons des fortunés, ou dans la poubelle où se terrent les défavorisés (des transports en commun), ce modèle de fonctionnement s'articule aussi, d'autre part, autour de catégories telles l'appartenance et la non appartenance, l'autochtonie et l'allochtonie, que l'action privative et répressive de l'Etat accroît de façon exponentielle.

1.2.1 Espaces de vie chez Condé et Miano : une marginalité accablante

Le cas particulier de la ville post-coloniale révèle qu'elle n'échappe pas au modèle de départ qui l'a générée, la structure binaire originelle Blancs/Noirs, quartiers des Blancs/quartiers indigènes) y ayant cédé la place à une version néolibérale, à savoir les paires riches/pauvres, quartiers développés/bidonvilles chaotiques, etc. En plus du fait que cette ville post-coloniale est, de par une telle configuration topographique, le site où, sous plusieurs formes, l'exclusion s'illustre, en son sein grouille une masse en croissance démographique constante, vouée économiquement à une marginalité accablante, car ne participant ni au niveau de vie ni à la culture du monde environnant en développement et vivant dans les marges de l'espace viable ou dans la promiscuité. Ainsi, des milieux urbains de *Contours du Jour qui Vient*⁶⁹ ou de *Victoire, les Saveurs et les Mots*, par exemple, nous avons d'abord, comme pour mimer cette dualité topographique et selon l'époque décrite ou la focalisation, des quartiers favorisés, suggérés dans les textes de Miano par l'allure des habitations et les comportements de leurs résidents et plus ouvertement illustrés par le statut social de ces derniers chez Condé ; et des quartiers pauvres, tels Embényolo ou La Treille, où s'entassent, d'un côté, les démunis et tous les

⁶⁹La même ville est représentée dans *L'Intérieur de la Nuit* du même auteur.

étrangers à la ville, et, de l'autre, la grande majorité prolétaire des descendants d'esclaves. Mon intérêt dans cette partie réside dans l'importance que la géographie continue à jouer dans la détermination des rapports entre les individus—plus précisément au regard des symboles marquant leur investissement de l'espace ou leur être au monde, et dans leur rapport à la terre.

Examinons dans *Victoire, les saveurs et les mots* de Maryse Condé l'occupation spatiale et l'habitat des différents groupes sociaux en présence. Prenant comme point d'ancrage de mon propos le contexte des années de petite fille et d'adolescence du personnage éponyme, il en ressort que « à La Treille, section de Marie-Galante, non loin de Grand-Bourg » où naît la grand-mère dont Condé reconstruit l'histoire, les espaces d'exclusion se répètent et engagent toujours la grande majorité des anciens esclaves et leurs descendants. C'est le contexte des années post-deuxième abolition (1848), et nonobstant ce fait, les « nouveaux citoyens » habitent toujours les mêmes « kaz' nèg » de la période esclavagiste et rien ne semble avoir changé dans leurs existences. Symbole clé de cette ère, cet habitat popularisé par le roman de Jean Zobel est aussi un marqueur infallible du niveau d'élévation de la population précédemment asservie. Cases en « Bois du Nord protégé par des feuilles de tôle » (Condé 19) construites pour les esclaves à proximité de l'Habitation principale (la maison du maître) par les propriétaires des plantations, les « kaz nèg » sont faites de matériaux précaires et offrent peu d'espaces aux familles toujours nombreuses (19). De la « kaz' nèg » où sa grand-mère a passé les premières années de son existence, Condé en dit qu'elle « était pareille aux autres. (...) Ni véranda. Ni sol de ciment. On cuisinait, on se lavait dans la cour où poussaient quelques papayers mâles » (19). En dépit du peu d'accent accordé à la description du

cadre physique de cette partie du roman, La Treille présente à bien d'égards des similarités avec d'autres ensembles d'anciens baraquements mis en place pour les esclaves. Néanmoins, un autre fait confirme l'argument que je fais de la similarité avec d'autres ensembles de logements d'esclaves ou d'anciens esclaves. Dans un épisode qui reconstitue une sortie de la petite Victoire pour le port, la narratrice écrit : « La route de La Treille descend d'une hauteur rocailleuse puis, dans le plat, rejoint celle de Grand-Bourg » (37). Outre le fait que la situation, supplémentaire, en sommet de colline place explicitement les baraquements sur un site qui contient les habitants dans le collimateur du maître (et vice-versa), cette caractéristique de La Treille fait penser à Crève-Cœur, le site d'un village d'esclaves dans la commune de Sainte-Anne au sud de la Martinique, de même qu'à *La rue Cases-Nègres* de Zobel. Dans son article « La vie quotidienne des habitations sucrières aux Antilles : l'archéologie à la découverte d'une histoire cachée, » l'anthropologue Kenneth Kelly affirme qu'« À Crève-Cœur, le village est placé sur le sommet et les pentes d'une colline située derrière et au-dessus du site de la maison de maître et des bâtiments industriels » (14). *La rue Cases-Nègres* de Zobel présente elle aussi une configuration spatiale similaire :

La rue Cases-Nègres se compose d'environ trois douzaines de baraques en bois couvertes en tôle ondulée et alignées à intervalles réguliers, au flanc d'une colline. Au sommet, trône, coiffée de tuiles, la maison du gérant, dont la femme tient boutique. Entre «la maison» et la rue Cases, la maisonnette de l'économiste, le parc à mulets, le dépôt d'engrais. Au-dessous de la rue Cases et tout autour, des champs de cannes, immenses, au bout desquels apparaît l'usine. (19-20)

J'évoque ces faits pour illustrer l'idée selon laquelle, peu de changements s'opèrent après 1848 dans les conditions de l'habitat des anciens esclaves, et en particulier de ceux dont descend la grand-mère de Condé. Malgré l'investissement dans l'instruction de quelques-uns dont le « succès » va voir l'émergence de la classe de Grands Nègres, la condition

des « petits nègres » reste rattachée à la topographie de l'époque de la Plantation qui situe ces individus au sommet de la colline ou sur ses flancs. Leurs mouvements vers le reste du monde libre impliquent toujours de descendre la colline—pour louer leurs services—dans une trajectoire qui sans cesse répète celle d'antan vers l'Habitation, l'usine ou le champ de canne à sucre.

Quant à Sombé, la ville qui sert de cadre à *Contours du Jour qui Vient*, deux quartiers s'imposent par l'importance qu'ils revêtent dans l'errance de Musango, la narratrice : Embényolo, bidonville pris d'assaut par les immondices où elle échoue et reçoit l'hospitalité inattendue d'une parente jusqu'ici inconnue, et Sanga, le quartier aux maisons cachées derrière de hauts murs d'enceinte « plantés de tessons de bouteilles pour décourager les voleurs » (*Contours* 31), où elle a vécu une enfance dorée et d'où elle sera rejetée. Contrairement à l'univers des contes de fées où les héros vivent habituellement une transformation menant de l'écurie au château, *Contours du Jour qui Vient* entreprend la démarche contraire qui se conclut par la déchéance de la narratrice et sa génitrice (en fait il s'agit plus précisément d'un mouvement en trois temps : écurie, château, retour à l'écurie). Des repères et symboles se répètent et signifient l'exclusion du reste du grand groupe ou des habitants—auquel, par ailleurs, le personnage du « père » de Musango refuse le statut de communauté⁷⁰. L'on distingue d'abord, d'un côté, des maisons aux allures de forteresses inatteignables de Sanga, toujours closes aux regards des passants.

De ces bâtisses, l'on n'en voit que les hautes clôtures de béton dont le « portail

⁷⁰ Selon Musango, rapportant l'attitude de son père à l'égard des visiteurs de la maison de Sanga, « Papa ne voulait pas qu'ils viennent. Du temps où il était parmi nous, nous ne recevions que quelques membres de sa famille et de très rares amis. Il ne détestait personne, mais se méfiait de tous. Il disait que tous ces gens n'étaient plus une communauté, seulement une populace aigrie de n'avoir rien pu faire d'elle-même. Rien qu'une grappe de gens malveillants qui finissaient par causer le malheur des autres à force de le souhaiter » (*Contours* 16-17).

métallique se dressait si haut qu'on ne pouvait voir la maison de la rue » (*Contours* 31), impression de citadelle renforcée par la présence d'un veilleur⁷¹ zélé chargé de filtrer les entrées et d'éconduire intrus et indésirables. De l'intérieur, le regard du passant n'a accès à « autre chose que la cour » qui s'offre le temps d'un portail qui s'ouvre et se referme.

De l'autre côté, opposée à cet univers clos et inaccessible, s'étale le quartier-dépotoir d'Embényolo dont la symbolique réside effectivement dans sa caractéristique de poubelle, de dépotoir, tant d'immondices et d'ordures que d'êtres humains. Embényolo, décrit la narratrice, est une zone qu'« en regardant (...) d'en haut, on ne doit rien voir qu'une gigantesque décharge » (236-7), qui a depuis longtemps connu les sept fléaux et Armageddon⁷², et où « les petites filles sont jetées dans les égouts ou abandonnées au coin des rues alors qu'elles sont encore en âge de téter leur mère » (244). Ce quartier particulier relève de l'inimaginable : c'est, selon la narratrice, « la ville comme je ne l'ai jamais connue, et même pas supposée » (235), où, en comparaison, la combinaison des ravages de la guerre, d'une foule de pauvres et d'enfants des rues s'abattant sur une ville semble une banalité. L'idée même de ce qu'est la ville—telle que les urbanistes la

⁷¹ Le personnage du veilleur est d'un symbolisme important car sa présence renforce le caractère inaccessible des lieux dont il défend l'entrée, tel un cerbère.

⁷² Les sept fléaux apparaissent dans les prophéties révélées dans *Le Livre de l'Apocalypse*. Plus tôt dans son roman, Miano évoque l'invasion de la ville de Sombé et, partant, du Mboasu, par des églises dites d'éveil—à l'instar de *La Porte Ouverte du Paradis*, qui promettent aux populations et à leurs ouailles les châtiments les plus terribles si elles ne se convertissent pas. Elle établit ce parallèle avec Embényolo pour souligner l'ironie que seraient des discours sinistres et menaçants à l'égard de ces gens. Ainsi qu'on peut le lire dans le texte: « ...le courage que je fais pour affronter ce péril gluant n'impressionne personne alentour. On peut toujours venir ici, parler des sept fléaux, d'Armageddon. Il y a longtemps que les sept coupes contenant les pires calamités furent déversées ici, et il ne semble pas qu'un nouveau monde ait vu le jour. C'est que l'avènement d'un autre monde prend du temps. Sans doute. Ceux qui vivent là auraient bien besoin de l'onction des millionnaires, mais ils n'ont rien à sacrifier, que leur vie. Quand même ils seraient prêts à en faire l'offrande, il n'est pas dit que *La Porte Ouverte du Paradis* ne referme pas ses grilles sur leur face émaciée. Ici, c'est la ville que je ne connaissais pas. C'est le pays désolé dont on ne parle pas, où les fous de Dieu ne viennent pas prêcher le repentir et la fin de tout » (*Contours* 238-9).

conçoivent—est non seulement remise en question par la perception qu'en a Musango, mais battue en brèche par les images qui s'offrent à elle :

Ce n'est plus une ville, et c'est pire que toutes les images qui s'étaient formées dans mon imagination lorsque, petite fille, je songeais au lieu de ta naissance. Voici Embényolo. Comme je te comprends. Il n'est pas possible de vivre ici. C'est sur la terre, et c'est en dessous de tout. C'est noir de monde, et il n'y a pas un millimètre carré de terrain qui ne soit pris d'assaut par les ordures. Elles se décomposent sur le sol, macèrent en elles-mêmes, se transforment en un condensé compact de crasse. On ne peut dire ce qu'il y avait à l'origine, ce qui a été jeté, ce qu'on a bien pu y ajouter, avant que cela devienne cette sauce épaisse qui fuit à travers les ruelles anarchiques du quartier, comme de la lave s'écoulant d'un volcan pour se solidifier au pied des habitations. (235-6)

Le lieu de résidence des populations d'Embényolo, c'est un lieu en dehors de tout, c'est une décharge, c'est-à-dire un « lieu public où l'on déverse débris et déchets divers », selon le dictionnaire en ligne du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Est-il possible d'imaginer la vie dans ce milieu de non vie où sont évacués l'inutile, l'abîmé, le pourri, et où s'accumulent la gadoue, les immondices et les excréments ?

Pourtant, ainsi que le constate Musango, « Il y a des gens ici. Ils respirent la puanteur de leur propre fumier. Ils vivent baignés dans les insoutenables effluves de leur mort. C'est le cadavre que cela sent ... Il y a des gens ici. Leurs pieds s'engluent dans la chose visqueuse qui recouvre et asphyxie la terre » (235-6). La répétition, à plus d'une reprise, du bout de phrase « Il y a des gens ici », dans un phrasé quelque peu haché, illustre le caractère incroyable d'une telle probabilité tant l'idée que sa mère, toujours si apprêtée, ou quiconque, pût vivre dans ces lieux épouvantables était irreprésentable. La jeune enfant continue, par ailleurs : « Je progresse prudemment en me demandant comment tu faisais pour rentrer propre chez nous, après tes rares visites aux tiens. Tu nous revenais aussi bien enveloppée dans les effluves de *Shalimar* qu'au moment où tu nous avais quittés. Tes escarpins non plus ne portaient aucune marque » (238). Ainsi la

répétition du déictique spatial « voici » en association avec la conjonction « donc » dans son énonciation ultime, « Voici donc Embényolo », marque non seulement l'aboutissement de la quête de sa lignée familiale, mais surtout la surprise et le saisissement face à l'impossibilité représentée par ce lieu de déshumanisation.

Le contexte de paupérisation avancée caractérisant la société du Mboasu semble avoir atteint, à travers ces descriptions, le degré zéro de la décadence humaine. Les personnes vivant dans cette poubelle à ciel ouvert ne le font plus uniquement dans la proximité des ordures, elles font corps avec elles. D'où la conclusion que vivre à Embényolo, c'est vivre dans une déchéance qui est spatiale, mais également une déchéance de statut social et, surtout, une déchéance d'humanité. Exclues des circuits économiques et spatiaux, ces habitants subissent une violence structurelle qui les prive aussi de leur humanité en les forçant à une existence de vers de terre. Les résidents d'Embényolo expérimentent un rejet qui est aussi semblable à l'action même de vider les ordures. Evoluant dans « ces terrains de décharge (hors des grandes villes) où, selon Claudel, chaque matin l'on repousse tout ce que le jour précédent a amassé d'épluchures et de détritrus » (53), ils finissent par être perçus et assimilés aux immondices dont ils partagent l'univers. Repoussés hors de l'espace habitable, ils sont « la poubelle » au sens figuré, c'est-à-dire un « ensemble de choses rejetées, méprisées ». Semblable, dans une certaine mesure, aux favelas brésiliennes, Embényolo c'est pire qu'un territoire d'exclusion, c'est un espace de déni dont certains habitants, tels Ewenji, la mère de la narratrice, sont prêts à tout pour s'en éloigner. C'est pourquoi Embényolo est une surprise pour Musango lorsqu'elle découvre le lieu où sa mère naquit: c'est « la ville que je ne connaissais pas. (...) le pays désolé dont on ne parle pas, où les fous de Dieu ne

viennent pas prêcher le repentir et la fin de tout » (*Contours* 239). La jeune enfant réalise également pourquoi « Nous ne sommes jamais allées ensemble voir les tiens. Tu t’y rendais toujours seule » (238), et comprend les peurs, les espoirs, la démarche de celle qui croyait ainsi échapper à ce lieu de résidence singulier et au stigmatisme y afférent. Car sur cette catégorie humaine, repoussée vers la périphérie et à l’existence définie par les lieux qu’elle hante—comme sa mère, des parias à ceux que la bêtise humaine a condamnés à l’isolation et à la solitude, des exclus de toutes sortes qui squattent les marges et les taudis de Sombé et La Treille ou relégués dans la savane aride du Bugesera et dans l’enclave perdue d’Eku, pèse sans trêve, le fardeau du lieu d’origine.

Ainsi se révèle la dualité topographique de la ville de Sombé où le camp des démunis atteint des niveaux abjects. Le saisissement de Musango qui se « demande combien de mondes existent dans cette ville (...). Combien de galaxies pour un seul univers » (*Contours* 239) ne concourt qu’à renforcer le caractère tragique des disparités et de la désolation existant entre différentes zones du même espace de vie⁷³ — où l’association de l’exclusion à d’autres facteurs comme le sexe, l’origine, l’ethnicité ou encore le niveau d’éducation offre des variations encore plus spécifiques du phénomène. Exemple frappant de cette ville postcoloniale tournée vers la confusion et le chaos urbain, le développement s’y est comme arrêté « en cours de téléchargement », à mi-chemin de sa mise en place, puis est revenue sur ses pas, dans un élan de destruction méthodique de l’ouvrage dont la réalité avait pourtant valu le sang versé des enfants du terroir. Les montagnes de détritiques sont assurément, par la consommation qu’elles supposent, un des

⁷³ Embényolo est le point le plus en détresse de tous les quartiers que Musango a découverts depuis le début de son errance. C’est plus que la somme de toutes les misères de la ville de Sombé toute entière.

symboles les plus visibles d'inclusion dans la « modernité » en dépit de la taudification qu'elles symbolisent et qui marquent les habitants du sceau du stigmaté spatial.

A propos de ce fait, de venir d'un espace publiquement reconnu comme « dépotoir » humain, le sociologue Loïc Wacquant affirme, dans *Parias urbains*—une étude comparative qui traite des formes spécifiques de la marginalité urbaine dans les ghettos noirs des Etats-Unis et les banlieues ouvrières françaises—« qu'il s'agit sans nul doute du trait le plus saillant dans l'expérience subjective de ceux qui sont assignés à ces zones, ou qui s'y retrouvent piégés, mais aussi parce que ce stigmaté contribue à expliquer certaines similarités dans leurs stratégies d'adaptation et de fuite » (177). Embényolo dont elle issue est, par conséquent, l'élément qui détermine l'identité et la place du personnage d'Ewenji par rapport au cercle bourgeois que, fascinée, elle désire joindre, mais qui ne l'inclut pas. Et, comme les habitants des cités et ghettos que Wacquant étudie, Ewenji manœuvre, dissimule et fraude pour résister au stigmaté de l'appartenance territoriale dont elle est marquée. Pour les premiers, Wacquant révèle :

Lorsqu'on leur demande où ils habitent, beaucoup de « ceux qui travaillent à Paris disent vaguement qu'ils habitent la banlieue nord » (Avery, 1987, p.22) plutôt que de révéler leur adresse à La Courneuve. Certains vont jusqu'à marcher jusqu'au commissariat de police le plus proche quand ils appellent un taxi, afin d'éviter l'humiliation d'être cueillis par le chauffeur au pied de leur immeuble. Les parents mettent en garde leurs filles contre le fait de sortir avec des « gars des Quatre mille. » (180)⁷⁴

Pour Ewenji, qui ne manque pas de ressources, la parure et, surtout, le parfum Shalimar, création emblématique de Guerlain, deviennent, entre autres moyens, une part intégrante

⁷⁴ A propos des « gars des Quatre mille, » Wacquant explique: « Au sein de toute banlieue populaire, il existe une fine gradation hiérarchique du déshonneur entre les diverses cités, dont la manipulation exige une gestion habile du stigmaté. Un jeune d'un grand ensemble du nord de la France rapporte (*in* Bourdieu, 1991b, p.11) : « Et puis ça fait drôle quand on parle mettons avec des filles qui habitent dans une cité plus propre, plus... Vous leur dites « j'habite à la Roseraie »... elles s'en vont. C'est pour ça, c'est pas bien. On est obligé de baratiner. Son ami ajoute : « Elles nous prennent pour des délinquants » (181).

de son armure et un outil de survie : « parée de tes plus beaux atours, tes cheveux minutieusement défrisés remontés en un chignon qui te dégageait la nuque. Tu sortais de chez nous aussi abondamment parfumée que si tu avais nagé quelques brasses dans le *Shalimar* de Guerlain. Tu te composais la mine pincée de celle qui avait presque réussi » (*Contours* 39). Musango relate à plusieurs moments du récit que sa mère se couvrait de ce parfum pour ses déplacements à Embényolo d'où elle revenait la senteur intacte, comme si *Shalimar* réussissait, à lui seul, à lui insuffler le pouvoir de triompher des miasmes émanant de cette gigantesque poubelle où résidaient les siens et des échecs qu'elle représente. Autant le parfum de Guerlain est, par sa fragrance, une victoire sur les exhalaisons faisandées d'Embényolo, autant il est le signe, pour Ewenji, d'une certaine réussite, par l'élégance qu'il suppose. Cependant, malgré ses stratagèmes—ces codes non verbaux qu'elle élabore pour contrecarrer le déterminisme imposé par ses origines, la jeune femme ne réussira pas à intégrer la sphère tant convoitée de Sanga. S'il semble possible de naviguer dans le courant de l'espace plébéien d'Embényolo, la même fluidité n'est pas manifeste à Sanga.

1.2.2 Accueillir pour exiler : la question de la terre et des origines chez Léonora

Miano

Dans la ville de *Contours du jour qui vient* comme au village des Ekus de *L'Intérieur de la nuit*, l'occupation reste tributaire de la terre, de la relation que les individus entretiennent avec elle. Si ce fait, omniprésent en campagne, se caractérise parfois par quelque singularité, il revêt toujours une importance inattendue dans la ville postcoloniale, africaine notamment, où la question d'autochtonie et d'étrangeté continue de se poser avec acuité. Le quartier d'Embényolo est un exemple de cette séparation sur

la base du sang. En effet, « Ceux qui s'établirent ici il y a longtemps déjà, n'étaient pas des autochtones de cette plaine côtière du Mboasu. Ils n'étaient pas les fils de l'eau, les descendants des pêcheurs qui régnaient autrefois sur la Tubé et sur ses environs.

C'étaient des paysans venus de l'ouest, du nord, des pays voisins » (*Contours* 240-241).

Populations en quête d'une meilleure vie, Sombé avec son port représentaient une opportunité, mais il n'était pas question de mêler les groupes car :

Les habitants de Sombé ne voulaient plus de ce qu'ils appelaient *des étrangers*. Des Bantous, mais *des étrangers*. Des gens qui partageaient en grande partie leurs usages et leurs croyances, mais *des étrangers*, parce que l'altérité est parfois tellement proche, parce que l'autre, c'est d'abord celui qui nous ressemble (241)⁷⁵.

Etape de transit, refuge, a priori, transitoire, Embényolo « surgi de terre il y a quelques décennies pour tenter de se greffer aux promesses de la grand ville » a gardé son habitat temporaire, tout aussi « fait de bric et de broc ». Mais en même temps, cet « endroit dont personne ne sait qu'il existe » (239-240), est devenu lieu de résidence définitif de ces étrangers qui « n'allaient pas retourner d'où ils étaient venus pour y être raillés... (qui) n'allaient pas si vite abandonner l'espoir de s'instruire, de travailler, de vivre dans une vraie maison en dur » (240-241). A la place de la « vraie maison en dur » rêvée, ils avaient plutôt une montagne d'immondices qui n'arrêtait pas de croître, sous le regard indifférent de la municipalité qui en a fait sa voirie et celui, empreint de rejet, des populations riveraines qui associent ses habitants au vice. Selon toute vraisemblance, la nature des lieux autant que le silence et la méconnaissance nationale observés à son sujet sont également à mettre sur le compte de sa démographie et du facteur social sous-

⁷⁵ Ce discours fait écho à celui de Julia Kristeva—dans *Etrangers à nous-mêmes*—sur la question de l'étrange, de l'inquiétante étrangeté, où elle nous invite à admettre notre « troublante altérité », afin, ainsi, de ne pas rejeter l'étranger qui existe hors de nous (les étrangers).

tendant sa création. Dans *Contours du Jour qui Vient*, cette perception de l'Autre sur la base des différences d'espaces habités et à habiter contribue, de manière dramatique, à renforcer le stigmaté lié au territoire, ainsi qu'il en est pour la mère de Musango.

L'Intérieur de la Nuit répercute également cette relégation de l'Autre dans un espace particulier, distinct de celui des « natif-natal ». Comme les non-autochtones de la ville de Sombé, contenus dans un quartier à la lisière de la ville, les étrangers d'Eku vivent également dans un milieu où la division spatiale est bien établie. Décrivant ce fait, la narratrice de *L'intérieur de la nuit* explique :

la partie est du village se trouvaient les habitations des notables, des familles de haut rang. ... Les cases du centre étaient celles des gens du commun. Celles de la partie ouest appartenaient aux étrangers intégrés, familles dont l'origine n'était pas du clan et dont un ancêtre avait été un captif de guerre ou une femme enlevée aux siens pour sa beauté. (68)

L'aménagement ainsi présenté est un rappel constant de l'appartenance ou non, et cet élément qui devient banal ou « inutile », pas pertinent avec le temps, ne manque pas de réapparaître au moment de grandes crises. Le rappel à Inoni de ses origines constitue ce moment clé de vulnérabilité qui ouvre la règle de *jus sanguinis* est ressortie pour déterminer du caractère eku des intervenants, ou pour re-déterminer à qui revient le droit de parler. En rappelant vicieusement ses origines à Inoni, Ié tente de taire la voix de cette dernière, car jouir du *jus solis* qui lui accorde la « nationalité du territoire où elle est née », ne lui donne pas tous les droits. Pique et rappel subtils qui n'échappent pas à la destinataire.

Ce droit du sang, Eké, le père du personnage principal Ayané, choisit pour sa part d'en faire fi et d'établir sa maison et ses nouvelles racines mixtes du fait de son mariage hors des terres du clan, dans l'espace dévolu aux étrangers et à leurs descendants. Par ce

choix guidé par le désir d'« être tranquille, (de) s'affranchir des obligations qu'un nom voulait lui imposer » (68), il entraîne les siens dans la marge où, tous, deviennent victimes d'ostracisme.

Cet état de la famille d'Ayané sera revisité dans le chapitre suivant où je discuterai plus amplement de la question des origines filiales, et plus précisément du rejet qui découle du refus d'appartenir et de laisser appartenir au sein de la même communauté.

2. La violence structurelle de l'exclusion spatiale: vers un déni de la citoyenneté

2.1 Du physique au métaphorique : ces modalités qui répercutent l'exclusion

2.1.1 Ce que révèle l'internement: prisons et asiles chez Foucault

Des raisons économiques et de statut financier illustrent, manifestement, les divisions et l'occupation spatiale au cœur des villes et campagnes. De même, il existe des contraintes topographiques liées à la géographie des lieux qui renforcent l'exclusion. Mais au-delà de ces écarts visibles, je suggère un regard au cœur des systèmes de fonctionnement des sociétés où, habilement, se dissimulent des structures qui, métaphoriquement, répercutent l'exclusion et, de manière volontaire ou punitive, empêchent par conséquent des catégories et groupes sociaux entiers d'accéder aux biens et services déclarés accessibles, les confinant ainsi dans la périphérie. Ce sont des structures d'isolement et d'enfermement qui, comme ce fut le cas de la lèpre dans l'Europe du XVIII^e siècle et des siècles, « n'étaient point destinées à la supprimer, mais à la maintenir dans une distance sacrée, à la fixer dans une exaltation inverse » (81), ainsi que l'affirme Foucault. A la suite du philosophe français dans *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) et *Surveiller et punir* (1975), je repère ces structures récurrentes

d'exclusion qu'exacerbent des situations entretenues pour rejeter et confiner dans une périphérie ou un arrière-pays excluants. Examinant l'ère classique européenne, Foucault démontre que l'Etat est un générateur privilégié de l'exclusion. Ainsi que le souligne André Gueslin commentant l'approche foucauldienne de l'exclusion, c'est à travers des procédures de contrôle qui passent par la réclusion pour des raisons présentées comme d'ordre public, voire de rééducation, que s'effectue la diabolisation de ce qui est nommé les « trois grandes fautes contre la société bourgeoise », à savoir la désobéissance par fanatisme religieux, la résistance au travail et le vol (Foucault, 1972 et 1975) qui découle sur l'exclusion physique par l'Etat de ces catégories qu'elle range à part (voir Gueslin et al.). Dans son analyse, Foucault suit et retrace des modalités particulières, des structures exclusives telles la prison et l'asile, qui sont le produit d'une civilisation qui remonte à l'Ancien Régime, dans une démarche qui reconstitue l'exclusion (bien que les processus qu'il décrit ne soient pas ainsi nommés), élaborant ainsi des outils pertinents pour comprendre les mécanismes et certaines catégories de populations que l'exclusion frappe.

Dans une interview au *Monde*, il affirme avoir « essayé de découvrir des formes structurées d'expérience dont le schéma puisse se retrouver, avec des modifications à des degrés divers. »⁷⁶ En suivant et décrivant les transformations de cette structure excluante sur plusieurs siècles, il révèle le caractère mouvant de la ligne de partage entre la folie et

⁷⁶ Ceci est un extrait de l'entretien accordé au journal *Le Monde* en 1961 au lendemain de la publication de sa thèse *Folie et Dérison, Histoire de la folie à l'âge classique*:

« Comme Dumézil le fait pour les mythes, j'ai essayé de découvrir des formes structurées d'expérience dont le schéma puisse se retrouver, avec des modifications à des degrés divers...

- Et quelle est cette structure ?

- Celle de la ségrégation sociale, celle de l'exclusion. Au Moyen-Age, l'exclusion frappe le lépreux, l'hérétique. La culture classique exclut au moyen de l'Hôpital général, de la Zuchthaus, du work-house, toutes ces institutions dérivées de la léproserie. J'ai voulu décrire la modification de la structure exclusive » (*Dits et écrits I*, p.196).

la raison qui mène à la naissance de l'asile et qui constitue, avec la prison, des espaces par excellence de l'exclusion. Par ailleurs, Foucault explique à propos de ces évolutions que :

La lèpre disparue, le lépreux effacé, ou presque, des mémoires, ces structures resteront. Dans les mêmes lieux souvent, les jeux de l'exclusion se retrouveront, étrangement semblables deux ou trois siècles plus tard. Pauvres, vagabonds, correctionnaires et « têtes aliénées » reprendront le rôle abandonné par le ladre, et nous verrons quel salut est attendu de cette exclusion, pour eux et pour ceux-là mêmes qui les excluent. Avec un sens tout nouveau, et dans une culture très différente, les formes subsisteront—essentiellement cette forme majeure d'un partage rigoureux qui est exclusion sociale, mais réintégration spirituelle. (*Histoire de la folie* 16)

Il ressort de son observation que sur plusieurs siècles de telles structures d'exclusion—d'isolement et d'enfermement—se reproduisent, enrôlant de plus en plus de catégories de citoyens. Plutôt qu'une tentative de lire cette exclusion structurelle au travers d'une quelconque approche foucauldienne⁷⁷, c'est dans le caractère méthodique et quasi-clinique de sa démarche que réside mon intérêt en ce qu'il permet d'opérer des regroupements différents autour des mêmes modalités structurelles de l'exclusion, considérées métaphoriquement, et bâties autour des motifs de la peur, de la privation, de la haine ethnique, de l'ignorance ou encore de l'illettrisme qui, pour certains, sont inhérents aux sociétés des textes étudiés. Il y a, en effet, dans ces romans, des données qui, si considérées de manière isolée d'un point de vue exclusivement économique, gardent l'éclat de leur anonymat ou répercutent la perception éculée de la grande ville bidonville

⁷⁷ Foucault énonce fort opportunément dans le troisième volume de *Dits et écrits* : « (J') écris des choses qui semblent utilisables. En somme, des choses utilisables dans un sens différent, par des gens différents, dans des pays différents dans certains cas ». Par ailleurs, c'est une idée qu'il avait déjà annoncée en ces termes dans le volume précédent :

Tous mes livres [...] sont [...] de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d'un tournevis ou d'un desserre-boulon pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... eh bien, c'est tant mieux! (*Dits et écrits*, p. 720)

de la post-colonie des romans de Miano ou de la campagne figée dans le passé et ses mœurs ancestrales que l'on rencontre chez Danticat. Placées en relation avec l'analyse qu'effectue Foucault lorsqu'il regroupe des occurrences de contrôle par l'Etat en modalités particulières d'exclusion, les œuvres offrent de reconstruire et de dévoiler, en les contextualisant et en les compliquant, des formes et trajectoires pétries de paradoxes et d'insaisissabilité (d'opacité) que l'exclusion revêt dans un contexte postcolonial d'une urbanité rurale et d'une ruralité en questions. Je pars donc, dans un premier temps, de ces modalités repérées de réclusion et d'isolement, pour établir un parallèle avec l'environnement littéralement et métaphoriquement hostile des sociétés de *L'Intérieur de la nuit*, d'*Inyenzi ou les cafards*, de *Victoire, les saveurs et les mots* et du *Cri de l'oiseau rouge*. Structures manifestes sur le plan physique/spatial, elles s'étendent à l'état mental et psychologique des personnages qu'elles maintiennent dans des geôles aussi figuratives qu'allégoriques, à travers, par exemple, la terreur qu'elles favorisent. Touchant fondamentalement la sphère du groupe, de la communauté et de la Nation, elles se spécifient en s'atomisant pour atteindre la sphère restreinte de l'individu. Internement chez Foucault, dans les lieux clos que sont les prisons et les asiles, ces structures d'isolement et d'enfermement deviennent abandonnement, reniement ou châtement dans les espaces ouverts de ces romans, situations de discrimination et de domination exacerbées par l'intersection de la pauvreté, de l'arriération, de l'illettrisme, des traditions archaïques, de la violence et de la peur.

2.1.2 Villages et bourgs ruraux en post-colonie : entre enclavement, abandonnement et châtement

En même temps qu'ils sont pris entre enclavement et abandonnement, les villages et bourgs ruraux de la post-colonie sont physiquement et métaphoriquement, de mon point de vue, des lieux de sujétion d'une population pauvre composée de femmes, de paysans, de personnes sans défense engagées elles aussi dans le combat pour la survie quotidienne. C'est Nyamata dans le roman de Mukasonga, *La Nouvelle-Dame-Marie* chez Danticat et le village des Ekus chez Miano. Mon emploi de l'expression lieu de sujétion pour caractériser ces espaces est un emprunt à Saidiya Hartman qui formule son argument autour de « scenes of subjection », ces scènes ordinaires et banales de terreur qui engagent les corps des esclaves noirs et qui demeurent facilement indécélables quand elles sont passées sous le couvert des notions d'humanité. Hartman s'attache à démontrer dans ces scènes l'existence d'une violente logique opérationnelle, en dépit de leur banalité. Dans le repérage de ses scènes de sujétion, elle s'attache uniquement aux scènes banales, discrètes et très peu au spectaculaire. Dans mon analyse de ces lieux de sujétion, je m'attache à des espaces spectaculairement ordinaires dans lesquels se développent des scènes apparemment spectaculaires, mais suffisamment discrètes pour échapper aux feux des projecteurs en raison du caractère ordinaire et anonyme des populations qui y évoluent. L'évocation de ces lieux et, parfois, scènes de sujétion l'est pour donner de la visibilité à ces ruraux qui, autrement dit, sont potentiellement exclus des fresques littéraires nationales. De prime abord, l'arrière-pays est généralement perçu comme le lieu de tous les fantasmes autour de la belle nature et du bon sauvage, mais dans les romans de ces auteures c'est un espace dont la configuration résonne du son de la peur et

du châtement que, paradoxalement, cette spatialité favorise par son éloignement, son accès difficile et sa ruralité qui laissent les populations livrées à elles-mêmes ou seules aux mains des milices hutues, des Tontons Macoutes ou des rebelles venus du Nord.

Nyamata, ce petit village du Bugesera où les Tutsis sont exilés est pour eux un enfer dont la raison d'être est contenue dans ces trois mots : isoler, surveiller et punir. Le Bugesera⁷⁸ que décrit la narratrice d'*Inyenzi ou les cafards* de Mukasonga est le prototype de ce lieu où les rugosités du monde rural s'accommodent aisément du projet d'extermination mis en place contre les populations tutsies. Préfecture rwandaise des années 1960-1970 où sa famille, comme d'autres familles tutsies, est exilée, c'est « une contrée que l'on situait dans les contes tout au bout de la terre habitée par les hommes. » (*Inyenzi* 24). Terre mythique et lointaine, elle demeure une terre étrangère pour les déplacés pour qui, « une fois les troubles apaisés... Nous devons rentrer chez nous, très bientôt, au Rwanda, car pour tous, Nyamata, ce n'était pas le Rwanda » (29). Le Bugesera suscite effroi : « Le Bugesera ! Le nom avait quelque chose de sinistre pour tous les Rwandais. C'était une savane presque inhabitée, la demeure des grands animaux sauvages, infestée par la mouche tsé-tsé. On disait que le roi y envoyait en exil les chefs tombés en disgrâce » (25). C'était aussi une terre aride et hostile qui avait mis en échec le programme de paysannat indigène du gouvernement colonial belge⁷⁹. La nature même de

⁷⁸ L'occupation du sol n'est pas uniforme dans le Rwanda de cette époque et le Bugesera, comme une partie considérable du sud du pays, est l'une des zones à très faible densité—« presque vide avec 25 habitants au km² dans la région du Bugesera-Est » (Sylvestre 1974, 104)—et au climat inhospitalier. L'administration coloniale développe un projet paysannat dans l'espoir de désengorger les zones surpeuplées et peupler les zones vides. Mais, rapporte Pierre Bonin, cette démarche « n'apporte pas de solution au problème démographique » (Bonin 1966, VI/24).

⁷⁹ Les buts du paysannat peuvent être résumés ainsi

- intensification de l'agriculture par l'intégration de l'agriculture et de l'élevage
- production de vivres à hauts rendements pour améliorer le niveau alimentaire des paysans et

cette hostilité de l'environnement, associée à leur déguerpissement abusif de leurs terres pour cette région ingrate, exacerbe le sentiment d'exil des déplacés et leur exclusion.

L'installation dans le Bugesera n'est pas volontaire ; plutôt punitive et à intention exterminatrice. Dans l'histoire contemporaine du Rwanda comme dans le roman de Mukasonga, le calvaire des Tutsi commence en 1959, date du revirement de l'alliance belge en faveur des Hutus et, par conséquent, celle « des premiers pogroms contre les Tutsis » (Mukasonga) qui vont subir la terreur avec pour point culminant la violence de masse du génocide de 1994. Repoussés dans cette zone débarras, à la frontière avec le Burundi voisin—à l'évidence pour une extermination plus efficace, les Tutsis du roman rwandais n'y sont ni libres ni inclus. Lieu physique de leur exclusion, c'est aussi symboliquement et paradoxalement une prison, par sa savane stérile au climat rude et par ses grands espaces aux murs invisibles dont peu réussissent à s'échapper, malgré la proximité avec le Burundi. Le lieu d'exil devient lieu d'enfermement—avec « la montée progressive de la violence hutue, incarnée par ces soldats, sans peur mais pas sans reproche, qui viennent tabasser les hommes dans leur maison et violer les jeunes filles quand elles vont chercher de l'eau » et la surveillance des routes et de la frontière avec les pays limitrophes comme la Tanzanie ou le Burundi. Alors qu'aux premiers jours de cette réclusion forcée « Des centaines de milliers de Tutsi prirent le chemin de l'exil. (...)

-
- fournir les vivres nécessaires aux villes et régions défavorisées
- répartition uniforme du capital-sol du pays de façon à éliminer les privilèges et créer une classe rurale attachée à la terre, travaillant son propre sol pour en tirer les ressources nécessaires à l'amélioration de son niveau de vie
 - élaboration de méthodes agricoles intensives à haute productivité pour amorcer en milieu traditionnel l'urgente révolution agricole
 - meilleure répartition de la population agricole. A ce propos, la remarque de Bonin est à retenir: "Il ne saurait, en tout cas, être espéré que l'expansion des paysannats fournisse un débouché au surcroît de main-d'œuvre qui accompagne la croissance démographique ; une petite partie seulement sera ainsi époncée. » Le paysannat n'apporte pas de solution au problème démographique. (105)

la frontière (qui) était toute proche et la brousse épaisse et inhabitée (permettant) une fuite discrète » (55), une donnée supplémentaire vient contrarier leurs espoirs d'évasion, exacerbant leur sentiment d'emprisonnement dans un dessein malintentionné : l'installation d'un camp militaire et des jeunes milices armées hutues. « Nous sommes prisonniers, » énonce la narratrice d'*Inyenzi ou les cafards* qui explique:

Le camp militaire de Gako fut considérablement renforcé. Les déplacés de Nyamata étaient désormais sous haute surveillance. Les militaires étaient peut-être là pour empêcher une fuite massive ou pour repousser d'hypothétiques incursions : ils seraient surtout là pour imposer à tous les réfugiés la terreur au quotidien. (55)

La concomitance du renforcement de la présence militaire autour des déplacés indésirables et de facteurs tels leur exil dans des conditions brutales, les pressions persistantes, les incursions nocturnes dans leurs habitations, la destruction de leurs réserves et les abus physiques et psychologiques, confirment le dessein progressivement déclaré de l'Etat d'en finir avec cet ennemi imaginaire, hérité de la hiérarchisation « ethnique » coloniale. La terreur subie est renforcée par l'isolement, le dénuement et la négation de leur être. La peur qui découle de cette situation de terreur institutionnalisée qu'exacerbe l'hostilité de l'environnement n'est qu'une autre de ces constructions qui va s'immiscer dans les esprits et contrôler la vie quotidienne de ces habitants.

Dans *Le cri de l'oiseau rouge*, la campagne haïtienne de La Nouvelle-Dame-Marie est un espace qui porte en lui son lot de drames et de banalités ainsi qu'en témoigne une certaine monotonie de l'existence dans la bourgade qui semble se résumer, sous les Macoutes, en peu de mots : terroriser et sévir. C'est le lieu de naissance de Sophie Caco, le personnage principal, le site ancestral de sa famille, le petit hameau de l'intérieur du pays où vit sa grand-mère, Granmè Ifé, et par conséquent, le centre

émotionnel des femmes Caco. Danticat y entraîne le lecteur deux fois à la suite de Sophie, à douze ans alors qu'elle va quitter Haïti pour les États-Unis, et, plus tard en jeune mère, alors qu'elle revient en Haïti pour une visite à sa famille. Mais ce calme qui se nourrit des chansons s'élevant des champs où se manifeste la solidarité des coumbites, des chants des fillettes battant le linge à la rivière, du bruit des oiseaux dans les feuillages, ou simplement d'une nature qui semble égale à elle-même (*Le cri*, 183-184), ressemble dans l'ère contemporaine du récit à un calme apparent. Le petit hameau est miné par la présence de hordes de criminels légitimés qui y font régner la terreur et par des traditions qui continuent d'affecter des générations de femmes.

Pour Mildred Mortimer, à propos de La Nouvelle-Dame-Marie, « This rural landscape clearly represents a world that has not been touched by modernization, one where physical toil is a shared experience » (172). Il faut pourtant regarder au-delà du caractère communautaire du hameau pour constater que la Nouvelle-Dame-Marie révèle aussi des traces du passé haïtien, notamment l'héritage de l'esclavage avec ses usines et ses champs de canne à sucre, lieux par excellence de sujétion. Plus discrètement, La Nouvelle-Dame-Marie est un lieu de sujétion de manière globale en raison des traditions passéistes qui y perdurent et qui attaquent les corps des femmes ; du point de vue de son accès difficile et limité, et par la présence troublante et terrorisante des Tontons Macoutes qui y sèment la violence en toute impunité. Tous ces facteurs sont mis en exergue par la venue d'une Sophie déjà adulte et je parlerai plus spécifiquement des deux derniers points (l'enclavement et la présence des Macoutes) —entre lesquels je trouve une concomitance.

Par son caractère rural, reclus et enclavé, La Nouvelle-Dame-Marie se fait lieu de sujétion aussi littéralement qu'allégoriquement. L'accès n'y est possible qu'en carriole, à dos d'âne ou à pied. Le retour de Sophie en Haïti sur une route cabossée et à l'étroit dans le camion qui l'y conduit renseigne encore plus sur les difficultés des habitants à se déplacer vers la capitale : les infrastructures routières sont inexistantes et le transport dangereux (*Le cri* 119). C'est une route qui mène directement au paradis quand on n'a pas de chance ! Une telle précarité dans l'accès suggère aussi une limitation de mouvements et donc un isolement qui laisse à la merci des agressions, renforçant un certain sentiment d'isolation.

L'agression majeure qui explose au visage de Sophie est celle perpétrée sur la place du marché par les Tontons macoutes dont l'une des conséquences visibles est le meurtre par les Tontons Macoutes du bien nommé Dessalines, le marchand de charbon de bois. Le texte de Danticat ne faisant mention d'aucune structure de protection des populations dans le hameau, j'en déduis que les seules « forces de l'ordre » vraisemblablement assignées à la sécurité de ces populations sont les Tontons Macoutes, leurs tourmenteurs et leurs bourreaux qui entretiennent le terrorisme d'Etat dans cet univers en apparence calme. Membres de l'organisation paramilitaire personnelle créée par François Duvalier pour contrer l'armée (qu'il croit) en complot perpétuel pour l'évincer du pouvoir, les Volontaires de la Sécurité Nationale (VSN), communément appelés Tontons Macoutes, constituent le bras agissant du dictateur dans la répression et la terrorisation du peuple haïtien pour le tenir coi. Selon Elizabeth Abbott, dans *Haiti: The Duvaliers and their Legacy* (1988), « Under the Duvaliers the Tontons Macoutes were one of the world's largest, best organized, and most lawless of goon squads, armed

civilians with licenses to torture, steal, destroy, and kill » (7). La violence et le terrorisme ainsi légitimés vont conduire à l'emprisonnement, la torture et l'exécution de milliers d'Haïtiens et à l'exil de milliers d'autres fuyant un régime consacré « à poursuivre et exécuter ses opposants, à inculquer la peur dans l'âme des Haïtiens ». Des maisons convoitées, des raids dans les marchés pour confisquer les marchandises, des dénonciations justifiées ou non, des listes d'étudiants passées au peigne fin, constituent quelques-uns des coups généralement perpétrés par les Macoutes selon Marie-Célie Agnant dans *Un alligator nommé Rosa*. Mais très souvent, il en fallait bien moins pour se retrouver dans le collimateur de cette machine de la mort, ainsi qu'il en est de du vendeur de charbon de bois du marché de La Nouvelle-Dame-Marie.

Considérant l'idée de la Nouvelle-Dame-Marie comme lieu de sujétion, j'avance qu'il existe à l'intérieur même du hameau de petites entités de sujétion comme la place du marché, les pistes qui traversent le village, bref tous ces espaces d'usage public que semblent contrôler les Macoutes. J'emploie donc l'expression pour désigner ces espaces dans le roman où les ruraux de la région sont assujettis à la violence des Macoutes, qu'elle soit sexuellement suggérée, physique ou psychologique. Il faut souligner que la portée de ces violences dépasse le cadre de la place du marché (espace public) puisque la peur se répercute dans la sphère privée des familles/des habitations familiales. Chez les Caco, la matriarche s'oppose aux sorties nocturnes de sa fille aînée, ce qui est une conséquence évidente de l'atmosphère de peur qu'introduit la présence des miliciens. Les bourreaux sont sans conteste les Macoutes, mais les victimes sont nombreuses, de celui qui perd sa vie à ceux qui, éperdument, veulent s'éloigner de la cruauté de ces agents de l'Etat terreur, par les airs ou par la mer, au détriment de leur vie.

L'instance la plus notable de la violence qui accompagne la présence des Macoutes à la Nouvelle-Dame-Marie est ce fragment important, comme un arrêt sur images, que Danticat insère dans la scène de la place du marché : la brutalisation du vendeur de charbon de bois—suivie quelques jours plus tard par son assassinat, et l'absence de réaction troublante qui l'accompagne. Tout part d'une vétille : « tu as marché sur mon pied » (145). Le prétexte est grossier mais suffisant pour le jeune Macoute qui veut démontrer son autorité de lancer l'attaque sur le commerçant, à laquelle le reste de la clique des Macoutes se joint par la suite sans poser de questions (146).

Plus que l'agression sans fondement, le plus frappant dans ce fragment c'est l'empressement à quitter les lieux et le silence figé qui caractérisent ce moment. Sophie, qui assiste à sa première scène sur la violence des Macoutes observe : « ma grand-mère me prit par la main et m'entraîna ... Elle m'attrapa la main avec une telle violence que j'en eus mal aux doigts ... elle s'éloignait rapidement » (144-146), décrivant la réaction troublante de Granmè Ifé. Plus loin, l'on peut encore lire : « Louise (la vendeuse de sodas) se précipita vers son stand ... Ma grand-mère et moi avions hâte d'atteindre le flamboyant et de prendre le chemin de la maison » (146). Le plus déstabilisant pour Sophie c'est le silence autour de ces scènes d'une brutalité gratuite et inouïe. S'étant retournée, comme la femme de Loth (Livre de la Genèse), pour voir la suite du spectacle commencé par le jeune Macoute, Sophie, émue et curieuse, rapporte : « Le marchand de charbon de bois était couché par terre, replié sur lui-même. Il crachait le sang. Les autres Macoutes, qui s'étaient mis de la partie, lui écrasaient la tête à coups de bottes. Tous regardaient dans un silence horrifié. Personne n'a rien dit » (146). Plus fortunée que

l'épouse de Loth figée en colonne de sel, Sophie en ressort traumatisée mais instruite de cette nouvelle réalité : à La Nouvelle-Dame-Marie, tout le monde pratique la dérobade afin de demeurer hors du champ visuel des Macoutes. Tous savent ce que souligne si bien Louise, qu'« Avec les Macoutes, demain ce sera peut-être mon tour ou le tien » (169), tout le monde sait d'avance « comment ça va finir » (146). Par conséquent, lorsque « les Macoutes font des dégâts » (150), il est prudent d'attendre le passage de ce mauvais vent. C'est la meilleure tactique pour qui veut rester en vie et Granmè Ifé, dont la famille a déjà été cruellement marquée par la cruauté de ces miliciens l'adopte également pour protéger sa petite-fille Sophie.

La place du marché de ce fragment, tout comme la scène elle-même, est le lieu d'une sujétion brutale en même temps ouverte et insidieuse où les habitants de La Nouvelle-Dame-Marie perdent leur parole, leur voix et leur agentivité, leur liberté et leur identité. La solidarité résonnant dans les chansons de coumbites ne semble plus que comme une abstraction, le souvenir d'instantanés éphémères... Il ne leur reste que la peur discrète du Macoute—le dégoût devrait rester discrètement marquée sur les visages en une grimace figée, de peur de représailles. Pour cette raison, Granmè Ifé s'efforce de retenir sa fille aînée à la maison, et Louise, l'amie de cette dernière, épargne pour se payer un passage hors d'Haïti. Livrées à eux-mêmes dans cet arrière-pays d'accès difficile, personne ne viendra sauver les habitants de La Nouvelle-Dame-Marie du fléau des Macoutes, peut-on déduire au regard des réactions de ces ruraux pour qui il ne semble pas y avoir plus de deux choix : s'accommoder du supplice ou quitter le pays, quels que soient les moyens. Seules Martine et Sophie vont et viennent dans ces lieux : le fait qu'elles aient toutes les deux vécu la violence du viol y est sans doute pour beaucoup.

Mais le cas de Martine est plus frappant : victime d'un Macoute alors qu'elle n'est qu'une adolescente, elle semble symboliquement immunisée en terre haïtienne et peu alertée par la présence des Macoutes.

A propos de la situation à La Nouvelle-Dame-Marie, tout renforce dans l'idée d'un abandon à elles-mêmes des populations car il n'y a pas de police (le texte ne le mentionne pas) pour les protéger. Les miliciens qui infestent la bourgade sont à leur propre service et à celui du dictateur. Considérant la théorie des fondements du pouvoir de Thomas Hobbes selon laquelle l'exercice par l'Etat de son monopole de violence sur sa population est en contradiction avec le contrat passé entre l'Etat et l'individu qui accepte d'abdiquer une partie de sa liberté en échange de la protection de l'Etat, j'en conclus sur la faillite de cet Etat qui laisse ses habitants aux mains de miliciens d'une cruauté arbitraire, qui ne s'embarrassent ni de la même discrétion ou de la même honte que les criminels ordinaires, encore moins de s'attaquer à un innocent au nom si symbolique.

Dans *L'intérieur de la nuit* se ressent l'effet pervers de la ruralité qui encapsule l'idée d'oubli et d'asservissement. Le roman de Léonora Miano plante son décor à Eku⁸⁰, village imaginaire d'un pays d'Afrique centrale à peine sorti de guerre, et situé géographiquement dans une clairière où des collines tout autour «entouraient les habitations qui se nichaient en contrebas, comme dans un écrin en forme de lune » (12). La description est idyllique et annonce un univers de joie et de beauté ; ce qui est loin d'être le cas car le village est assiégé par une armée de rebelles. De manière ironique, ce

⁸⁰ Le village des Ekus n'étant nommé que comme tel, « le village des Ekus », j'emploierai très souvent l'appellation « Eku » pour le désigner.

que ses habitants considéraient comme « une enclave protégée par une clôture de collines » (31) devient le piège d'où ils ne peuvent s'échapper. Hormis cette vulnérabilité sécuritaire, le village des Ekus semble également se trouver dans une zone dont la configuration spatiale renforce l'isolement du reste du pays, le Mboasu⁸¹. Enclave territoriale isolée, ce hameau à caractère clanique reste inaccessible, sinon sporadiquement, et subit cette exclusion géographique sur tous les autres plans de la vie socio-politique et économique. La présentation qu'en fait Ié, la doyenne du clan, reste du domaine de l'abstraction :

On lui disait depuis des années que ce territoire appartenait à un ensemble. Un grand pays, le Mboasu. Capitale administrative : Nasimapula. Capitale économique : Sombé. Dix millions d'habitants recensés. Des tas et des tas de petits villages tels que celui-ci, des bourgs, des villes. On lui disait qu'elle avait une nationalité, qu'elle était citoyenne d'un Etat. (31)

Ces faits qu'Ié énonce sur le ton d'une acceptation indifférente signifient peu de choses pour la vieille femme, peu disposée à en savoir plus sur le monde extérieur (31). L'Etat et ses institutions sont pour ces populations une réalité dont elles semblent avoir acceptée l'existence—sans savoir véritablement ce qu'il en est, hormis ces manifestations chiches et sporadiques via la visite de l'agent recenseur et de l'émissaire des écoles auxquelles elles se sont accoutumées. La citoyenneté ainsi assignée à ces villageois ne se matérialise certes pas de façon distinctive sur le terrain. A Eku, l'éclairage se fait à la lanterne et le privilège de jouir d'une borne-fontaine comme les voisins du bourg riverain de Losipotipè est une chimère, l'approvisionnement en eau s'y faisant toujours à la rivière. Ce dispositif, symbole d'une « évolution » dont les Ekus sont exclus (la borne-fontaine

⁸¹ L'Etat et ses institutions sont pour ces populations une réalité dont elles semblent avoir acceptée l'existence—sans savoir véritablement ce qu'il en est, hormis ces manifestations chiches et sporadiques via la visite de l'agent recenseur et de l'émissaire des écoles auxquelles elles se sont accoutumées.

est un symbole fort de développement), finit par apparaître comme un stigmate qui entache les relations du clan avec les autres et détériore des rapports désormais empreints d'envie (Girard). Plus que la marque de leur inexistence, c'est un rappel constant de leur arriération, de leur non-évolution et de leur non-participation à l'espace citoyen.

L'isolement des Ekus les soumet aussi à une coupure avec la réalité et le reste du pays. Par exemple, les Ekus restés dans les limites du hameau ne connaissent à proprement parler personne d'autre qu'eux-mêmes et ont très peu d'interactions susceptibles de les introduire à leur citoyenneté. Leurs rencontres avec le monde extérieur se produisent lorsque « Une fois tous les dix ans, l'Etat envoyait un agent recenser les villageois. Une fois l'an, le directeur de l'école la plus proche venait également, pour dire aux parents combien l'instruction était importante pour l'avenir de leurs enfants » (31). Outre ces visites sporadiques des officiels du gouvernement, le monde extérieur pour le village Eku n'est que rumeurs, odeurs— surtout « de la pourriture et de la brûlure venues de l'autre versant des collines (et) que la chaleur intensifiait » (*L'Intérieur de la Nuit* 11-12). La citoyenneté des Ekus semble donc se limiter à cette inclusion saisonnière dans les statistiques et registres officiels et représente leur unique participation à une certaine idée de l'Etat. Cette situation, le sociologue Loïc Wacquant la dissèque dans *Parias Urbains*, son étude comparative de la marginalité urbaine dans les ghettos noirs américains et les banlieues ouvrières françaises, où il relève:

La plupart des habitants du ghetto ont rarement l'occasion d'entrer en rapport personnel avec des Blancs (et, de plus en plus, avec des Noirs des classes moyenne et supérieure), ce qui contribue à accroître l'omniprésence perceptuelle de la couleur de peau... il n'est guère surprenant que les habitants de la Ceinture noire considèrent la ligne de démarcation raciale comme allant de soi, vu que leur existence est presque entièrement cantonnée dans les limites du monde racialement uniforme du ghetto et, pour bon nombre d'entre eux, dans un de ses sous-secteurs réduits : leur rue, leur pâté de maisons, ou leur « parcours » habituel

(*stomping ground*) dans le voisinage immédiat. Le monde blanc de « là-bas » demeure largement inconnu, car il est virtuellement inaccessible, si ce n'est par le truchement des médias de masse et des agences de contrôle social comme la police et les services sociaux. (191-192)

Aussi éloignés que sont leur cas et leur réalité de ceux des habitants du ghetto urbain de West Side à Chicago étudiés dans *Parias Urbains*, les Ekus n'en sont pas moins frappés par une exclusion assez comparable du point de vue de l'isolement, de la coupure de la réalité du pays, de l'internalisation de leur quasi-non citoyenneté et de l'acceptation de leur marginalité « comme allant de soi ». L'oubli et l'absence de contact caractérisant la vie de ces habitants renforcent leur situation d'inexistence et un manque d'intérêt uniquement compensé par la main d'œuvre bon marché qu'ils représentent pour les mines et les plantations industrielles de l'Etat.

En effet, le monde extérieur c'est aussi l'exode saisonnier ou définitif de ses hommes, jeunes et adultes, pour affronter « ce monde qu'ils fréquentaient par nécessité » (12). De même que la plupart des résidents de West Side, confinés à leur paysage urbain quotidien qu'ils ne quittent que très rarement et pour qui « un voyage au *Loop* [le cœur géographique, administratif et commercial de Chicago] est une véritable expédition » (Monroe et Goldman, 100), la majorité des Ekus, assujettis à l'édit muet et séculaire qui gouverne les mouvements des habitants, se limitent aux frontières de leur territoire. Enfermés dans cette prison non déclarée—traduction d'une nature ouvertement hostile, ils s'effraient de tout, même de la brousse épaisse au sud de leur village « qu'aucun d'entre eux n'avait jamais traversée, la croyant habitée par des créatures inconnues des humains » (*L'Intérieur de la Nuit* 13). Le quasi-huis clos régissant leur existence devient par conséquent sujet au rythme des mouvements migratoires des hommes Eku qui, pour les plus âgés, avaient « le devoir de prendre la route « vers le nord », selon une tradition

dont le temps avait gommé l'origine et le sens (...) afin d'y vendre leur force et nourrir leurs familles. La terre que Dieu leur avait donnée (étant) devenue avare » (13). Quant aux jeunes, tout aussi indifférents que leurs parents à la scolarisation—dont les bienfaits leur étaient vantés de manière passagère,

Ils se rendaient à Sombé, la ville située à quelques kilomètres de là, pour y effectuer de menus travaux. Leurs activités leur rapportaient quelques pièces, des billets cornés, ou encore des choses qu'ils acceptaient en échange de leurs services : de l'huile, de la farine de manioc, des vêtements usagés, du pétrole pour les lampes. Certains avaient disparu dans cette ville. (13)

Pour les femmes, leur environnement socio-spatial s'arrête aux limites des terres du village. De génération en génération, et de mère en fille, elles «demeuraient sur place, à tourner et à retourner une terre qui ne laissait pousser que ce qu'on lui arrachait. Nul n'avait jamais eu l'idée saugrenue de les faire étudier... » (14). Un grand nombre d'entre elles n'avaient d'ailleurs jamais vu d'automobile, qu'elles désignaient métaphoriquement « la bête ». Inoni, l'une des anciennes du clan, révèle en avoir vu une « le jour où quelqu'un était venu compter les habitants du village » (164). Mais vu qu'« il y avait longtemps qu'on ne s'était pas intéressé au nombre des habitants d'Eku » (164), ces aspects du monde extérieur ne relevaient plus que des histoires et légendes racontées par les anciens.

Citoyens « de seconde classe », oubliés et ignorés du développement et des avantages qui l'accompagnent, les Ekus tels que les représente l'auteure subissent la réalité de l'exclusion spatiale à l'échelle nationale, et plus spécifiquement à l'échelle de leur citoyenneté qui n'est liée ni à une participation politique ou réellement économique, ni à des qualifications morales et intellectuelles quelconques. N'eût été l'échec de la terre à les nourrir désormais, ce peuple serait resté enfermé dans sa clairière, dans les frontières

de son territoire et du connu. C'est une situation de statu quo marginal que la guerre et l'intrusion des rebelles dans le village, amputé de ses hommes adultes, vont exacerber. Par la même occasion, le roman met en exergue non seulement l'abandon des Ekus par l'Etat—dont le silence est le signe de l'échec à protéger le village et de l'absence d'intérêt pour Eku—mais aussi désarroi social et mental alimenté par leur marginalité, encore plus fortement ressentie lorsqu'ils se rendent en ville, cet espace marqué et d'exil qui ne les reconnaît pas.

2.2 Institutionnalisation de l'exclusion et violence structurelle

L'exclusion étatique, pour sa part, venue d'en haut, adopte deux voies dans les textes que nous étudions. Bien structurée comme dans le cas de la réclusion à Nyamata des populations tutsi d'*Inyenzi ou les cafards* et du confinement des nouveaux venus dans la ville de *Contours du jour qui vient* dans ce qui deviendra le bidonville d'Embényolo, l'exclusion est un « oubli » dans *L'Intérieur de la nuit* où une frange de la population évolue loin de toute infrastructure, coupée du développement national. Il existe des mécanismes que les Etats mettent en place et qui, par effet contraire, empêchent les groupes marginalisés d'accéder aux biens et services. Dans certains pays développés, ces structures se présentent comme, par exemple, l'incapacité de servir des clients dans leur langue ou le refus d'aider les sans-abri parce qu'ils n'ont pas d'adresse fixe. A Nyamata, l'agglomération tutsie d'*Inyenzi et les cafards*, il s'agit de priver de tout et de reclure en vue d'une extermination certaine, et à Embényolo de *Contours du jour qui vient*, de confiner dans un quartier taudifié d'étrangers.

2.2.1 Exclure pour nier l'Autre

Si les « exclus » de Foucault—au départ les malades (lépreux), puis les pauvres et autres vagabonds—étaient emprisonnés dans un lieu pour être surveillés et contrôlés, la Nation postcoloniale quant à elle ne s'embarrasse pas toujours de créer des espaces particuliers pour ses rejets et exclut indifféremment, surtout les plus démunis et les étrangers (Norbert Elias). A ce sujet, hormis le contexte fondamentalement diviseur de la société post-esclavagiste de *Victoire, les saveurs et les mots* et du climat concentrationnaire mis en place pour les Tutsis d'*Inyenzi ou les cafards*, c'est par les espaces dépourvus d'urbanisation ou de services d'assainissement où elle laisse ses populations s'empiler les unes sur les autres, dans le désordre le plus abject, et par les villages abandonnés dans l'ignorance et le dénuement, l'insécurité et le sous-développement que l'Etat, tel que le mettent en scène Miano et Mukasonga, assure leur relégation.

En dépit de cette différence de contextes, il reste néanmoins des similarités dans l'élaboration et le fonctionnement du projet. Le roman de Mukasonga, par exemple, introduit le lecteur à la mise en place patiente et méthodique dans le Rwanda des années 1950 à 1960 d'une politique d'exclusion—sur fond d'extermination— de tout un groupe sur la base de clivages «ethniques», et du recoupage qu'il offre des prémices d'un génocide bien élaboré. Dans sa reconstitution de la scène, des étapes et des moments clés de cet exil forcé, l'auteure donne sa visibilité à la mainmise ici avérée de l'Etat et met en lumière le caractère institutionnalisé et à but privatif du déplacement et de la relocalisation des Tutsi qui, sur leur chemin vers la proscription, allaient connaître l'incendie de leurs maisons, l'entassement dans des camions et la déportation à Nyamata.

Du fait de leur appartenance ethnique—« parce qu'ils étaient tutsi », « ils étaient condamnés (...) à vivre comme des parias, des pestiférés, dans une réserve dont ils ne pourraient s'échapper » (30), une réserve dûment construite par l'Etat. Par sa récupération du site, zone naguère dévolue à un projet de paysannat par l'administration coloniale, mais délaissée « à cause de difficultés rencontrées ou par manque d'immigrés volontaires » (33), l'Etat affiche son dessein funeste. Ce qui permet de convenir avec Mongo-Mboussa, reprenant l'une des thèses du politologue Achille Mbembe sur la relation entre la violence coloniale et postcoloniale, que : « où la violence coloniale s'exerce par l'arbitraire, le pouvoir postcolonial conduit à la négation de l'Autre » (Préface 162). Dans le contexte d'*Inyenzi ou les cafards*, cela va des premiers pogromes de la Toussaint 1959 contre les Tutsi à « la solution finale » (19) en 1994 dont les signes furent ignorés par « la hiérarchie catholique, l'ancienne autorité mandataire, les instances internationales » (55). Et selon l'auteure rwandaise, «il était bien seul, Bertrand Russell⁸², quand il dénonçait (...) le massacre le plus horrible et le plus systématique depuis l'extermination des Juifs par les nazis » (55).

2.2.2 Ce que cache l'idée multiforme de sous-développement

Dans son ouvrage *Spaces of Social Exclusion*, David Byrne souligne:

Underdevelopment seems to me to be a good term to use as a synonym for the actual processes that constitute exclusion. The socially excluded are those parts of the population who have been actively underdeveloped. This kind of formulation is particularly appropriate in that it breaks down what seem to be increasingly less meaningful distinctions. (55)

⁸² Bertrand Russell est un philosophe britannique qui, en 1964, dénonçait déjà la situation de nettoyage ethnique en cours au Rwanda.

Partant de ce principe, j'estime que l'on ne peut aborder les manques qu'implique le sous-développement en évoquant la seule indisponibilité des fonds gouvernementaux à satisfaire les populations. J'associe, par conséquent, l'incapacité de l'Etat à permettre cet accès aux biens et aux services à certains groupes avec une action consciente et délibérée qui marque un délaissement, attestant de ce fait d'une exclusion structurelle. L'exemple de la visite du village des Ekus une fois tous les cinq ans par l'agent recenseur pour un décompte qui sert des intérêts dont ils ne savent ni les tenants ni les aboutissants est une preuve de cet abandon alimenté par le prétexte non avoué de l'enclavement ou d'une géographie défavorable. Idem pour la descente sur le terrain du responsable des écoles dont le passage à l'approche de chaque rentrée scolaire ne semble point destiné à encourager véritablement l'instruction—qui demeurerait un mythe, mais à compléter le cahier de charges de l'administration et se réjouir de l'initiative, fût-elle avortée ou mal menée. Quid des conséquences de la migration forcée qu'impose le besoin? Il y a de toute évidence un affaiblissement des communautés et des familles, visible dans la vulnérabilité du village Eku, pris en otage par « les rebelles venus du Nord ». On est ici, dans ce que Coralie Bryant appelle une situation de « déni systémique à l'accès aux libertés et aux droits dont profitent d'autres membres de la société » (87). Ce qui, poursuit-elle, « dans le cas où l'exclusion sociale est répandue et où elle s'associe à l'inégalité et à la pauvreté chronique ... crée un déni permanent qui se transforme en une violence structurelle silencieuse ressentie dans la vie quotidienne de la population » (87). Définie par John Galtung comme « l'impossibilité pour les pauvres d'accéder à une existence décente et digne parce que leurs capacités physiques et mentales de base subissent la contrainte de la faim, de la pauvreté, de l'inégalité et de l'exclusion » (cité

dans Uvin 103), la violence structurelle se produit lors de l'intersection de l'exclusion et de facteurs tels que la pauvreté. S'y ajoutent des modalités, répertoriées par Peter Uvin dans son analyse de la violence structurelle qui a mené au génocide rwandais, comme « l'inégalité ethnique, le racisme institutionnalisé et organisé par l'Etat, les politiques régionales, le manque de dignité et de respect de soi, la présence généralisée de l'impunité, l'absence de justice, les violations des droits de l'homme [et] la présence opprimante de l'Etat » (45). Considérées dans le contexte singulier de ces œuvres, ces modalités, couplées à l'exclusion peuvent être regroupées sous le dénominateur commun qu'est le déni de citoyenneté. Gitwe, l'un de ces villages « à travers la brousse » du Bugesera où les Tutsi d'*Inyenzi ou les cafards* sont débarqués, en est une parfaite illustration : rien de décent ni d'élaboré pour accueillir les nouveaux exilés sinon des hangars, abris de fortune inattendus dont la raison d'être demeure un mystère pour la narratrice. Et ce, à juste titre, car Gitwe, c'est « une piste toute droite qui ne menait nulle part. De chaque côté de ce long ruban de latérite rouge, dans les espaces qu'on avait grossièrement débroussaillés mais qui étaient en grande partie reconquis par les épineux, avaient été construits de petits hangars, un toit de tôle reposant sur des poteaux de bois, sans murs ni cloisons » (22). Et c'est dans cet espace de déni aussi systémique que systématique de l'accès à plusieurs droits dont celui à un lieu de résidence et à un habitat décents, ainsi qu'à la dignité, que sont recluses ces populations, moult fois marginalisées par l'Etat, entité responsable de leur bien-être.

Qu'il soit rural ou urbain, l'espace socialisé en post-colonie favorise et répercute des facteurs d'exclusion dont l'analyse d'un point de vue spatial permet—comme pour toute approche ciblée—de mettre en exergue des processus plus complexes qui vont sans

doute au-delà de la seule exclusion, mais dont il faut traquer les mécanismes, parce qu'insidieux. Considérant le cas de l'isolement, par exemple, qui, du fait de l'accès difficile ou impossible qu'il implique, priverait une certaine population du monde rural de l'accès aux mêmes opportunités que ses concitoyens des villes, il n'en est pas moins une structure d'exclusion qu'il faut déterminer afin de mieux la circonscrire et la combattre.

CHAPITRE IV

VISAGES ET DISCOURS DE L'EXCLUSION SOCIALE: DES ACTES ET DES MOTS/MAUX

1. Origines et différence en procès: appartenir pour exister

Le lignage et l'héritage familial constituent des catégories fortes autour desquelles se construit l'exclusion sociale dans *L'intérieur de la nuit* de Léonora Miano et *Victoire, les saveurs et les mots* de Maryse Condé. La question de la légitimité des origines est au centre du conflit qui oppose Ayané, le personnage principal de *L'intérieur de la nuit*, à la quasi-totalité de sa communauté d'origine dont Ié, l'une de ses tantes par alliance devenue doyenne des femmes, se fait le messager [la face et la voix]. C'est par elle qu'Ayané réalise l'intensité de l'animosité nourrie à son égard et envers ses parents défunts, et c'est Ié la voix qui, mieux que personne avant, formule les mots qui marquent Ayané comme extérieure au clan des Eku : « va-t-en ! » lui dira-t-elle. Pourquoi exclut-on Ayané ? Quelles sont les marques de l'exclusion dans ce roman de Miano et comment se matérialisent-elles ? Quelles raisons justifient qu'Ié et le clan Eku—le clan d'origine de son père—en veulent tant à Ayané, et qu'est-ce qui explique qu'elle ne se sente pas à sa place au sein de cette communauté qui l'a vue naître et grandir et qu'elle ne se trouve, malgré tout, pas d'affinités avec ces gens ? Aussi simples qu'elles puissent paraître à certains, les raisons qui justifient la mise à l'écart de la fille d'Eké et Aama pourraient se résumer en très peu : le « métissage » de la jeune fille et son attitude critique vis-à-vis des siens, mais ces éléments sont constamment compliqués par la présence obsédante de l'envie (Girard) et de son corollaire la haine. Dans le roman de Condé, la différence que Victoire représente—tant par son apparence que par son être silencieux au monde ou son

‘absence’, constitue un handicap majeur à son inclusion. Le personnage éponyme se retrouve presque sujet à la vindicte populaire d’abord du fait de sa naissance. Lorsque Victoire naît, sa génitrice, Eliette, n’est qu’une gamine qui passe de vie à trépas alors qu’elle fait le don de la vie. Cette mort, pour une nouvelle vie, recouvre d’une ombre épaisse la venue au monde du nouveau-né dont l’existence sera encore plus compliquée par sa nature : elle a des cheveux raides et lisses, une peau claire, qui tranche avec la noirceur alentour. Du fait de son infortunée couleur (23) et ainsi « marquée », c’est le début, pour l’enfant, d’une existence de paria dont le foyer de départ et de conditionnement est la communauté qui l’élève—chez qui pèse le poids de l’ignorance et des superstitions.

1.1 Ayané, la fille de l’étrangère : en étrange pays dans son pays lui-même

La lecture de *l’Intérieur de la nuit* nous conforte dans l’idée que si les enfants sont censés hériter des biens de leurs parents, ils reçoivent aussi très souvent dans le lot que représente ce patrimoine les rancœurs, les haines et toutes les inimitiés manifestées à l’égard de ces derniers. C’est le cas d’Ayané qui, du fait de l’union jugée impropre de ses parents, incarne la faute du sang/le mauvais sang et subit le blâme que les Ekus n’ont pu déverser ni sur leur fils ‘indigne’ ni sur son épouse, Aama l’étrangère, qui savait si bien se tenir à l’écart des affaires du clan. Malheureusement pour Ayané, le fruit de cette mésalliance, elle n’y échappe pas. Jusqu’à l’âge adulte, elle payera pour les fautes de ses parents. Ié, la nouvelle doyenne du clan et « première épouse du frère aîné d’Eké » (28), le lui confirme lorsque leur inimitié tacite atteint son paroxysme au lendemain de l’hommage aux morts du clan, résumant ainsi de façon officielle la substance d’une haine longtemps contenue : « – il a transgressé toutes nos lois, déshonoré le nom de ses pères !

Il n'a même pas voulu que tu naisses sur nos terres et selon nos coutumes ! Cet imbécile qui se croyait au-dessus de nous... » (*L'Intérieur de la nuit* 182). La vieille dame se serait écriée « Tel père, telle fille » que le résultat n'en aurait pas été différent ! Le père d'Ayané, puisqu'il s'agit de lui, semble avoir vécu une existence de hors-la-loi, bousculant dans tous les sens toutes les règles qui régissaient la vie des Ekus. Né dans une communauté de paysans du fin fond de la forêt qui n'envisageaient le monde que comme il leur avait été légué par leurs ancêtres, Eké réussit à se mettre à dos tout le village lorsqu'il entreprend des transformations qui l'éloignent de mœurs que leur sécularité ne rend pas moins pénibles, restrictives ou stagnantes. Rompant avec l'habituelle monotonie qui voulait que les Ekus ne considèrent « la terre autrement que comme la source de leur pain quotidien » (18), ou que tous les hommes d'âge adulte s'exilent dans d'autres contrées pour vendre leur force de travail, Eké décide de se forger une existence selon son cœur. C'est pourquoi,

... au lieu de se rendre dans ces territoires où se perdaient tous les hommes et d'y brader sa force contre un salaire dont on ne verrait que les restes, il restait là. Il creusait le sol en quête d'une glaise rougeâtre qu'il façonnait en statuettes dont il faisait commerce. Il les peignait à l'aide de pigments naturels dont nul ne savait comment il avait eu en tête d'en faire usage. On ne s'en servait d'ordinaire que pour se maquiller à l'occasion de rites très précis, et les dessins qu'on se faisait sur la peau avaient toujours un sens. Pas comme ceux dont il ornait les écuelles et autres jarres qu'il fabriquait, prétendant qu'à la ville des étrangers en donnaient un bon prix. (18)

Outre le fait qu'elle trouble le statu quo ambiant, une telle initiative ne manque pas de déplaire, au lieu d'inspirer. Ici, il était entendu que « lorsqu'on était membre d'un clan, d'une communauté, seule comptait la cohésion du groupe » (38), quelles que soient... et Eké était loin de participer à cette harmonie de la façon stagnante dont l'entendaient les Ekus. Par conséquent, plutôt que de se réjouir des bienfaits de ses initiatives et de

s'inspirer de ce qu'il faisait pour améliorer ses conditions de vie, le clan d'Eké ne nourrissait plus à son égard que rancœurs qui ne pouvaient être justifiées que par leur ignorance chronique.

Du coup, « Tout le monde le trouvait bizarre » (18), impression qui s'est accrue de manière exponentielle lorsqu'il a pris femme et qu'au retour de « ses périples⁸³, il ne manquait pas de rapporter toutes sortes de choses à Aama : des étoffes rouges, des robes à fleurs, et même des chapeaux » (18). Si, auparavant, les choix d'activités d'Eké étaient perçus comme une lubie ou l'action d'un original, ses noces, quant à elles, déclenchent la réprobation générale, et c'est tout le clan qui, insidieusement, crie haro sur lui car il « contrevenait aux règles qui avaient toujours régi le clan » (17). En fait de déshonneur et de transgression, ce qui est ainsi véhémentement reproché à Eké, et dont Ayané, sa fille, subira les conséquences au fil du temps, c'est d'abord le fait d'avoir contracté une union à l'extérieur du clan : « Il avait fait l'affront aux demoiselles du pays de les ignorer toutes pour aller chercher une étrangère » (17) car Aama, l'élue de son cœur, « était venue d'un village voisin ... dont le nom ridicule était Losipotipè, ... une des banlieues les plus proches de Sombé⁸⁴, la capitale économique du Mboasu » (16). Une forme de racisme primaire—sans races, bien sûr—qui consiste à rejeter les autres sur la base de leur appartenance à des régions ou à des groupes ethniques différents.

A ces reproches s'ajoutent ensuite des récriminations à propos de la voie matrimoniale dans laquelle Eké s'est engagé, car il était

⁸³ Il allait à la ville vendre ses poteries.

⁸⁴ Par sa proximité avec la grande ville, le bourg bénéficie aussi des avantages du développement (la borne-fontaine) et exacerbe l'envie des populations moins fortunées (cf. note 55 - Girard).

Le seul homme du clan qui n'ait jamais voulu qu'une seule épouse. ... Lorsque ses frères lui conseillaient de prendre une autre femme, d'abord parce que c'était mal d'avoir rejeté toutes celles du clan, ensuite parce que c'était mal de trop aimer une femme, il répondait qu'il ne voyait pas pourquoi il le ferait. Il était le benjamin, et ses aînés avaient tous entre deux et quatre épouses, qui avaient chacune au moins trois enfants. Comme ils étaient six frères, la pérennité du clan n'était pas en péril : on pouvait bien le laisser vivre comme il l'entendait (17–18).

Mais le père d'Ayané ne se distingue pas uniquement par son rejet de la polygamie ; Eké s'illustre également par le choix qu'il a fait de vivre en marge de son clan d'origine. Bien que le couple habitât les terres des Ekus, l'époux d'Aama avait établi leur concession à l'écart de celles des autochtones du clan, sur une parcelle de terrain attribuée « aux étrangers intégrés, familles dont l'origine n'était pas du clan et dont un ancêtre avait été un captif de guerre ou une femme enlevée aux siens pour sa beauté » (68). Le choix de ce côté du village était guidé non seulement par le désir d'« être tranquille, s'affranchir des obligations qu'un nom voulait lui imposer » (68) mais sans doute aussi par le fait que le couple mixte qu'il formait avec Aama l'étrangère se reconnaissait une proximité et des affinités avec les « gens à généalogie complexe » (69) qui y vivaient. Cependant, pour les Ekus, ce n'était qu'un autre signe apparent de ce qu'ils considéraient comme un ménage matrifocal, car dans cette société d'évidence patrilinéaire, il n'était pas concevable qu'un homme fasse de son épouse le pilier de son existence et qu'il la déroule autour d'elle. Certes, Eké n'avait pas immigré sur les terres de sa bien-aimée, mais c'était tout comme, et la dynamique observée dans leur couple le suggérait suffisamment. En témoigne aussi l'existence bien rangée qu'il mène auprès de son épouse dont il s'attelle, au grand dam des siens, à adoucir le quotidien dans cette contrée reculée et arriérée où elle s'est exilée par amour : « Il l'avait installée comme une princesse dans la case qu'il avait bâtie de ses mains, avec une pièce de plus que les autres. Il lui avait construit un abri de tôle, pour lui

épargner la contrainte de cuisiner ses repas en plein air comme le faisaient les femmes Ekus » (17). Pour tout couronner, « Il se rendait à la source à sa place, et elle avait en permanence une petite réserve d'eau » (17) et « Un jour, accompagné d'un cousin citadin de son élue, il avait même creusé un puits, supprimant la corvée d'aller chercher de l'eau à la source » (18). C'était plus que ne pouvaient en supporter les Ekus de la part d'Eké: de s'impliquer ainsi dans des tâches « naturellement » dévolues aux femmes— notamment le puisage et le transport d'eau—en faisait un homme faible, totalement sous la coupe d'une femme—qui pis était une étrangère. Dans leur petit village à l'orée de la forêt derrière les collines, il n'était pas d'usage pour un homme de s'adonner à de telles activités, encore moins de soutenir sa conjointe dans ses travaux ménagers, les femmes étant « habituées à voir leurs hommes s'en aller ... [et] Les mâles se contentant de venir parader une fois de temps en temps, jusqu'à ce qu'ils fussent âgés et vidés de toute sève » (38). Alors, plus qu'un signe de veulerie, l'attitude peu virile d'Eké était pour les Ekus la preuve de son émascation—déjà, « Les femmes avaient songé qu'au fond, cet homme-là n'en était pas un, et qu'il faisait aussi bien de rester avec son Aama » (19) ; s'y était ajoutée une grossesse difficile au cours de laquelle l'épouse d'Eké « avait dû garder le lit, transformant pour de bon son mari en femme » (19). Et cela allait certainement contribuer à l'abâtardissement du clan dont la manifestation éclatante était la naissance « D'une fille, évidemment » (19). Pour une société friande de descendance mâle, la venue au monde d'Ayané devenait une approbation de la nature qui convenait avec elle qu'Eké et « une femme telle que cette Aama ne [pouvaient] qu'accoucher d'une ridicule petite fille » (19). L'emploi cataphorique du démonstratif « cette » en antéposition au nom propre « Aama » a une portée qui se découvre tout au long du texte. Le contexte

d'énonciation de ce terme suggère de nombreuses possibilités puisqu'il faut descendre au fil du discours pour trouver la détermination attendue. De la notion de cataphore⁸⁵ dont il est ici question, il s'agit, selon Anne Theissen⁸⁶, « d'un phénomène d'anticipation linguistique qui équivaut à un processus référentiel endophorique (Maillard 1950) où contrairement à l'anaphore, l'expression qui nécessite une saturation référentielle précède, textuellement, la source. » (24) Ce qui se passe dans ce cas c'est que l'on a mis la charrue avant les bœufs (Kleiber, 2003 :61), ou encore que, au lieu de livrer la solution avant le problème (endophore anaphorique), une énigme est posée et résolue après coup (endophore cataphorique) elle pose une énigme qu'elle résout après coup (Wilmet, 1986 :175) : l'énigme d'Aama est donc posée et sera résolue au fil de sa vie dans la communauté.

Ainsi, hormis la disposition de son époux à son endroit, tous les Ekus—et surtout les femmes, lui enviaient d'être issue d'une communauté qui affichait des signes de développement de par sa proximité avec la métropole, alors qu'ils étaient encore eux-mêmes pris dans l'épaisseur de l'obscurité de leurs villages reculés et coupés du monde. La jalousie et le ressentiment exacerbés, ils estimaient que

Les habitants du Losipotipè se croyaient les égaux de Dieu parce qu'ils avaient un monticule de pierre appelé « borne fontaine », d'où sortait un tuyau métallique. On appuyait fort sur un bouton, et l'eau jaillissait. Nul besoin de se rendre à des kilomètres pour en trouver. Certains avaient même, sous leur propre toit, des tuyaux qui faisaient directement sortir de l'eau du mur. Alors, ils se croyaient

⁸⁵ La notion apparaît en premier chez Bühler (1934, 121-122) qui la définit comme un mécanisme « renvoyant en avant » ou correspondant à une « monstration anticipante. » Alors que Bally (1950) la dénomme « anticipation par représentant », elle est « anaphore anticipante » pour Lyons (1980). Pour toutes les références susmentionnées, de même que pour Maillard, Kleiber et Wilmet, cf. Perdicoyanni-Paléologou, 2001.

⁸⁶Cf. « *La cataphore possessive : Une explication en termes de cadres discursifs* » (289-316).

autre chose que des humains et se comportaient comme s'ils étaient venus sur la terre pour y faire plus que simplement égrener les jours. (16)

C'était un privilège unique que d'appartenir à une localité où les populations jouissaient d'eau courante et d'électricité (la borne-fontaine déjà évoquée)⁸⁷; mais de délaisser ces avantages pour une vie fruste dans la forêt derrière les collines dépassait l'entendement de ces villageois qui n'y voyaient qu'une autre manifestation de la supériorité d'Aama qui leur démontrait, une fois de plus, qu'en tant que fille du Losipotipè, elle pouvait se permettre un tel exil et en tirer une certaine plénitude. Et pour les femmes Ekus qui, jusqu'ici, se glorifiaient de régner sur des foyers polygames d'où l'époux était généralement absent⁸⁸, l'équation Aama vient remettre en question leurs présomptions de bien-être et jeter une lumière crue sur la précarité de leurs vies médiocres. La description peu flatteuse que fait Ayané exprime le caractère dramatique de l'existence que ces femmes menaient saison après saison, et génération après génération,

Les dents serrées, le dos bien rigide, l'espérance vaincue. Les filles se marieraient, enfanteraient, se tairaient. Leur vie passée à ruminer des rêves irréalisables s'écoulerait à grands flots d'amertume muette. Comme leurs mères, elles ne verraient absolument aucune raison de souhaiter autre chose aux filles qui leur naîtraient, de se battre pour leur offrir une autre vie. Une existence au cours de laquelle on ne se sentirait pas contrainte de régenter le quotidien de sa progéniture, pour enfin se sentir importante. Une destinée qui ne tracerait pas cette figure imposée du mépris et des mauvais traitements infligés aux brus afin de se venger piètrement de ce qu'on avait supporté. Parce que la vie, c'était ça. Un serpent qui se mordait la queue. (14-15)

⁸⁷ Cf. note 55 pour l'hypothèse de Girard sur le mécanisme du désir humain.

⁸⁸ C'est le type même de la famille matrifocale telle que la décrivent les Sciences sociales avec un époux/concubin absent et tout le fonctionnement de la famille reposant sur la femme (Raymond T. Smith, *The Matrifocal Family*). Les cas les plus étudiés regroupent les familles antillaises et les afro-américains et les familles polygames africaines où l'époux est visiteur.

De même, de leurs foyers n'émanait pas l'ombre de sentiments quelconques et « les liens du mariage n'avaient pour but que de leur donner un statut⁸⁹ face au clan et de fournir un arbre généalogique à leurs enfants » (38). Par conséquent, la présence parmi elles—mais en même temps à l'écart d'elles—de « cette Aama » qui, comme toutes les femmes de sa bourgade, jouissait de « la liberté. La vraie » (38), et avait la possibilité de choisir elle-même son mode de vie et sa destinée devenait un rappel constant de leurs échecs.

Un rapport de haine et d'envie va donc s'établir dans la communauté. Ces sentiments forts et dévastateurs sont dirigés vers une multitude de faits parmi lesquels les origines « privilégiées » d'Aama et sa capacité à être libre ; la chance d'avoir un mari attentionné⁹⁰ et de vivre une plénitude que celles qui la détractaient ne connaîtraient jamais. L'on peut aussi y ajouter l'existence du jardin de fleurs—plantes inutiles d'après les Ekus—qu'Aama tenait plutôt que d'entretenir un potager, les tissus colorés qu'elle peignait et dont elle se parait, son autosuffisance, sa prudence et la distance qui ne leur donnait pas l'opportunité de la brimer ouvertement :

On aurait préféré la voir courir ce risque. Se laisser, ne serait-ce qu'une fois, bizuter par les femmes du clan. Leur donner une occasion de passer sur elle leur rage de voir exister ce qu'on leur avait appris si tôt à enterrer. Tout ce qu'elle avait et qu'elles n'auraient jamais, quel que fût le nombre de leurs fils, de leurs petits-enfants. On l'avait haïe deux fois plus, de ne même pas tenter de s'intégrer. D'entretenir et de tenir la distance (39).

⁸⁹ Dans ce clan, le mariage et la maternité (fertilité) constituent l'objectif fondamental dans les vies de ces femmes et une grande réalisation. Leur agentivité (agency) est déterminée par ces facteurs extérieurs et n'engage pas de réelle faculté personnelle d'action. Les mariages qu'elles contractent sont parfois des arrangements ou des accommodations, mais rien qui ressemble déjà un choix libre d'amour comme c'est le cas d'Aama.

⁹⁰ La jalousie et l'envie persistent et pour les Ekus, il est plus commode de penser que leur fils avait été envoûté par Aama la citadine qui l'avait dès lors entraîné dans les abîmes d'une existence de paria et mené à la perte dans son propre village. Aama symbolise donc une force du mal que la communauté Eku se fait un devoir de combattre afin de secourir l'infortuné Eké des filets de cette « sorcière » que l'on disait avoir « fait manger ses propres excréments à (Eké) » (39) et conserver « sous sa couche quelques caillots de sang menstruel ... (pour qu') il n'en regarde aucune autre » (39).

Avec les Ekus, toutes les hypothèses de René Girard trouvent un champ fertile d'application.

Aussi étrange que cela paraisse—dans un contexte exhalant une telle animosité, ce lien haine-envie qui met en contact les différentes parties a une grande particularité, celle de demeurer à sens unique, la cible n'opposant à ses assaillantes que bienveillance et indifférence. Nullement découragées, plutôt doublement stimulées, « Les femmes se rendaient en cachette chez le marabout, lui demander de jeter des sorts à l'étrangère » (19) afin de s'en débarrasser.

L'analyse du personnage d'Aama montre donc bien la position de non-acceptation de l'Autre qui caractérise les Ekus et qui va marquer leurs relations avec sa fille, Ayané. Les Ekus apparaissent comme rétifs vis-à-vis des personnes étrangères à leur clan et de celles qui ne rentrent pas dans leur moule préétabli. En somme, Aama est loin de ressembler à leur archétype féminin et, de ce fait, elle représente une menace grave pour l'équilibre de leur clan. Pas du tout traditionnelle, à la manière des Ekus, elle est accusée de déviriliser Eké qui, contrairement à Ulysse, roi d'Ithaque, n'avait pas su résister à la tentation de cette fille du dieu-fleuve Achéloos venue d'ailleurs.

Cependant, il est ironique de constater combien dans leur aveuglement les Ekus émasculent eux-mêmes leur fils, le dépossèdent chaque fois un peu plus de cette virilité qu'ils s'évertuent à protéger et qu'ils reportent involontairement et sans même le réaliser sur sa conjointe abhorrée. En effet, plutôt que de l'enfermer dans l'anonymat ou de la détruire par leur fiel, l'explosion de malveillance et l'entreprise de sabotage à l'égard d'Aama ne contribuent qu'à lui donner plus d'espace et de puissance dans l'existence de

ses détracteurs : même si dans le village, « on s'appliquait à les ignorer », cette dernière et sa famille étaient au centre de « l'attention de leur entourage » (19).

Reprenant la notion de 'bouc émissaire' qu'énonce René Girard dans *La violence et le sacré* (1972) —continuant ainsi celle 'désir mimétique', je conclus qu'en héritant de la vie à la fois au centre et en retrait de ces parents, une vie de haine/envie et de reproches, Ayané devient la victime expiatoire de leurs fautes, supposées ou non. Ne pouvant s'en prendre à ses parents, sa communauté d'origine détourne son désir de violence vers elle, la victime sacrificielle, « la seule qu'on puisse frapper sans danger car il n'y aura personne pour épouser sa cause » (16). Ce qui est vrai dans le cas présent d'Ayané, ses parents étant tous décédés.

1.2 Enfance créole : Victoire, orpheline et Ti-Sapoti

Contrairement au contexte abritant les actions marginalisantes du roman précédent, celui du roman de Condé est fortement marqué par les différences raciales. L'histoire se déroule dans une Guadeloupe de l'après abolition de l'esclavage en 1848, d'où émerge un mouvement noiriste qui discrimine autant les Blancs que les personnes d'ascendance mixte. La donnée raciale y est d'une importance capitale : Victoire est métisse. Cette condition en fait assurément une rejetée d'un côté comme de l'autre des deux groupes qui l'ont engendrée, mais il faut regarder au-delà du visible. C'est une exclusion réelle, brutale, qui ne surprend personne et dont personne n'arrête les mécanismes. Cependant, elle lui vaut moins de malheurs que les circonstances de sa venue au monde et l'existence qui s'ensuit. Loin de vouloir faire fi de la donnée raciale, omniprésente dans le roman et exprimée par les manifestes séparations entre Noirs,

Blancs et Grands Noirs, mon intention est d'axer le regard sur les premières années de l'existence de Victoire Quidal, le drame qui entoure sa naissance (au sein de sa famille noire), son illettrisme, sa personnalité complexe, marquée par une exclusion de la parole. Toutes ces données obsédantes s'avèrent déterminantes dans la formation du personnage qu'elle deviendra : muette/silencieuse et effacée, illettrée et crainte. Dans le contexte de *Victoire, les saveurs et les mots*, considérer le facteur racial apporte un éclairage rarement offert sur les conditions d'existence des enfants bi-raciaux dans leurs familles noires.

Aussi discriminée qu'Ayané de *L'Intérieur de la nuit* ou les déplacés Tutsi d'*Inyenzi ou les cafards*, la jeune Victoire, du roman éponyme, *Victoire, les saveurs et les mots*, est une enfant de père inconnu « au teint blafard » et dont la petite-fille Maryse Condé dit, à la découverte de sa photographie qu'elle était d'une « blancheur australienne » (13) Victoire naît sous une mauvaise étoile dans un ancien baraquement d'esclaves dans les années post-deuxième abolition de 1848. Elle survit à Eliette, sa génitrice de quatorze ans, qui meurt en couches sans avoir révélé le nom de l'auteur de sa grossesse (20). De ce fait, elle portera sur elle autant les péchés non expiés de sa mère que son goût de survivre et son étrangeté. « Tonnerre de sort ! » s'exclame son grand-père à la vue du bébé. C'est que chez les Quidal, la couleur est plutôt au bleu pétrole (19) et ce bébé est ce qu'il y a de plus inattendu : « Plus que la mort soudaine d'Eliette, ce qui bouleversa la famille, ce fut l'apparence de la nouvelle-née. Une tête garnie d'épais cheveux de soie noire. Des prunelles d'eau claire. Une peau colorée en rose » (20). Déjà le grand-père, Oraison, projette de se débarrasser de ce qu'il appelle un « funeste objet » et il faut décider : « la Mare au Punch ou le Gouffre d'Enfer ? Ce dernier convenait aux créatures de ce genre » (21). Non seulement considère-t-il Victoire comme un funeste

objet qu'il faut jeter au loin, il lui renie son humanité en l'appelant « créature », du mot qu'on emploie pour nommer non pas la créature au sens divin, mais un élément de la création non doté du statut de « personne » ou un être démoniaque émané de la Puissance du Mal.⁹¹ Petrie de superstitions et illettré, il ne voit cette nouveau-née que la matérialisation de phénomènes dont son imagination est remplie⁹².

Malgré l'adoration que lui voue Caldonia, sa grand-mère, toute la communauté de La Treille la rejette : « À la majorité des gens, elle faisait peur, Victoire, avec sa peau trop blanche et ses yeux trop clairs » (27). Ni son orphelinage ni son jeune âge n'adoucièrent les cœurs ; plutôt, son air fixe (27) et son silence troublant—On entendait rarement le son de sa voix (24)—viennent renforcer des impressions que son apparence avait établies et nourrissent l'imagination d'esprits simples dans un univers dominé par la superstition. Des fois, ils la disaient un zombie et, d'autres fois, une Ti-Sapoti. En effet,

Une superstition venue de Nan-Guinnin veut que les âmes des défunts, s'ils sont chanceux, parviennent à échapper des jarres où on les tient captives et à habiter des corps d'enfants. Ainsi, ils regoûtent à la vie. Sûrement, c'était le cas de Victoire. Elle était un mort vivant, un zombie. [...] D'autres avaient la conviction qu'elle n'était rien que Ti-Sapoti. Ce soi-disant orphelin qui s'attarde au bord des routes la nuit. Il entraîne le passant qui a le malheur de s'arrêter, apitoyé sur lui, dans des régions inconnues (27).

Dans *La Migration des zombies. Survivance de la magie antillaise en France*, Hélène

Migerel en donne cette description plus élaborée :

Tantôt lutin, tantôt pleureur, Ti Sapoti demande son chemin au passant. Egaré, fatigué, il s'attire la compassion des adultes qui lui proposent de le porter. Soulevé de terre, il devient géant briseur de vertèbres. Si d'aventure un petit

⁹¹ Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales.

⁹² Le grand-père Oraison Quidal est conteur et Condé dit qu'il « possédait un stock de contes » (19).

d'homme le suit amusé de ses gambades, l'enfant disparaît à jamais. « Ti Sapoti » établit un lien magique entre lui et sa proie qui ne lui échappe que rarement (68). Ti-Sapoti a certainement une forme humaine et emprunte celle d'un enfant, mais il est animé d'un dessein destructeur que son apparente innocence sert bien. Et c'est à cet esprit tourmenteur que les habitants de La Treille identifient Victoire. On ne parle pas de manière précise de Ti-Sapoti comme d'un petit garçon ou d'une petite fille, mais simplement comme d'un enfant, donc d'un genre neutre ou supposément masculin. J'utilise ici le genre féminin parce que je l'associe à Victoire. L'ostracisation de la petite orpheline s'intensifie à la mort soudaine de sa grand-mère ; elle garde l'œil sec et ne s'approche pas de son corps sans vie (42). Soit le fait que les habitants de La Treille étaient déjà mal disposés à l'égard de Victoire ; il y a aussi que la mort y est spectacle et « on n'admet pas que les douleurs soient muettes. Elles doivent s'accompagner d'un tapage de larmes, de cris, de plaintes, de reproches, d'imprécations contre le bon Dieu. Des désespérés roulent à terre. D'autres menacent de commettre un acte irréparable. Toutes les paupières sont gonflées et rouges » (41-42). C'est la première grande rupture ; elle éloigne l'enfant qui passe désormais plus de temps dans la maison bourgeoise (de sa marraine) où elle est placée comme « restavek »⁹³. La seconde grande rupture avec La Treille arrive quand, à seize ans, Victoire se retrouve enceinte : elle est renvoyée par la famille où elle est restavek pour disrespect de leur maison et trahison (l'auteur de sa grossesse est aussi l'amant de la fille de la maison⁹⁴), et renvoyée à La Treille où elle est traitée de roulure. Rejetée de tous et nulle part désirée—condamnée par tous comme le

⁹³ Enfant de famille pauvre généralement de zone rurale « donné » ou « placé » dans une famille citadine en vue d'une vie décente. C'est une pratique ancienne, très commune en Haïti, de plus en plus décriée pour les nombreux cas d'exploitation d'enfants répertoriés.

⁹⁴ Cette instance peut être considérée comme le moment de propulsion dans le monde de Victoire comme mulâtresse.

symbole absolu de la fourberie alors que l'autre 'acolyte' s'en allait librement, elle échoue chez sa jeune tante, Lourdes, où pour survivre, elle se retrouve pour la première fois en servitude dans les champs de canne à sucre. Elle n'y a pas pu échapper comme José de *La rue Cases-Nègres*. Mais le lieu de travail est hostile : les autres manœuvres se moquent d'elle sous l'air d'une chanson grossière où « il était question d'une mulâtresse, salope dans la dèche, qui après avoir pris son compte d'hommes, volait le pain de la bouche des pauvres négresses » (66). C'est plus qu'elle n'en peut supporter : « Victoire s'enfuit, les jambes à son cou. » (66.) Et, selon la narratrice, ce fut sa première et sa dernière incursion dans la canne et le dernier acte d'une non-acceptation commencée seize ans plus tôt.

De ces seize premières années de la vie de Victoire, il en ressort qu'elles sont rythmées d'abandons divers—les décès de sa mère, du père Lebris qui la nomme ainsi pour conjurer la mort, de Caldonia et certainement de Thérèse, sa marraine, pour qui elle n'était qu'une distraction⁹⁵—et d'isolement social. De cette dernière caractéristique de l'existence de Victoire, Jenny Odintz en discute également dans son article « Tracing the matrilineal past: Alternative genealogy and the imagination in Maryse Condé's *Victoire, les saveurs et les mots* » où elle en confirme la manifeste constante et affirme : « Condé discovers that Victoire was in many ways an outcast, due in large part to her mixed race status » (249). En effet, victime sacrificielle comme Ayané, la jeune Victoire paie cher le prix de la couleur de sa peau de mulâtresse, frange de cette société rejetée et crainte.

Toutefois, bien que je m'accorde avec Odintz sur l'existence d'autres facteurs à

⁹⁵ Au moment du drame, Thérèse, blessée et se sentant trahie, n'a pas de pensée charitable pour Victoire qui, pour elle, devient le symbole de la fourberie : « J'ai réchauffé une vipère dans mon sein. Elle m'a piquée » (64).

l'ostracisme de Victoire, je trouve opportun de souligner que le préjugé de couleur en soi n'est pas encore à l'œuvre de sa naissance aux premières années de son adolescence (de zéro à douze ans approximativement). Aucun indice (sauf déduction, qui serait préjugé d'intention) n'assimilant son isolation à sa couleur sur la base de l'idéologie coloriste (Bonniol) prédominante (aujourd'hui 'préjugé de couleur'). Examinant les mécanismes de l'exclusion dans l'espace de vie qu'est La Treille, je soutiens que pour les habitants de La Treille englués dans les superstitions, Victoire est étrange, différente et d'une différence qu'illustrent le décès en couches de sa jeune mère et son apparence « fantomatique » que renforcent son silence et une sorte d'absence intérieure. Il aura fallu l'incident dans la famille bourgeoise qui la conduit dans les champs où des paysannes 'la dévoilent et l'exposent', pour que sa mixité 'devienne' visible. C'est alors que Victoire est propulsée immédiatement dans la sphère des 'mulâtres-femmes.'⁹⁶ De Ti-Sapoti ou Volan, elle est devenue « dame-Gabrielle, »⁹⁷ sans aucune justification de ces assertions présomptives, à cause d'un signe visible (sa grossesse) certes, mais par un mécanisme de déclenchement a priori lié à son métissage (la concupiscence de l'amant pourtant en relation avec Thérèse⁹⁸, la marraine).

⁹⁶ Le choix de ce mot l'est pour préciser le poids que le sexe joue dans la diabolisation des catégories mâle et femelle du groupe intermédiaire mal aimé des mulâtres. En outre, il est important de préciser que dans ce contexte, « les groupes intermédiaires participent (aussi) au préjugé, à titre d'opprimés et d'opresseurs » (Micheline Labelle, 1978).

⁹⁷ C'est un antillanisme utilisé par Condé et employé par les Blancs dans *Victoire, les saveurs et les mots* pour désigner les mulâtresses qui, ici, sont perçues comme des femmes à mœurs légères, ainsi que l'illustre cet extrait relatant les rumeurs autour de Victoire et de ses semblables: « ...du coup, on exhumaient le passé marie-galantais pour découvrir que, sous ses airs de sainte-nitouche, Victoire avait été une bobo de première, une mangeuse d'hommes. Avant Boniface Wahlberg, elle avait été la maîtresse d'un Dulieu-Beaufort qui, après usage, l'avait refilé à son cousin. Pas surprenant ce manjé-kochon-là ! Les mulâtresses ont toujours eu le feu au cul ! » (*Victoire* 166).

⁹⁸ Victoire et Thérèse sont très différentes l'une de l'autre: autant la première est d'une blancheur australienne (*Victoire*, 13), autant la seconde était d'« Un noir épais. Noir goudron. Sans rémission. [...] Du

Les communautés des romans ci-dessus explorées posent les origines et le lignage comme condition d'appartenance, excluant tout individu jugé inadapté à l'aune de leur subjectivité. Autant ces procédés discriminatoires que les communautés elles-mêmes génèrent les fragilisent-elles, autant elles affectent les « victimes ». Je pose qu'au-delà du rejet physique sur la base de la naissance, il y a chez ces personnages une fracture psychologique qui découle sur une auto-exclusion, un retrait intérieur et dans des prisons mentales.

2. De la dissociation et de l'exil intérieur : quand l'exclusion se fait psychologique

Dans cette partie de mon analyse de l'exclusion sociale, j'articule mon argument autour de l'histoire personnelle de deux personnages de Danticat comme un mobile principal permettant d'identifier le phénomène. Si l'histoire personnelle ne se pose pas de prime abord comme un facteur d'exclusion sociale, l'observation des parts des récits du moi qui s'y rattachent éclaire sur la psychologie des personnages et les comportements et actions que ces derniers présentent pour analyser leur vécu sous ce prisme. La forme d'exclusion que j'explore ici est donc intérieure. Ses mécanismes de mise en place incluent des situations comme une solitude profonde, le silence, le dédoublement ou dissociation qui fait qu'on s'exclut d'une situation traumatisante, bref ces processus parfois insaisissables et handicapants qui, de manière invisible et surtout insidieuse, affectent à plusieurs niveaux la socialité des individus. C'est le cas de personnes ayant vécu une dictature, un exil, une agression physique ou une combinaison d'événements traumatiques. D'un côté, il y a Sophie Caco du *Cri de l'oiseau rouge*, victime de

coup, ceux qui la jalouaient la surnommaient Kongo. Ou plus grossièrement encore 'bonda à chodiè' » (45). L'auteure ajoute que « ce trait peut expliquer pourquoi à vingt-six ans elle est encore fille ... (et que) cette couleur constituait pour la jeune fille un handicap » (45) ; ce pourrait aussi être la raison pour laquelle l'annonce d'éventuelles fiançailles avec ce Dernier Argylus n'était jamais arrivée.

pratiques sociales dont les effets destructeurs la conduisent à un rejet de sa sexualité et à s'exclure de la sphère du plaisir. De l'autre, se trouve Anne Bienaimé du *Briseur de rosée*, hantée par le souvenir d'une perte brutale, qui s'enferme dans une vie d'ostracisme, en exil, dans le couple qu'elle forme avec un ancien tortionnaire du régime duvaliériste et bourreau de son frère. Il s'agit donc ici de démontrer comment le test de virginité que Sophie a subi et le choix paradoxal d'Anne affectent chacun de ces personnages, et les entraînent dans des prisons mentales et psychologiques qui, par leur mécanismes de fonctionnement, reproduisent l'exclusion.

2.1 Les malheurs de Sophie, victime (handicapée) de la tradition

« —Sa mère l'attend devant la porte de leur cabane. Elle l'entraîne à l'intérieur pour la vérifier.
Ce seul mot me fit frissonner » (188).

Cette conversation se déroule entre Sophie et Ifé, sa grand-mère, alors qu'elle est en Haïti où elle n'était pas revenue depuis son départ pour New York à l'âge de douze ans. A l'écoute des bruits de la nuit, Granmè Ifé identifie les pas de Ti-Alice, la jeune voisine qui marche sur le chemin avec un garçon. Ce soir, comme d'autres fillettes de quelque campagne haïtienne, Ti-Alice sera vérifiée. Sophie se rappelle parfaitement de son tour ; d'où les frissons qui traduisent le souvenir horrible de son expérience du rituel, et sont le signe de la présence toujours prégnante du traumatisme et de ses ravages dans sa vie personnelle et conjugale.

Elevée en Haïti par sa tante Atie, Sophie Caco émigre très jeune aux Etats-Unis pour y rejoindre Martine, sa mère. Elle y découvre une étrangère et que Martine est souvent frappée de cauchemars pénibles et bruyants. C'est alors que cette dernière lui révèle le viol par un Tonton macoute dont elle est victime à l'âge de seize ans et sa

filiation. Des années plus tard, voyant la sexualité de Sophie s'éveiller, Martine la soumet au test de virginité—une pratique haïtienne dont l'adolescente qui a pourtant grandi en Haïti ignore—pour s'assurer que Sophie est toujours intacte et préserver l'honneur familial (190–191). Pratique séculaire, vivace dans l'arrière-pays paysan, le test de pureté est une conséquence de ce que Miriam Chancy qualifie dans *Framing Silence* :

Revolutionary Novels by Haitian Women de « suppression of female sexuality and the codification of women's bodies as vessels for male gratification in marriage » (121).

L'inconfort de Martine est évident alors qu'elle y procède, mais, soucieuse des traditions, elle la reproduit sur sa fille à qui elle recommande de se détacher mentalement de la scène, tout en se justifiant en ces termes :

Quand j'étais gamine, ma mère avait coutume de vérifier notre virginité. Elle enfonçait le doigt dans nos parties intimes pour voir s'il entraît. Ta tante détestait ça. Elle hurlait comme un cochon qu'on égorge. C'est la façon dont ma mère a été élevée, et une mère doit faire la même chose à sa fille jusqu'à son mariage. Elle est responsable de sa pureté (Danticat, 81).

Si son rôle de vérificatrice ne lui plaît pas et la torture—Sophie raconte que sa « mère passa presque toute la nuit à aller et venir dans le couloir » (206), il déplaît encore plus à Sophie qui l'abhorre : « A un moment, elle est entrée dans ma chambre et s'est approchée de mon lit sur la pointe des pieds. Instinctivement, j'ai serré les cuisses, le corps tremblant ... J'ai fermé les yeux et j'ai fait semblant d'être endormie. » (Ibid.)

Traumatisée et n'en pouvant plus de cette peur qui la contrôle, Sophie met fin à l'agression du test et se déflore avec un pilon. Acte de résistance certes, mais une victoire incomplète pour Sophie qui demeure hantée par ce souvenir d'une auto-agression qui l'avait menée aux urgences et qui affecte négativement sa vie sexuelle. Elle s'avère incapable de vivre une relation normale et connaît la frigidity et la culpabilité: « - C'est

très douloureux, dis-je...mais je ne sens aucun désir. J'ai l'impression de faire le mal, » (152) confie-t-elle à Granmè Ifé. Sophie devient en quelque sorte une handicapée sexuelle, une inadaptée sexuelle. Non seulement ce traumatisme la handicape-t-il sexuellement et l'exclut-il de la sphère du désir et du plaisir, il lui prend aussi son amour de soi et l'emplit d'un sentiment de honte : « Mon corps me fait horreur. J'ai honte de le montrer, y compris à mon mari. Parfois, je me dis que je ferais mieux de vivre seule. C'est pour ça que je suis venue ici » (152). Isolée tant du point de vue mental que psychologique et boulimique, elle se sent exclue d'un corps qui ne semble plus lui appartenir et obligée de faire semblant avec son époux en se dédoublant pendant l'acte sexuel pour ne pas ressentir la douleur. Faire semblant, elle l'avait déjà commencé lors de sa vérification—sous recommandation de Martine—et c'est la stratégie qu'elle adopte pour s'échapper de sa phobie sexuelle. Cependant cette stratégie de déconnexion (Francis) ne semble que ponctuelle, un placebo qui ne la libère pas, mais la plonge dans la boulimie. En raison de ses multiples malheurs, Sophie rejoint sa mère en une communauté de victimes de violence sexuelle. Révélant à son tour ses propres douleurs et les murs intérieurs qui l'emprisonnent, Martine confie: « Se faire vérifier et se faire violer, je revis ça tous les jours » (208). Après Martine qui ne peut pas dormir et voit partout son violeur, c'est au tour de Sophie qui demeure hantée par son automutilation. Confirmant cette parenté supplémentaire entre les deux femmes dans son article « 'Silences too horrific to Disturb': Writing Sexual Histories in Edwidge Danticat's *Breath, Eyes, Memory*, » Donette Francis dit: « The shame and trauma of these kinds of sexual abuses, concealed in their bodies, haunt women in the Caco family and become the nightmare that is 'passed on through generations like heirlooms' » (76).

La visite en Haïti, c'est pour trouver des réponses. La seule vraie réponse qu'elle reçoit de Granmè Ifé, qui a aussitôt compris l'inconfort de sa petite-fille, c'est de rompre le silence et sortir sa parole des geôles dans lesquelles son handicap la maintient.

2.2 Les prisons mentales d'Anne Bienaimé

Anne Bienaimé est un personnage bien particulier du *Briseur de rosée*. Dans ce roman où Danticat retrace le parcours jusqu'à leur exil new-yorkais d'un ancien macoute et d'autres Haïtiens fuyant un régime violent, pour les seconds, et les atrocités commises pendant ledit régime par le premier, cette femme—de par sa posture paradoxale—est certainement le personnage complexe de l'épouse de l'ancien tortionnaire. La mère de Ka étonne par ses choix. Victime d'hier, elle accepte, malgré tout, une vie d'expiation, en marge, avec le bourreau de son frère. Comment interpréter cette inscription délibérée dans l'ostracisme, le silence, l'effacement, l'invisibilité et l'ignorance dans une ville qui, certes l'enveloppe d'un quasi-anonymat ? Bien que dans ce cas particulier, ce personnage ait choisi délibérément de rester unie au macoute, son drame est l'occasion de s'interroger sur l'être et le devenir des familles associées d'une manière ou d'une autre au macoutisme. Ainsi que le suggère Maria Rice Bellamy, il est crucial de découvrir « how the perpetrators and victims of violence live side-by-side in families, in Haiti and beyond in the aftermath of the Duvalier era, and, in her words, how a former Tonton Macoute “carries on with his life, and how his victims live with the scars of dictatorship” (Danticat “October 2003” 2)» (Bellamy, 180). Il en ressort que le dilemme d'Anne est grand, d'une taille comparable à son choix et à l'exclusion qu'elle s'impose.

Exclue involontaire et en souffrance du point de vue psychologique, Anne Bienaimé se distingue par cette marginalité volontaire à l'égard de la communauté

haïtienne en exil du point de vue physique. C'est une marginalité singulière qui n'est ni refus ni rébellion comme chez Victoire, Sophie et Ayané, mais impossibilité d'atteindre l'Autre.

3. Marginales : le refus de se conformer et d'appartenir

Elevée par des parents anticonformistes et étudiante débarquée depuis peu d'Europe, Ayané ne se reconnaît aucune communauté avec les membres de son clan, les Ekus, dont elle ne comprend, de plus, ni la froideur à son égard ni l'apathie face à leur existence tragique. C'est dans son interaction avec eux, notamment avec la vieille Ié, la doyenne des femmes et future chef du clan—après l'assassinat de l'ancien chef amorphe par les rebelles, qu'une part jusque-là inconnue ou restée discrète d'Ayané se révèle et permet une lecture plus perspicace de la dynamique des rapports qu'elle entretient avec le reste du groupe.

Depuis qu'elle est petite, Ayané est traitée en paria ; mais ainsi que nous l'avons démontré, tout remonte à bien plus longtemps avant sa naissance, ainsi qu'il en est des mécontentes légendaires. Ayané recevra encore plus cet héritage de sa mère, l'envoûteuse, car, de toute apparence, de telles haines se transmettent de façon matrilineaire : il semble, à la lecture de *l'Intérieur de la nuit*, que plus on déteste la mère étrangère, encore plus forte est la haine que la communauté reverse sur sa progéniture. Voilà au moins un mode et un droit de transmission que personne ne dispute à Ayané !

Elevée de manière protégée, Ayané grandit à l'abri de tout et semble évoluer paisiblement—et comme sans la ressentir—dans l'atmosphère infecte qui l'entoure. Ignorante du mal autour d'elle, alors qu'il est charroyé par ses petits compagnons de jeux—vecteurs de la haine entretenue par leurs mères, Ayané avance, libre et l'air de

rien, uniquement convaincue qu'il existe des différences entre la manière de voir et de penser le monde de ses parents et celle du reste du village. Malgré la conscience de cette singularité et de cette étrangeté qui caractérisent sa famille restreinte, la fille d'Eké et d'Aama demeure dans l'ignorance du degré d'animosité nourri à leur égard et n'imagine pas combien sa différence et les privilèges qu'elle a eus la distinguent et l'isolent encore plus de sa communauté d'origine. Face aux Ekus, ni son éducation ni la manière dont elle a été élevée ne l'aident, mais la confinent plutôt dans une solitude qui l'en éloigne et la sépare définitivement. Mais poussée par un fort désir d'appartenir et de comprendre ceux qu'elle considère encore comme les siens, « La fille de l'étrangère » devenue orpheline posera des actes qui, au lieu de l'intégrer, précipiteront plutôt la rupture définitive et son bannissement de la communauté.

Dès le départ donc, Ayané, fille d'Aama l'étrangère, cette femme venue d'ailleurs, est étrangère. Les fautes du père semblent effacées, mais celles de la mère, non. De plus, les Ekus n'ont trouvé de meilleure façon de la nommer que de l'affubler de la périphrase « Fille de l'étrangère » (17). Malgré les efforts et le temps qui passe, l'appellation résiste, creusant toujours plus le fossé entre Ayané et la communauté d'origine de son père. La plus déterminée à la désigner comme telle est Ié, la doyenne, qui ne consent à l'appeler par son nom que le temps d'accepter quelques cadeaux :

- « – *Fille de l'étrangère, as-tu de l'huile et du pétrole ? J'en ai grand besoin.*
- *Ma tante, mon nom est Ayané, et oui, nous avons [...]*
- *Pardonne-moi, fille de l'étrangère, si je prononce mal ton nom. Ayé...*
- *Ayané, ma tante. »* (170)

En fait, la vieille femme ne s'est jamais résolue à dire le nom d'Ayané. Et même dans les situations les plus extrêmes, la vieille matrone s'entêtait à appeler Ayané « fille de

l'étrangère » et n'avait jamais consenti à prononcer son nom qui, à son avis, ne correspondait à rien et n'était conforme à aucune réalité Eku. D'après Ié, « Un nom, d'abord, cela devait avoir un sens. Parce que cela avait une incidence sur le caractère, et sur la destinée. Ensuite cela devait signifier le sang qu'on avait dans le corps » (29). Et celui dont Eké et Aama avaient affublé leur enfant sous le prétexte de créativité équivalait pour la vieille femme à la condamnation de la petite fille à une vie de solitude, d'errance et de non appartenance : « Avec un nom pareil, quels ancêtres la reconnaîtraient ? (...) Ce faisant, ils avaient décrété que leur enfant serait seule à jamais, dans ce monde et dans l'autre » (29). Dans la cosmogonie de ce clan, comme dans d'autres aires culturelles, le nom représente le lien entre l'être qui le porte et ses ancêtres. En rompant avec la tradition, les parents d'Ayané la laissent sans repères. Déjà, sa seule évocation constitue donc à elle seule une ouverture sur l'univers compliqué des relations d'Ayané avec sa communauté.

Malgré la mésalliance de son père et les choix de vie qu'il a opérés pour sa famille, la petite Ayané n'est pas totalement confinée à une vie d'ostracisme. Les enfants du village venaient s'amuser avec elle bien que ce ne fût que « pour profiter des jouets que lui fabriquait son père, et qui semblaient leur plaire infiniment plus que ceux qu'on leur rapportait de la ville » (39). Naturellement, il ne faut pas se méprendre devant cette image de communauté au sein du groupe des enfants. Plutôt que d'atténuer le sentiment d'étrangeté de l'enfant Ayané, leur présence ne sert qu'à l'exacerber de façon visiblement innocente, mais malicieuse. En effet, convertis en vecteurs du mal et colporteurs de la médisance entretenues par leurs génitrices, les gamins du clan Eku « se collaient à elle toute la journée pour lui répéter combien elle n'était pas aimée en ces lieux » (39) et leur

« jeu favori était de lui rapporter ce que disaient leurs mères de la sienne : *C'est une sorcière* » (39). Ainsi donc, en dépit de l'apparente propension des enfants du village à vouloir s'amuser avec elle, c'est plus que de la joie et du plaisir qu'ils introduisent dans sa maison. Extensions enfiellées de leurs mères, ses compagnons de jeux apportent aussi avec eux le mal, qui parvient à s'insinuer dans la bulle protectrice d'Ayané et à vicier l'atmosphère aimante créée autour d'elle par ses parents. L'on peut cependant voir en ces enfants l'incarnation de l'ambivalence de leur curiosité naturelle à l'égard d'Ayané et de comportements sociaux empreints de jugement.

Quoiqu'elle ne comprenne pas la raison de cette conspiration contre ses parents, la petite Ayané n'est, à certains égards, pas naïve : « Très tôt Ayané avait compris que ses parents et elle ne faisaient pas partie de ce groupe. Son père couchait chez lui toutes les nuits. Sa mère ne participait pas aux réunions de femmes, à leurs tontines » (38). Elevée à la bonne école du mimétisme, la petite fille apprend à se tenir à l'écart. Dès l'adolescence, Ayané marque sa séparation de cette foule à laquelle ses parents ne se joignaient que « pour éviter les problèmes » (38), comme disait sa mère, à un groupe auquel elle trouve peu de similarités avec les siens. Au cours des activités communes avec les filles de sa classe d'âge, elle « faisait sa lessive à l'écart » (37), non seulement pour préserver son intimité mais aussi parce que ces dernières et elle ne semblaient avoir en partage rien d'autre que l'appartenance au même clan, l'espace et l'air qu'elles respiraient; par conséquent, la fille d'Aama ne se reconnaissait pas dans leurs conversations.

C'est également au cours de son adolescence qu'Ayané commence à démontrer un comportement atypique qui la distingue de la bande des jeunes filles de son âge, et

affirme une personnalité propre à elle. Se faisant, elle se détourne manifestement des sentiers battus et pose des actes extrêmes et radicaux surtout pour la gamine surprotégée qu'elle est. La plus grande expression de cette affirmation est le geste symbolique qu'elle pose en brisant elle-même son hymen : « A l'âge de treize ans, Ayané s'était déflorée elle-même, à l'aide d'un tubercule de manioc » (36). Bien que la virginité n'eût rien de sacré dans son clan, beaucoup de personnes y attachaient de l'importance, depuis celles à qui l'on voulait la prendre à ceux qui voulaient la leur ravir. C'est pourquoi elle semblait constituer l'un des sujets de discussion préférés des jeunes filles de l'âge d'Ayané, non parce qu'il leur tardait de s'en défaire, mais parce que beaucoup d'entre ces « demoiselles du pays avaient fait leur entrée (de façon) involontaire dans le monde des femmes » (38). Dès lors, leur « passe-temps favori devenait de savoir qui au sein de leur classe d'âge n'était encore qu'une enfant » (38), qui d'autre avait été propulsée contre son gré au statut de femme, à la façon habituelle: « On les culbutait dans les fourrés, vers l'âge de neuf ans ou un peu après. Leurs oncles ou leurs cousins, quelquefois » (36). Lassée par des discours qui ne décrivent la première expérience sexuelle féminine qu'en termes de violence et de bestialité, car « autour d'elle, les filles se faisaient presque toujours une idée très brutale de ce qui les attendait dans la couche de leur époux » (36), la fille d'Aama répugne à se soumettre à cette épreuve qui mêle douleur et humiliation du viol. D'où son choix de s'imposer plutôt celle de la défloration personnelle, similaire à l'acte définitif que pose Sophie Caco du *Cri de l'oiseau rouge* pour échapper au test de virginité humiliant et traumatisant que lui a imposé sa mère. Par leurs actes, non seulement Sophie et l'adolescente Ayané résistent-elles aux pratiques en cours ; elles réclament par la même occasion un droit sur leurs corps et la liberté d'en disposer comme

elles le désirent, quelles qu'en soient les conséquences. Cette attitude atypique d'Ayané adolescente annonce prépare le lecteur à la jeune adulte rebelle qui quelques années plus tard sera condamnée au bannissement.

Si au départ de la mise à l'écart d'Ayané se trouvent la question de sa généalogie - surtout maternelle, celle de sa solitude et de sa distance vis-à-vis de tout ce qui rapporte au clan Eku, l'exclusion véritable de la jeune fille provient du fait qu'elle ne se conforme pas aux codes qui régissent la vie sociale des Ekus, rendant ainsi impossible toute connexion avec eux. Il ne s'agit plus simplement du rejet de l'héritière—au premier degré—d'Eké et Aama, mais du refus du fruit, transformé, issu de l'éducation qu'ils lui ont donnée, et de l'adulte qu'elle devient, étrangère au cadre environnant et prompte à poser des actes qui tranchent avec les us et coutumes du milieu. Les premières manifestations de la mise à l'écart ouvertement déclarée d'Ayané adulte se font dès son retour au village, alors qu'elle accourt après plusieurs années d'absence au chevet de sa mère mourante : « Depuis qu'Ayané était arrivée au village, c'était à peine si on lui avait adressé la parole » (32). Commencée comme une sorte de mise en quarantaine, cette désocialisation par le refus de la parole se transforme très rapidement en une exclusion, qui, à son tour, est exacerbée par la succession de confrontations et de désaccords violents entre Ayané et Ié, la première épouse du frère de son père, et débouche sur le bannissement de la jeune femme.

Le cheminement d'Ayané vers l'âge adulte suit un cours inconnu des Ekus et alimente les bavardages chez ces villageois qui, faute d'en connaître le fin mot, se répandent en rumeurs et en conjectures :

- *il paraît qu'elle est allée à l'école jusque chez les Blancs.*
- *ça, nous ne pourrons jamais le savoir vraiment, mais je veux bien le croire.* (24)

Contrairement aux enfants du clan, Ayané, qui plus est, une fille, bénéficie d'une scolarisation poussée qui la mène en France. Bien qu'elle en sache peu, la communauté ne la range pas moins dans le domaine du probable – comme le suggère l'utilisation du verbe d'état « paraître », prouvant ainsi l'absence totale d'appréciation qu'inspire le parcours éducatif d'Ayané. Par ailleurs, le seul fait d'être de ces études et d'avoir quitté le village pour étudier au loin, constitue un pied-de-nez pour les Ekus qui n'y voient qu'un « non-sens » (23), autre signe manifeste de la prétention et de l'arrogance de la famille d'Eké. C'est pourquoi ce que les Ekus appelaient ainsi « non-sens alimentait les conversations des femmes, lorsqu'elles se retrouvaient entre elles, sur le chemin de la source » (23-24). Les réactions observées montrent que loin de susciter la fierté et l'admiration, qu'Ayané bénéficie de l'instruction et y accède devient source de haine chez ces personnages et les emprisonne à l'intérieur de leur nuit. Au lieu d'y voir la voie royale pour ouvrir le village Eku au monde – ainsi qu'il en est dans *La rue Cases-Nègres* de Joseph Zobel où elle est « la clé qui ouvre la deuxième porte de (la) liberté », les détracteurs d'Ayané n'y voient qu'un rappel de sa part de leur infériorité et de leur ignorance. C'est alors aussi que son éducation, dans sa totalité, est remise en question et que l'on ressuscite les vieilles rengaines sur son ascendance, pour justifier ses actes:

- *elle est bien comme sa mère (...)*
- *elle tient de son père, au contraire ! (23-24).*

Le cas d'Ayané, rejeton d'une mère jugée castratrice et d'un père considéré comme assujetti, semble donc déjà entendu car chez les Ekus, l'on ne croyait pas « qu'une fille comme ça allait se conduire convenablement » (24). Il n'en demeure pas moins que malgré les préjugés à son égard, les Ekus attendent beaucoup de la jeune femme : une

reconnaissance traduite en cadeaux pour leur « dévouement » auprès de sa mère malade, les produits de première nécessité dont ils manquent à cause de la vie précaire et du siège des rebelles, de l'eau du puits dont ils vont dépendre pendant un moment.

Toujours dans la liste de griefs du registre des convenances et des bonnes manières, la communauté Eku reproche à Ayané de lui avoir abandonné sa mère malade, et de revenir sept ans plus tard au chevet de la mourante, sans cadeaux pour cette parentèle qui, bien qu'elle ne l'eût jamais aimée, avait dû se montrer charitable envers sa mère alitée. Lorsque la jeune femme arrive au village les bras ballants, toutes les femmes semblent avoir oublié que pendant le temps qu'avait duré l'absence de sa fille, elles ne s'étaient occupées d'Aama devenue vieille et pauvre que pour « qu'on n'allât pas dire que les Ekus avaient fait défaut à une des leurs ! » (15). Elles semblent ne plus se souvenir qu'elles n'avaient cessé de compter

Combien de patates douces, de poissons séchés et de litres d'huile la malade leur avait coûté jusque-là. Lorsqu'elles adressaient des invocations aux ancêtres dans le secret de leur cœur qui abritait déjà tant de choses inavouées, elles leur demandaient de les débarrasser de cette charge stérile. Qu'enfin elles n'aient plus à donner leur plus vilain tubercule d'igname. Qu'enfin, elles n'aient plus à torcher la vieille folle qui n'avait plus à offrir au clan qu'une fille tout aussi cinglée. (16)

Tous ces manquements ne réussissent qu'à aggraver une situation déjà délicate et à élargir le fossé qui existe déjà entre les Ekus et elle. A leurs espoirs déçus de recevoir quelque présent de la fille de l'étrangère, ses « tantes » lui opposent un accueil hostile et glacial car elles ne lui pardonnent pas ce qu'elles considèrent comme de l'égoïsme et un manque de gratitude, ainsi que l'on peut s'y attendre dans un tel contexte. Son retour n'est donc pas celui de l'enfant prodigue que l'on accueille avec youyous et tambours. Non seulement Aama n'est pas là qui l'attend – car « sa mère agonisait » (49), personne

n'est présent pour guider Ayané sur les sentiers tortueux de la vie adulte en pays Eku et lui éviter l'impair qu'elle commet à l'égard de cette communauté qui attend d'elle autre chose que des mains vides. De plus, même la pitié et la compassion qu'elle est en droit d'espérer dans un tel moment de peine n'arrivent et laissent la place à une grande solitude que l'imminence de la mort de sa mère rendait encore plus dense (49). Ayané se retrouve donc seule au monde, ainsi que l'avait prédit Ié, sa tante par alliance et meilleure ennemie. En Ié se rassemblent et s'expriment tous les griefs des Ekus. Non seulement parce qu'elle est la doyenne des femmes et, de ce fait, possède la parole qui lie et délie ; mais aussi parce que « quelque chose en elle refusait définitivement à tolérer Ayané » (30), et ce, depuis qu'elle est petite, malgré les liens de parenté qui, de facto, les unissent. Toutefois, la nomination « ridicule » d'Ayané et la répugnance d'Ié à utiliser son patronyme ne constituent que l'arbre qui cache la forêt. En réalité, la vieille lui en veut tout simplement d'exister. De façon plus concrète, elle reprouve le fait qu'Ayané soit allée étudier à l'étranger, sa manière de se tenir et ses « habits d'ailleurs » (29) ; elle lui en veut d'avoir laissé les femmes Ekus prendre soin de sa mère alors qu'elle était au loin, mais aussi de continuer à les laisser le faire alors qu'elle était de retour – tout simplement parce que la malade le lui avait demandé. Ié reproche aussi à Ayané de n'avoir aucun respect pour les aînés et de la contraindre à traîner « ses chairs adipeuses vers la souche sur laquelle Ayané s'était assise » pour lui parler. A l'idée de cette démarche qu'elle considère comme contre nature, signe de l'abandon des ancêtres et mauvais présage – mais qu'elle préfère à la disgrâce de prononcer le nom honni d'Ayané, son courroux envers la fille d'Aama s'avive :

Cette petite sorcière ! Avec ses habits d'ailleurs... Qu'est-ce qu'elle veut nous montrer ? En plus, il faut que ce soit moi qui me déplace vers elle. Elle me voit

bien, mais elle reste assise comme une princesse d'on ne sait où, que tout le monde doit servir. Au lieu de vouloir la protéger de tout, sa mère aurait mieux fait de lui parler un peu du respect des aînés ! (29-30)

A ce propos, les règles de bienséance dans cette culture requièrent que le jeune qui voit son aîné venir dans sa direction aille à sa rencontre, se lève s'il était assis et s'arrête s'il était en mouvement. Mais Ayané transgresse toutes ces règles, dans un premier temps, sans doute par ignorance et parce qu'elle est meurtrie et ne veut rien avoir à faire avec l'ancienne : « Ié n'avait rien à dire qu'elle eût envie d'entendre, en ce moment ni en aucun autre. C'était déjà assez difficile de dissimuler sa tristesse, l'immense culpabilité qu'elle ressentait d'avoir si peu donné de nouvelles, d'avoir tant tardé à rentrer » (32). Il n'en demeure pas moins que par son attitude, elle reporte le blâme une fois de plus sur sa mère déjà à l'article de la mort – puisqu'il fallait qu'il y eût quelqu'un à accuser pour les manquements de cette fille déjà adulte – et contribue à renforcer l'antipathie d'Ié qui ne venait par ailleurs à elle que pour accomplir « son devoir à l'égard d'Aama »

(30). Néanmoins, la répulsion manifeste d'Ié envers elle, qu'elle fût justifiée ou non, Ayané en était consciente et était convaincue que

Cette femme l'avait toujours détestée. Lorsqu'elle était enfant, elle était toujours la première à la traiter de sorcière. La première à la saisir par le bras lorsqu'elle passait par ici ou par là, afin d'ausculter son corps à la recherche d'un signe. N'importe quoi. Même une minuscule tache de naissance. Quelque chose qui pût attester qu'elle était bel et bien une sorcière dont on avait marqué la peau afin de savoir qui elle était, si d'aventure elle choisissait de reparaître au milieu des humains. Elle n'avait jamais rien trouvé, ce qui n'avait pas mis un terme à ses élucubrations. (32)

Le temps ne semble donc avoir amélioré les choses entre les deux femmes et l'hostilité qui caractérise leurs rapports va être cultivée dans les moindres détails, malgré des efforts pitoyables pour la contenir. Tout est compliqué par une autre donnée, extérieure aux conflits endogènes au clan: la prise de siège du village par des

rebelles/brigands, se voulant libérateurs, qui condamnent les habitants à l'immobilisme et les confinent dans les limites de leurs terres :

Nul ne pouvait quitter le village. La semaine passée, on était venu le leur dire. Qu'il ne fallait pas bouger. Qu'on leur ferait signe. Que vraiment, on ne leur conseillait pas d'avoir le moindre besoin, d'être frappé par la plus petite nécessité qui fût de nature à susciter des déplacements. Tant pis, si certaines denrées venaient déjà manquer. Ils n'auraient qu'à faire comme leurs ancêtres : avec ce que leur fournissait la nature. Et puis, on avait ri. (11)

Le huis clos du village assiégé devient ainsi le terreau idoine d'où germe une hostilité non plus subie ou insidieusement manifestée, mais ouvertement assumée et portée à son paroxysme, et ressemble à un champ de mines en attente du moment opportun pour exploser. C'est pourquoi, lorsqu'Ayané arrive les mains vides – alors que les habitants sont à cours de vivres, leur désillusion est très brutale ; la venue de cet enfant du pays que l'on considérait comme salvatrice n'est qu'une autre preuve que d'«une fille comme ça », ils ne pouvaient rien attendre. Pourtant, quand l'eau vient à manquer, le village, par le biais de la vieille Ié, est bien obligé de se tourner vers la renégate afin d'accéder au puits jadis creusé par son père : « Cela fait à présent un peu plus d'une semaine que ces gens nous empêchent de quitter le village. Les réserves d'eau des familles s'épuisent, et nous allons tous en manquer. Aussi, je te demande la permission d'utiliser le puits » (50). Cette eau, ils la reçoivent comme une aumône dont ils se seraient bien passés au lieu d'avoir à se soumettre à l'humiliation de devoir dépendre d'Ayané pour un besoin aussi élémentaire mais ô combien vital ! Lorsqu'elle répond « – L'eau est à tous. Elle l'a toujours été et tu le sais, mère » (50), c'est toute l'histoire des rapports complexes de ses parents avec le reste de la communauté qu'Ayané ramène ainsi au centre de l'intérêt général, comme un rappel en direction des Ekus non seulement pour qu'ils affrontent leur manque de jugeote, mais aussi pour qu'ils apprécient la nature généreuse et naguère

dédaignée de l'action passée d'Eké. Ce dernier « avait creusé un puits. Près de sa concession, mais pas dedans. Il l'avait creusé, avec un ami citadin, sous un manguier qui poussait tranquillement sur un terrain neutre. Mais jusqu'à ce jour, personne n'avait jamais voulu en boire l'eau. Ceux qui s'y étaient risqués l'avaient fait en cachette » (50). De devoir le faire désormais, de manière officielle et, qui plus est, avec la bénédiction de l'héritière supposée du puits, ne fait qu'ajouter à la liste, déjà longue, des griefs contre la jeune femme. La petite victoire que ce moment lui vaut, Ayané en paiera plus tard le prix ainsi que le laisse présager le tumulte qui secoue Ié, sa tante par alliance et ennemie déclarée:

Comme elle disait ces mots, elle fixait le sol, ressentant exactement la colère mêlée de gêne qui s'emparait d'elle quand elle refusait de se rendre chez Aama pour lui demander si elle n'avait pas vu ses fils. (...) Ié dut bien remercier. Comme elle retournait dans sa case, elle douta du pouvoir de ses ancêtres. Comment pouvaient-ils lui imposer l'épreuve de demander la plus petite chose à cette fille ? (50)

L'embaras de la vieille Ié lorsqu'elle fait sa requête et sa réaction lorsque celle-ci est agréée permettent de conclure qu'un refus n'aurait pas été plus malvenu ; il aurait été plus acceptable que la générosité d'Ayané, la personne la plus indésirable du clan. L'eau est la vie et Ayané, en leur accordant l'accès au puits, les sauve-t-elle d'une éventuelle mort par cause de soif. Dès lors, les Ekus lui sont redevables de leur vie, une idée pénible qu'ils ont du mal à digérer. Du fait de cette situation de conflit et de l'enfermement auquel les rebelles soumettent les Ekus, les tensions et les passions déjà existantes sont exacerbées et portées à leur paroxysme, et découlent sur une rupture définitive entre Ayané et sa communauté d'origine.

La rencontre d'Ayané avec les Ekus – d'abord représentés par les tantes qui veillent sa mère et la vieille Ié – ne se fait donc pas sous de bons auspices. La jeune

femme, du fait de sa généalogie et de sa différence, déroutée par ses agissements et se met la communauté à dos. Quant à cette dernière, et notamment Ié, la doyenne des femmes, elle se distingue comme réfractaire au changement et peu tolérante envers l'inconnu mais aussi à l'égard de ce qui apparaît comme de l'insolence et du mépris, de l'impudence et de l'insubordination, caractéristiques qu'elle croit incarnées en Ayané. Ce que l'attitude distante de la fille d'Aama ne permet pas de contredire, tant elle se démarque par une ignorance criarde des règles du clan. Toutefois, en dehors du conflit muet qui, jusqu'ici, l'oppose à Ié et aux Ekus, la situation aurait paru normale pour quiconque ignorait les antécédents de leurs rapports et se serait calmée après le départ d'Ayané qui « était seulement venue voir sa mère... (et) n'avait prévu qu'un séjour de deux semaines avant de s'en retourner au loin » (30).

Mais deux éléments vont déterminer son destin en pays Eku et sa relation avec cette communauté: le siège du village et le décès de sa mère. Bien que la mort d'Aama contribue à mettre plus en évidence son désir de s'éloigner du clan Eku, la présence des rebelles dans les environs y est aussi assurément pour plus: elle fonctionne, dans une certaine mesure, comme le verre grossissant qui donne une taille disproportionnée aux imperfections des uns et des autres et finit par empêcher tout rapprochement. Ayané « n'avait pas envisagé de rester au village » (30) après que sa mère s'était éteinte, car « elle n'avait plus rien à faire là. Elle n'y avait plus personne » (54). Cependant, elle s'y retrouve coincée par la descente au village des rebelles et obligée d'être en partie témoin des actes monstrueux dont les terres Ekus sont le théâtre. C'est donc les événements entourant le passage au village des rebelles armés du Yènèpasi, encore appelées « forces du changement » – qui avaient « enjambé l'eau afin de rétablir la vérité qu'ont maquillée

les Blancs lorsqu'ils sont venus ici prendre possession de nos vies » (75) – qui servent de ferment à la curiosité d'Ayané, pas foncièrement rebelle, mais avide de comprendre pourquoi sa communauté s'était docilement pliée devant ces étrangers et participé au repas sacrificiel auquel ceux-ci les avaient contraints.

C'est alors qu'elle est perchée sur le manguier sous lequel son père, jadis, avait creusé le puits actuellement utile à toute la communauté Eku, parce que c'était « le point le plus élevé de la clairière » (59), d'où elle pouvait « apprécier la situation et se dessiner un itinéraire » (59) pour son évasion, que les rebelles entrent dans le village et soumettent tout le monde. Dans l'impossibilité de descendre de son poste d'observation, c'est de cette branche d'arbre qu'Ayané assiste au drame qui, cette nuit-là, plonge le clan Eku dans les abysses de l'horreur. De ce qu'il en ressort, elle ne sait que ce qu'elle a vu « du haut de son arbre » (86) et qu'elle ne pouvait qu'imaginer car « c'était un peu comme regarder un film muet sans les sous-titres » (116). Mais Ayané veut savoir ce que les rebelles ont dit, savoir pourquoi un cri d'enfant à glacer les sangs à quiconque a fendu l'air tiède de la nuit et pourquoi des corps jonchent la place du village. Pour cela, elle est prête à entamer la conversation avec Ié, son adversaire de toujours :

- *Mère, que s'est-il donc passé ici ?*
- *Si tu le demandes, c'est que tu ne te trouvais pas avec nous (...)*
- *Quand les étrangers sont arrivés, je me trouvais sur le manguier, tout près du puits (...)*
- *Dans ce cas, tu sais ce que nous avons vécu ... (137)*

La réponse, mi-interrogative mi-déclarative d'Ié est clairement un rappel que ce qui est arrivé n'inclut la jeune femme. De même, le lexique qu'elle emploie établit clairement la dichotomie entre un « tu » qui représente Ayané, seule sur son arbre, et qui s'oppose à un « nous » qui regroupe tous les Ekus assemblés par terre sur la place du village. N'ayant

pas souffert les scènes de cruauté imposées par les soldats des « forces du changement » et n'ayant pas non plus été forcée de manger le repas sacrificiel composé d'ignames et de la chair d'Eyia, le petit garçon égorgé, Ayané est exclue de ce groupe et ne mérite pas de savoir ce qui s'est passé. Le fait particulier de ne pas avoir communiqué avec le groupe au moment de ce repas est aussi fort révélateur : autant cette communion est censée unir les Ekus, dans leur passivité, leur complicité muette et leurs faiblesses, autant de n'y avoir pas participé éloigne plus que jamais Ayané du clan Eku et la distingue. Ié lui dira par ailleurs – alors qu'elle se fait encore subtile – que si elle n'était pas dans sa maison au moment où les hommes étaient passés dans les cases pour convier tout le monde au rassemblement et qu'elle avait échappé aux atrocités de cette nuit-là, c'est parce qu'il avait été dit qu'il en serait ainsi, qu'elle serait épargnée et devait s'en tenir à cela : « Si Nyambey et les ancêtres ont voulu que tu ne voies pas cela, c'était qu'ils voulaient te préserver (...) si Dieu t'a fermé les yeux, il ne faut pas chercher à les ouvrir » (137-138). Elle ne manque pas d'ajouter, puisqu'elle est la seule capable de le formuler, que l'absence d'Ayané lors de la cérémonie de sacrifice est un signe qui confirme sa non appartenance au clan et qu'il n'y a plus de raison pour elle d'y rester un instant de plus : « Ma fille, je crois que maintenant que ta mère est passée de l'autre côté, tu dois songer à faire ta vie, et elle n'est pas ici » (137). C'est un point de vue qui rejoint celui d'Ayané avant l'arrivée des miliciens au village. Mais le village d'après la nuit terrible suscite en elle un intérêt bien particulier pour les Ekus, celui de résoudre le mystère de cette nuit. Faisant fi des arguments de la vieille Ié pour l'en dissuader, Ayané continue de bousculer le statu quo du silence ainsi que l'illustre cet échange entre les deux femmes :

-- Faut-il appartenir au clan pour s'inquiéter de ce qui se passe sur ces terres, du malheur qui frappe ceux qui vivent ici ?

-- Il faut en être pour comprendre. Une fois ta curiosité satisfaite, que pourras-tu pour guérir les blessures qui ne t'auront pas été infligées ? (137-138)

La doyenne des femmes Ekus précise donc bien à Ayané qu'il n'était pas nécessaire qu'elle s'encombrât d'une affaire qui n'était pas la sienne et ne le serait jamais, et l'image d'Ayané qui ressort de ses propos est celle d'un être en mal de sensationnalisme, uniquement désireuse de se repaître des détails hideux d'un épisode inqualifiable de la vie de la communauté. Tel un voyeur, elle veut satisfaire une curiosité malsaine que ne peuvent retenir la lassitude, le louvoiement ou les rebuffades des personnes qu'elle interroge.

Seulement, Ayané qui ne comprend qu'«on ne parle pas de tout » va continuer son interrogatoire. Lorsque l'opportunité lui est offerte de revenir neuf jours plus tard au village qu'elle a quitté sans regrets après les événements tragiques qui s'y sont déroulés, Ayané, venue accompagner Wengisanè, sa tante maternelle, qui voulait rendre hommage à sa cousine Aama défunte, en profite pour relancer sa quête de réponses. A force d'insister, elle réussit à manœuvrer habilement et fermement pour obtenir de participer à la veillée mortuaire sans exposition de corps à la communauté – ceux-ci ayant été enterrés très rapidement après le départ des miliciens :

Ayané lisait clair en Ié. Cette fois, elle lui tiendrait tête. En s'adressant à l'ancienne, elle prenait soin de faire preuve de déférence, mais également de fermeté. Si elle se laissait écartier des événements marquants de la vie de cette communauté, elle se privait de toute légitimité et ne pouvait espérer obtenir les réponses qu'elle était venue chercher. A présent, elle n'était plus cette petite fille dont Ié inspectait le corps afin d'y trouver de quoi étayer ses certitudes. Elle ne voulait plus la craindre.

Cette cérémonie, organisée pour célébrer « la nuit où les esprits de ceux qui avaient été tués seraient libérés de leur corps » (166), revêtait un caractère spécial car c'était la

première fois que le village honorerait tant de trépassés en une seule fois (173-4). Pour Ayané, c'est le moment idéal pour savoir enfin ce qui s'était passé et elle est décidée à connaître le fin mot de l'histoire. Pour y arriver, elle se fait accommodante avec la vieille Ié :

-- Mère, nous savons par Inoni que le clan veillera cette nuit ses morts d'il y a neuf jours. Nous souhaitons vivement prendre part à cette veillée, en toute discrétion, cela va de soi. (172)

Mais plus maligne qu'elle, elle se donne les moyens de sa politique et affine sa tactique pour réclamer ce qui lui revient de droit: « Devant le clan rassemblé et après avoir reçu les cadeaux d'Ayané, Ié ne pouvait refuser ce qui lui était demandé comme une faveur. Elle savait parfaitement que la jeune femme aurait pu faire valoir son sang pour assister à la veillée. Cette petite futée avait préféré s'imposer en douceur » (172).

Pour la première fois de sa vie adulte, Ayané réussissait à occuper une place dans les cérémonies rituelles, bien que ce ne fût qu'à titre d'observatrice. Cependant, elle ne perd pas de vue son objectif et son cœur bondit lorsqu'Inoni, l'une des femmes d'âge mûr, déclare :

-- Mes sœurs, je veux vous parler. Surtout déjà celles qui ont eu la chance de ne pas être parmi nous lorsque l'enfant Eyia fut choisi par les étrangers et... (179)

Mais cette dernière n'a pas la chance d'aller au bout de son propos et de révéler la vérité qu'Ayané attend avec tant d'impatience. Elle est stoppée dans son élan par la vieille Ié qui la muselle, la menace de parjure et la consigne dans sa maison. La raison en est qu'Inoni est la femme Eku qui, après les épreuves ignobles que leur avaient imposées les miliciens, « avait tué son mari, parce qu'il avait cru sauver sa pauvre vie en acceptant de mettre à mort un enfant et de le manger » (190). Esa, son mari, avait été choisi avec deux autres frères du clan, désormais bannis par leurs femmes, pour égorger le petit Eyia choisi

par les rebelles comme agneau du sacrifice, et ce dernier n'avait pas rechigné. D'après elle, le clan était seul responsable de la tragédie dont leur village avait été le théâtre cette nuit-là, et maintient qu'il « aurait dû demeurer soudé dans le refus, plutôt que dans l'acceptation » (191). Perturbée depuis cette nuit tragique, elle n'arrivait plus à tenir la promesse faite de se taire et brûlait de dévoiler les détails à ceux des membres de la communauté que les talents de négociatrice d'Ié avaient préservés.

La vérité semble donc une fois de plus être condamnée au silence, mais c'est une fois de trop pour Ayané qui estime qu'on la lui doit. Forte de cette certitude, et sans doute grisée par sa récente victoire face à Ié ou complètement inconsciente, la jeune femme perd toute prudence et interrompt la célébration pour exiger la vérité, pour « connaître ce qu'Inoni s'apprêtait à révéler » (181). Ié lui oppose une fin de non-recevoir à laquelle Ayané fait objection en évoquant son droit à la parole, à la vérité et à la considération que confère son statut d'adulte :

-- Ié, je suis ici chez moi, et n'étant plus une enfant, il m'est difficile de comprendre au nom de quel principe tu voudrais me cacher ces choses (181)

Mais lasse de faire bonne figure, la vieille dame explose comme la mégère qu'elle retient au fond d'elle. C'est alors que la rage depuis toujours contenue se déferle sur Ayané, sa naissance et la manière dont elle a été élevée ; sur son père dont c'est l'occasion de lui jeter à la figure ce que le clan pensait de lui, ainsi que le démontre cet échange acerbe entre les deux femmes :

*-- Tu abuses de notre courtoisie ! Puisque tu es ici chez toi, peux-tu me désigner ton arbre ? Oui, petite impertinente, l'arbre sous lequel ton cordon ombilical qui te reliait à ta mère fut enterré, au jour de ta naissance ?
-- Je ne possède peut-être pas d'arbre à moi, mais je n'en suis pas responsable, et mon père...(...)*

-- Il a transgressé toutes nos lois, déshonoré le nom de ses pères ! Il n'a même pas voulu que tu naisses sur nos terres et selon nos coutumes ! Cet imbécile qui se croyait au-dessus de nous... (...) Tout ce que je constate, c'est que bien sûr, puisqu'il méprisait nos coutumes, il a omis de te les enseigner. Par deux fois tu as prononcé mon nom, et tu me tiens tête en public, comme personne ici n'a jamais osé le faire ! Sache, fille de l'étrangère, qu'ici chez nous, la parole de l'ancien ne doit pas toucher terre. Je ne te dirai pas un mot de plus. (181-2)

Pour Ayané qui veut briser le carcan de l'exclusion et de l'obscurité dans laquelle on veut la confiner, cette tentative est un échec cuisant dont elle ne tire que de la frustration. Mais de cet affrontement verbal est réitéré le fait qu'elle est une outsider, ce qui est clairement marqué par le retour en usage de l'appellation « fille de l'étrangère » et par le murmure collectif des femmes qui approuvent les paroles d'Ié (182). Bien que la recherche de la vérité constitue, à certains égards, un idéal noble, l'insistance dont elle fait montre devient irrévérence et porteuse de blasphème. Ainsi, par sa quête irrespectueuse pour dévoiler le secret, Ayané transgresse toutes les règles de bienséance de leur société non seulement en se dressant contre la doyenne des femmes mais encore en profanant la cérémonie d'hommage aux morts, ce qui a pour conséquence de perturber l'atmosphère nécessaire pour accompagner les trépassés par mort brutale dans l'autre monde. A cause d'elle, la sérénité avait quitté la veillée et le village entier :

Les femmes esquissèrent maladroitement la danse des morts, se lamentant sans conviction. Lorsqu'elles quittèrent la place, elles n'avaient pas trouvé la paix. L'unique occasion qui leur était offerte d'exprimer leur peine venait d'être gâchée. L'altercation entre Ié et Ayané avait attenté au pouvoir apaisant des rites. (184)

Un tel manque de considération et ce qui est aussi perçu comme une manifestation de son absence d'intérêt pour les Ekus lui valent plus que jamais la désapprobation et l'antipathie définitives des Ekus. Du fait de ses agissements – qui ne sont pas sans

rappeler ceux de journalistes chasseurs de scoops, Ayané donne l'air peu sympathique d'une enquêtrice uniquement à l'affût d'informations qui satisfont sa curiosité égoïste et peu soucieuse des conséquences que ses actes pourraient avoir sur la stabilité de la communauté. Sa surprise face au silence réprobateur des femmes assises confirme davantage l'absence de connexion qui existe entre les Ekus et elle. En témoigne sa caractéristique de spectateur avide d'un spectacle plus fourni mais qui ne fusionne ni avec les acteurs ni avec les autres participants. Par ailleurs, Ayané est la seule à ne pas réaliser qu'elle court le risque de braquer tout le monde contre elle en s'opposant et en défiant publiquement Ié, l'ancienne, et en profanant solennellement l'adieu aux morts. Elle est uniquement consciente de ce qu'elle considère comme de la spoliation:

La vieille lui refusait l'accès à la vérité, et ne voulait tout simplement pas d'elle dans les parages. Ayané se demanda si cela valait la peine d'insister, de revenir à Eku sous prétexte que c'était la terre qu'avaient choisie ses parents pour y vivre et pour y mourir. Qu'est-ce qui pouvait justifier de s'exposer à la permanence et à la férocité de la haine d'Ié et de toutes celles qui, assises, ne disaient rien ? Personne en dehors d'elle-même ne voulait rien savoir, et on se fichait bien de voir dérailler Inoni. Tout ce qu'on voulait c'était la bâillonner. Ça n'allait pas se passer comme ça. Elle allait en finir et pousser Ié dans ses derniers retranchements... (183)

Profondément frustrée mais pas vaincue, Ayané, refuse d'être exclue du secret, y compris le plus épouvantable. Elle comprend les enjeux de la situation, mais pousse la confrontation à l'extrême pour comprendre. Ayané est néanmoins ramenée à la raison par Wengisanè, sa tante maternelle, qui lui suggère une voie détournée plutôt qu'une attaque de front: interroger Inoni, la mariticide. Toujours aussi obstinée et téméraire, et comme possédée par une force semblable à celle qui anime la veuve d'Esa, Ayané relance sa quête, une fois la veillée terminée. Malgré l'interdiction de parler à Inoni et le confinement de celle-ci dans sa maison, les deux femmes, parties chacune à la recherche de l'autre, finissent par se rencontrer. Pour Inoni, «Il fallait qu'au moins une personne ait

besoin d'entendre ce que je dois raconter » (186), et lui raconte les événements de cette nuit tragique dans leurs détails les plus choquants, satisfaisant ainsi la curiosité d'Ayané. Le plus troublant dans le choix de s'ouvrir à Ayané c'est le statut d'étrangère de cette dernière. De toute évidence, elle est la seule à questionner le complot du silence ; mais elle est aussi la seule à ne pas encourir de malédiction car elle avait été préservée de la souillure de la consommation du corps du petit Eyia. De ce fait, elle est la personne idéale pour écouter et recueillir le témoignage d'Inoni. « Pourquoi revenir ici, si ce n'est pour savoir ? » (186), demande-t-elle à Ayané venue la retrouver. Bien qu'Ayané l'ignore, Inoni sait que la « fille de l'étrangère » est la meilleure gardienne de sa parole et qu'elle seule peut comprendre sa culpabilité « de n'avoir rien fait, rien empêché, rien risqué de plus que les autres » (200) et répercuter son message et sa voix. La suite des événements le confirme, lorsqu'Inoni se suicide en se jetant dans le puits creusé par Eké, le père d'Ayané.

L'épisode de la mort d'Inoni constitue le drame final qui marque la rupture définitive entre Ayané et son clan : « ...les femmes avaient accusé la fille de l'étrangère d'avoir causé cette mort, par son attitude irrespectueuse, par sa seule présence » (201). La mort d'Inoni lui est reprochée, sans autre preuve que celle d'exister, d'avoir été là et sans doute d'avoir formulé la parole interdite à propos de ce qui s'était passé. Ayané est le véhicule du mal ; par son attitude transgressive, elle « mettait en danger la santé du corps que représentait le clan en refusant de s'y fondre » (202), ainsi que lui explique sa tante maternelle Wengisanè, qui essaie de lui expliquer les propos d'Ié. Par conséquent, elle est condamnée au bannissement :

Ié lui avait demandé de s'en aller, cette fois devant tout le monde :

-- *Tu es une sorcière par nature. Tu n'y peux rien, mais nous non plus. Tu apportes le mal, et nous ne pouvons t'accepter parmi nous. (...) Tu fais le mal sans le savoir, c'est en toi. Tout ce que nous pouvons t'accorder, c'est de venir saluer tes parents une fois par an. Nous ne toucherons pas à leur maison. Ils sont morts à la même période de l'année. Tu viendras donc une fois pour les deux. Quant à nous, nous aurons effectué nos rituels de protection en prévision de ta venue.* (201-2)

Ayané devient donc *persona non grata* et est traitée comme telle. Elle est une maladie contagieuse dont on veut éviter la prolifération, afin de préserver le reste de la communauté encore innocent de ses effets nocifs. Comme son père avant elle, accusé d'être un frein à la cohésion du groupe, Ayané est le mauvais vent dont il faut contenir les ravages, limiter la pollinisation pour garder le clan intact.

Quant à Sophie, partie à New York très jeune, et élevée, elle aussi, par un parent protecteur (sa tante), elle ignore tout des réalités d'Haïti, son pays d'origine et n'en évalue l'ampleur que lorsqu'elle en est frappée dans sa chair, mais aussi lorsque de retour en Haïti, elle ne peut comprendre que le silence choqué des habitants de La Nouvelle-Dame-Marie face à la violence gratuite et inouïe des Macoutes qui terrorisent la population. Toutes les deux, ces jeunes femmes s'aliènent leurs proches, chacune à sa manière, parce qu'elles s'opposent à des pratiques et traditions qu'elles considèrent insensées, sans fondement ou traumatisantes. Elles refusent aussi de s'accommoder de communautés qui, par peur des représailles, s'enferment dans « un abîme d'ignorance et de superstitions » (*L'intérieur de la nuit* 194) ; assistent passivement au sacrifice et au meurtre de leurs enfants ou en détournent le regard parce que tout le monde « sait déjà comment ça va finir » (*Le cri de l'oiseau rouge* 146).

De ce qui précède, il ressort que l'exclusion adopte de nombreux visages et emprunte des formes discursives variées. Si, de prime abord, elle se manifeste de manière

déclarée comme par le bannissement physique d'Ayané de *L'intérieur de la nuit* ou l'ostracisme de Victoire dans le roman éponyme de Maryse Condé, il est plutôt psychologique chez Danticat où le traumatisme vécu par ses personnages les confine dans un exil intérieur. Toutefois, si les pratiques et traditions observées dans ces romans se traduisent pour certains de ces personnages en vies volées, leur impact s'étend amplement au niveau des communautés dans lesquelles les membres ne peuvent plus s'attendre, mettant de ce fait en péril toute chance de cohésion nationale. L'exemple de telles communautés condamnées à végéter est visible dans les romans de Miano, de même que chez les autres auteures. Considérant le cas spécifique des Ekus, j'avance que le clan est pris dans l'engrenage de l'autophagie, processus physiologique de l'organisme qui s'occupe de la destruction des cellules dans le corps. Le clan génère les dispositifs qui contribuent à sa propre destruction en s'excluant du monde—par une pensée qui refuse de se renouveler, et en rejetant tout ce qui apporte des outils nouveaux, considérés ici comme de déstabilisation.

CHAPITRE V

MARGINALITE OU APPARTENANCE : DILEMMES DE L'ARTISTE

FRANCOPHONE IMMIGRANT

'You are a liar,' a woman wrote to me before I left on the trip. 'You dishonor us, making us social and psychological misfits.'

'Why was she taught to read and write?' I overheard a man saying at a Haitian American fund-raising gala in New York where I was getting an award for writing this book. 'That is not us. The things she writes, they are not us.'
(Danticat 32).

'Vous êtes une menteuse, m'avait écrit une femme. Vous nous déshonorez, en faisant de nous des obsédés sexuels et des inadaptés mentaux.'⁹⁹

'Pourquoi lui a-t-on appris à lire et à écrire?', demanda un homme lors d'un gala américano-haïtien de collecte de fonds à New-York, où je devais recevoir un prix pour ce livre. 'Ce n'est pas nous. Ces choses qu'elle écrit, ce n'est pas nous.'
(Danticat 47).

C'est par ces mots, qu'Edwidge Danticat rapporte dans *Créer dangereusement* : l'artiste immigrant à l'œuvre (2010), que les membres d'une certaine communauté d'exilés haïtiens à New York manifestent leur violente désapprobation à la réception de son premier roman, *Breath, Eyes, Memory* (1994) et de l'engouement qu'il suscite, notamment aux Etats-Unis. A l'origine du mécontentement, et, partant, du différend, se trouve le test de virginité, une pratique culturelle haïtienne, cachée et surtout traumatisante que l'auteure Haïtienne-Américaine place au cœur du roman—traduit et publié en français en 1995 sous le titre assez recherché de: *Le cri de l'oiseau rouge*¹⁰⁰— et dont la mise en exergue dérange et irrite. En raison de l'évocation publique de ce

⁹⁹ Il y a un décalage important dans la traduction entre la version originale en anglais et la version française de Simone Arous où 'You dishonor us, making us social and psychological misfits' devient 'Vous nous déshonorez, en faisant de nous des obsédés sexuels et des inadaptés mentaux.'

¹⁰⁰ Traduction de Simone Arous qui ne semble pas avoir traduit plus d'un texte de Danticat. Outre Jacques Chabert—qui a traduit la plus grande partie de l'œuvre de Danticat, et elle, les autres traducteurs incluent Stanley Péan, Florianne Vidal, Nicole Tisserand et Simone Arous, l'auteure de la traduction décalée (assez problématique) de *Créer dangereusement*.

tabou, le groupe réprobateur reproche à l’auteure de l’y représenter en « social and psychological misfits » (Danticat 32) —des inadaptés mentaux et sociaux, et l’accuse aussi de l’utiliser, ainsi que sa culture, comme d’« exotic objects for entertainment.¹⁰¹ Pratique réelle, décrite comme vivace dans certaines familles et communautés rurales d’Haïti, le test de virginité est perçu sous l’angle particulier de la mauvaise réputation et de la stigmatisation que son exploration publique génère, et doit, à la lumière de ces réactions, demeurer cachée au monde extérieur malgré le traumatisme qui en résulte. Autres cieux, autre auteure, mais une indignation similaire, voire plus virulente car elle institue autant la nouvelle auteure que son travail comme controversés, l’assaut que subit Léonora Miano, à la parution en 2005 de son premier roman, déjà si bien nommé *L’intérieur de la Nuit*. Dès cette première œuvre, en effet, la nouvelle auteure, Camerounaise et Française—elle réside en France depuis près d’un quart de siècle—se met à dos une part importante de son lectorat africain, intellectuels et universitaires, et suscite une vive controverse, malgré un impressionnant début littéraire. C’est que, entre autres sujets qui fâchent, il y a au cœur de l’œuvre un acte de cannibalisme dans un village africain fictif qui, s’il fascine les audiences occidentales—*L’intérieur de la nuit* reçoit une attention et une couverture médiatiques importantes principalement axées sur cette scène primitive—déplaît à une partie du lectorat africain qui y voit répercuté le stéréotype d’une Afrique violente, barbare, anthropophage, arriérée et confinée dans des ténèbres éternelles.

¹⁰¹ De manière ironique, cette opinion contredit justement l’avis de Minor sur l’apport des écrivains issus de l’immigration. Sa perception américaine n’a pas tenu compte de la perception que les autres immigrants ont de cette mise en public des éléments de leur culture.

Ainsi énoncé, cet exorde établit déjà un profil commun aux deux artistes immigrantes¹⁰², qui se structure autour de modalités à l'intersection de leur œuvre « indexée », de leur rapport à l'écriture et d'une certaine communauté dans leurs expériences singulières de l'exil. Cette dernière catégorie revêt une importance particulière dans la mesure où l'exil—« probablement la forme la plus radicale de l'exclusion avant l'élimination » (22) d'après Susan Finding—est une situation qui fait que l'écrivain immigrant, tout comme tout autre exilé, « est condamné à vivre loin de sa communauté, de ses origines, de son appartenance » (22), de manière volontaire ou punitive. L'intérêt de cette évocation réside cependant ailleurs que dans d'éventuelles lamentations sur la situation d'exilées de Danticat et Miano, en accord ou en désaccord avec la société hôte; c'est plutôt dans la diversité des nouvelles identités qu'une telle situation suppose et favorise que je la recherche et, surtout, dans cette position d'extériorité vis-à-vis de leurs sociétés d'origine, manifeste dans la littérature qu'elles produisent et sa réception, entachée ici de polémique.

Dans ce chapitre, je pars de l'analyse de cette réception sur fond de controverses (majeures ou isolées) de la production littéraire de Danticat et Miano de 1994 et 2005 pour établir que les réactions violentes ou modérément négatives ayant suivi la parution des romans incriminés reproduisent une forme d'exclusion à l'égard des deux auteures. Outre le déni et le besoin de se distancier de leurs œuvres jugées aussi caricaturales que préjudiciables qu'il traduit, le discours entaché de blâme et parfois d'invective, de reproches et d'accusations diverses proférées à l'endroit de Danticat et Miano répercute

¹⁰² J'utilise l'expression « artistes immigrantes » par analogie avec *Créer dangereusement : l'artiste immigrant à l'œuvre*, l'essai de Danticat sur la création littéraire.

des pratiques excluantes visant à museler leur parole, codifier leur expression, limiter leurs savoirs et les rejeter dans la sphère de l'altérité et de l'étrangeté. En s'insurgeant contre cette écriture renouvelée et jugée provocatrice (non conformiste) —tout en contestant aux auteures le droit à la créativité, le discours du lectorat mécontent résiste à l'émergence d'une lecture alternative de son histoire et de sa société qui bouscule son confort, et remet en question la légitimité du témoignage de ces écrivaines en situation de migration. Pourtant, la position de décentrement par rapport au « pays » de ces auteures ainsi prises entre l'acclamation internationale et la critique du lectorat national ou local informe-t-elle sur leur œuvre? Faut-il voir dans cette frontière qu'elles « habitent » (fécondent) en y habitant (résidant) un « espace du tout permis » du fait de la fluidité des identités, multiples, qu'elles encapsulent, et dans leur écriture un assaut contre les frontières de l'appartenance, des silences et de l'insuffisance du récit existant à dire le monde qu'elles décrivent?

1. Entre diaphonie et controverses : la réception du *Cri de l'oiseau rouge* d'Edwidge Danticat et de *L'intérieur de la nuit* de Léonora Miano

1.1 Branle-bas dans l'univers de Danticat: Le cri qu'elle pousse réveille tout le monde¹⁰³

1.1.1 Les lauriers américains

Lorsqu'en 1994 paraît *Breath, Eyes, Memory*, rien ne prédit l'animosité— rapportée dans *Créer dangereusement*—à l'égard de la jeune auteure de naguère, compte tenu de l'acclamation immédiate par la critique et le public américain qui accompagne la

¹⁰³ Titre inspiré du roman *Le cri que tu pousses ne réveillera personne* de l'écrivain d'origine camerounaise Gaston-Paul Effa, publié en 2000 chez Gallimard.

parution en 1994 de son premier roman. En effet, *Breath, Eyes, Memory*, vaut à Danticat—qui publie déjà dès ses quatorze ans—une popularité immédiate et diverses distinctions dont celle de figurer dans la sélection *Granta*¹⁰⁴ des meilleurs jeunes romanciers américains en 1996 et dans le *Oprah Book Club Selection* en mai 1998. Avec ce roman et d'autres écrits qui vont suivre, à l'exemple du recueil de nouvelles *Krik ? Krak !*, finaliste du prestigieux *National Book Award*¹⁰⁵, l'écrivaine haïtienne-américaine s'impose comme une voix sûre, aussi à sa place du côté américain que du côté haïtien et caribéen—elle reprend les mêmes thèmes et est animée des mêmes préoccupations que ses consœurs des Caraïbes. Si, de sa part haïtienne, les critiques la classent dans la lignée d'auteures haïtiennes comme Marie Vieux-Chauvet¹⁰⁶, l'auteure de l'inoubliable trilogie *Amour, Colère et Folie* (1968)—dont Danticat est aussi la traductrice—son travail, pour sa part américaine, s'inscrit aussi, d'après Martin Munro, dans une veine portée par un groupe d'écrivains et d'écrivaines que rapproche « not so much ... common racial or national bonds, but ... a shared experience of displacement from places of birth to the metropolitan centers of North America and Europe » (9).¹⁰⁷ Et, continue-t-il, « There is

¹⁰⁴ *Granta* est une revue littéraire britannique fondée en 1889 par des étudiants de Cambridge. Elle délivre tous les dix ans depuis 1983 une liste des meilleurs romanciers britanniques, américains, brésiliens ou de langue espagnole de moins de trente ou quarante ans. *Granta* est également une maison d'édition.

¹⁰⁵ C'est, aux Etats-Unis, l'une des plus prestigieuses distinctions littéraires. Elle récompense des auteurs américains de fiction et de non-fiction depuis 1950. Certains de ses illustres couronnés sont Faulkner, en 1951 et 1955, pour *The Collected Stories of William Faulkner* et *Parable*, et Alice Walker, en 1983, pour *The Color Purple*.

¹⁰⁶ Vieux-Chauvet est l'une des figures féminines les plus proéminentes de l'univers littéraire haïtien durant la dictature de François Duvalier. Sa trilogie *Amour, Colère et Folie*, écrite pendant cette période est aussitôt interdite et ne sera rééditée officiellement que trente-sept ans plus tard, sauvée sans doute de l'oubli par l'insistance à l'enseigner et à en produire des éditions pirates. Cf. Yanick Lahens, « Interview » (1992).

¹⁰⁷ Explorant les nombreuses possibilités auxquelles ouvre l'éventuel classage de l'auteure, Munro ajoute, en accolant son nom à une génération montante d'écrivains présents sur les marchés anglo-saxons: « ... if one has purchased a Danticat work online, the seller might introduce the reader to the works of, for instance, Jhumpa Lahiri, Zadie Smith, Colin Channer, Adam Mansbach, Angie Cruz, Chimamanda

also a generational link, in that many of these relatively new authors are sounding out and shaping a cosmopolitan, postnational consciousness that calls into question the ideologies and revolutions that were crucial to the experiences and convictions of preceding generations » (6) Ladite veine—de renouvellement de la littérature américaine contemporaine par une génération d'écrivains issus de l'immigration—Kyle Minor la décrit dans un article en ligne intitulé « *Create Dangerously: Edwidge Danticat's profound meditation on art in exile* » comme « The most vibrant thing happening in American literature in the last 30 years or so » (Minor). Pour lui, il s'agit de toute évidence de:

the rise of writers belonging to various immigrant diaspora, writers who can fluently navigate more than one culture, who are greatly aware of the troubles and dislocations of distant and recent history, and know that these troubles aren't exotic objects for entertainment, but that they are, instead, the crucible in which a tentative understanding of our increasingly mobile, global world might be forged.

Ainsi catégorisée et reconnue par son pays d'adoption, celle que Dany Laferrière appelle sa « princesse de Brooklyn » (Préface viii) —et dont il a prédit un futur remarquable— l'est donc aussi par ses pairs, Américains et Haïtiens exilés ou non, ainsi que par la critique journalistique et académique. Munro, l'un de ses critiques attitrés, verra en elle un « prodigious talent », jugement que la toute nouvelle primée ne manquera pas de confirmer en alignant succès sur succès, pour devenir aux Etats-Unis « Haiti's most widely read author » (35), la plus visible et la plus vendue, et aussi celle dont les préoccupations d'écriture restent axées autour d'Haïti et des Haïtiens. Ce que Martin Munro confirme dans *Exile and Post-1946 Haitian Literature*—une étude qui la met en

Adichie, Joseph O'Neill, and Junot Diaz [...] These authors, from various cultural, social, and national backgrounds, are also Danticat's peers and form an important, evolving context in which she is being read and understood » (page 9).

comparaison avec ses aînés Alexis, Depestre, Ollivier et Laferrière—où il déclare :
« unlike Laferrière, ...Danticat remains connected to Haiti through an explicit
commitment to the nation's social and political fate, and a belief both in the importance
of diaspora, and in the idea of a collective identity that unites all exiled Haitians » (35).

Pourtant, cette notoriété, aujourd'hui bien assise, qu'elle continue de mettre au service de son pays et de ses compatriotes haïtiens, n'a pas été sans créer des vagues. La parution du livre a plutôt eu « l'effet d'une bombe dans certains cercles haïtiens aux Etats-Unis, » (47) écrit Danticat dans *Créer dangereusement*. Pour avoir écrit sur le test de virginité et cette sorte de culte qui l'entoure, Danticat est la cible de cette communauté haïtienne-américaine qui s'indigne, comme le souligne Carine Mardorossian, du traitement qu'elle fait de tels « aspects of the traditional (Haitian) way of life » (25) aussi représentés « as unequivocally oppressive » (25). Ce sujet qui fâche, l'auteure y revient plus amplement dans *Créer dangereusement*, son essai sur la création artistique, où elle rapporte les attaques et les paroles pernicieuses autant sur son travail, de façon générale, que, plus particulièrement, sur la thématique qu'elle explore et les postures qu'elle adopte pour les développer. Bien que la controverse repose essentiellement sur le test de virginité et des conséquences qui s'ensuivent, les attaques sont plus caractéristiques et énoncées sur un mode qui ne dissocie plus l'écrivain de l'individu. « 'You are a liar,' 'You dishonor us, making us social and psychological misfits,' 'Why was she taught to read and write?', 'That is not us. The things she writes, they are not us', » peut-on lire dans *Create dangerously*. Dans ce concert de récriminations, le chœur des Haïtiennes-Américaines se focalise sur la diffamation et marque Danticat comme menteuse, vecteur de disgrâce, tout en l'accusant de tirer profit de sa culture et des vies d'Haïtiens—et,

partant, de s'assujettir au mercantilisme (*Créer dangereusement*, 32–36). Quant à la voix des hommes, elle résonne pour sa part de l'écho du patriarcat par sa remise en question de l'accès de l'écrivaine à l'éducation—et, en conséquence, de toute voix féminine évoluant à contre-courant de la culture du silence répercutée dans *Le cri de l'oiseau rouge*.

1.1.2 'Ce n'est pas nous' : lecture en résistance du Cri de l'oiseau rouge et marginalisation de son auteure

Des personnages féminins marqués par la violence multiforme des tontons macoutes, des violées mentalement instables qui, aussi paradoxal que cela soit, voient dans leur viol une échappée à l'expérience traumatique du test de virginité ou des jeunes filles, comme Sophie, qui se mutilent—presque—pour s'y soustraire, Danticat offre une fresque pénible de la condition de la femme haïtienne assujettie de toutes parts à la violence à laquelle ses lectrices mécontentées s'opposent. Le refus de se reconnaître dans le miroir jugé déformant qu'a promené l'auteure le long des chemins d'Haïti provient en grande partie de la représentation de cette violence, particulièrement dans la vie des personnages féminins, dont l'omniprésence et la brutalité poussent certaines au-delà de leur seuil de résistance. C'est une violence exercée à plusieurs niveaux : par l'Etat, avec des ramifications catastrophiques sur les biens et les personnes ; par d'autres femmes—précisément les aînées se livrant sur les plus jeunes à la pratique traditionnelle du test de virginité—et aussi auto-infligée par des individus « as a result of an internalization of trauma experienced » (Francis 82), du fait des précédentes. La situation décrite montre une interconnexion de ces violences visible dans la condition de Martine, violée, en sus, dans son adolescence par un Tonton macoute (cf. introduction pour la définition), et celle

de sa fille Sophie, « violée » à son tour par cette même mère, à travers le test de virginité. Bien que, de manière générale, l'ombre de la dictature reste manifeste le long du texte du *Cri de l'oiseau rouge*, très vite,

The narrative moves from a critique of state authorized violence to examine how sexual violence is manifest in family life through socialization practices. In a society where marriage is equated with respectability, and respectability with honor that merits protection, mothers perform 'testing' to ensure that their daughters can become marriage material. (Francis 82)

De façon plus particulière donc, c'est la représentation de cette coutume et de la violence de sa description qui suscite l'indignation. Mardorossian la décrit comme « a Haitian cultural practice they have for the most part abandoned and which consists of probing the vagina to check the hymen is still intact. It is performed by the mother to insure that her daughter's chastity is preserved before marriage, often leaving indelible emotional and psychological scars » (25). Le déni qui s'ensuit et que renforce la répétition par ces Haïtiennes-Américaines de « 'Ce n'est pas nous' » dans « 'Ce n'est pas nous. Ces choses qu'elle écrit, ce n'est pas nous' » (*Créer dangereusement* 47) traduit un besoin vital de se distancier d'une pratique présentée, d'une part, comme un culte qu'elles « passed on 'like heirlooms' through the generations of women, » (Mardorossian 25) et, d'autre part, comme perpétuant la violence. Ce dont Danticat exprime bruyamment le non-sens à travers la mise en évidence du trauma des deux plus grandes victimes dans ce roman, Martine Caco et sa fille, Sophie. Ainsi que le souligne Mardorossian, il est incompréhensible que « Martine does it to Sophie even though testing was such a source of self-loathing and shame to her that she could not help but see her rape experience as a nightmare that freed her from it » (25), et, par conséquent, la victime « can no longer distinguish between maternal nurture and maternal torture » (25). La condamnation

contenue dans la répétition de la coutume par une ancienne victime, doublement traumatisée autant par ce test que par son viol par un Tonton macoute, n'a pas échappé aux lectrices indignées. Sharrón Eve Sarthou la confirme dans « Unsilencing Défilé's Daughters » où elle met en évidence le fait que : « Although the idea of sexual purity and the need to suppress shameful female sexuality is a long-held grudge often ascribed to patriarchal structures of power, in Danticat's tales it is women who support and perpetuate these destructive and demeaning conventions » (108). Le résultat en est visible chez les Caco : malgré la « vérification », Tante Atie, l'aînée de la lignée, est une « vieille fille »—elle n'a pas obtenu le mari garanti par ladite coutume, et, quant aux autres femmes de la famille, « both Martine and Sophie are left psychically and psychologically damaged. They harm themselves » (Francis 82), conclut Francis.

Le parallèle avec les Tontons Macoutes, bourreaux dans l'espace public, n'a pas non plus échappé aux contemptrices de Danticat. Poussant au-delà du point de vue de Sarthou, j'affirme au sujet de la perpétuation par les femmes des structures patriarcales que, de manière indirecte, Danticat assimile les mères continuatrices du test de virginité à des bourreaux de la sphère privée en ce sens que, à l'exemple des macoutes, elles s'imposent au corps de la jeune fille haïtienne qu'elles sacrifient à l'autel d'un honneur fictif et précaire. L'idée n'est pas indéfendable car, chez Danticat—dont certains personnages ont des corps à l'image d'Haïti—le politique et l'intime s'enchevêtrent et se fécondent. Ainsi que le souligne Munro, « personal lives are politicized in Danticat's work, and conversely politics is personalized, as characters seek to survive ideology-driven dictatorships, political violence, and the poverty and social damage wreaked by various regimes » (3–4). L'on pourrait également y ajouter les dommages psychologiques

causés tant par les miliciens du régime brutal en place que par d'anciennes coutumes aux effets similaires et ceci, dans la mesure où « private space is often invaded by public discourse » (3–4). Le départ de Martine pour New York après le viol dont elle est victime de La Nouvelle Dame-Marie représente aussi très bien l'une de ces modalités.

En plus de l'idée de transmission d'un héritage aux conséquences si néfastes que véhicule *Le Cri de l'oiseau rouge*, il y a aussi cette conscience chez les « mères testeuses » du mal qu'elles reproduisent. Pour Mardorossian,

In representing the history of violation perpetrated against women's bodies through testing, *Breath, Eyes, Memory* thus highlights the negative valence assumed by traditional practices in Haitian society. Yet, even as this particular cultural heritage is denounced, its oppressiveness is also immediately transcended from within tradition itself. It is striking, for instance, that the very same women who are perpetrators of this shocking violence are also the most lucid to its destructive effects in their daughters' lives. (26)

En réponse à la perplexité de Sophie qui ne comprend pas la survivance et la perpétuation d'une telle tradition, Martine et Granmè Ifé ne peuvent lui offrir, pour se disculper, que les piètres arguments suivants : « Je l'ai fait ... parce ma mère l'avait fait avec moi. Je n'ai pas de meilleure excuse » (*Le cri*, 208), « Tu dois savoir que tout ce que fait une mère, c'est pour le bien de son enfant ... Mon cœur, il pleure comme le fleuve ... pour la peine que nous t'avons faite » (191). Bien que peu satisfaisant, leur discours est une reconnaissance du caractère inhumain de la « vérification. » Opérant à contre-courant, les détractrices de Danticat et de son *Cri de l'oiseau rouge* lancent plutôt une offensive. L'outrage est plus grand et va au-delà de l'héritage et de la répétition au fil des générations de ces « contrôles protecteurs » d'une autre époque, traumatisants et sexistes (injustes à l'égard des seules filles dont il fallait préserver la pureté pour un futur assuré). Le point de vue que suggère le texte touche à la perversité et au sadisme et les lectrices

résistantes se vexent de ce que, de ce fait, elles paraissent désormais aux yeux du monde comme des tortionnaires, à l’instar des Macoutes. Dans leur objection, ces femmes qui ne semblent s’inquiéter d’autre chose que du risque d’être perçues comme des « social and psychological misfits »¹⁰⁸ (*Create dangerously*, 32), à l’instar de Martine et Sophie Caco, opposent rejet et distanciation à l’égard de Danticat. Ce « nous » séparateur que clame le « Ce n’est pas nous » (il les pose en victimes mais les isole en même temps), et dit la non-appartenance à la même sphère de réciprocité (Maingueneau). C’est un « nous » qui exclut l’auteure de l’outrage supposé à qui il est assigné de nombreuses autres tares parmi lesquelles celle de folkloriser sa culture, de l’utiliser à des fins de profit et de tenir des propos à la véracité douteuse. En voulant dénoncer des atavismes sociaux aux répercussions dévastatrices sur les victimes, Danticat est accusée de laver le linge sale en public—démarche étonnante qui confirme l’existence passée ou présente de la pratique en cause et d’exposer les siens à la stigmatisation. J’estime également qu’il lui est reproché de retirer, particulièrement à son lectorat féminin, la sophistication suggérée par le commerce de celui-ci avec le monde : contrairement, par exemple, aux victimes de l’excision dont les mères peuvent se cacher derrière une autre main « externe » agissante mais toujours celle d’une femme—elles se défendent de ne pas tenir le couteau de la mutilation¹⁰⁹, ces lectrices se voient dans le regard de Danticat et de l’Autre non

¹⁰⁸ J’accorde la préséance à la version originale en anglais car je trouve la traduction française (« des obsédés sexuels et des inadaptés mentaux ») assez déformée.

¹⁰⁹ Dans les cultures qui reconnaissent ces pratiques—je parle ici du cas particulier de certaines cultures d’Afrique—il y a dans chaque région ou communauté une exciseuse attitrée (une grand-tante ou une grand-mère, héritière d’une autre parente de la lignée) ou un groupe d’entre elles, généralement des femmes d’un certain âge. Membres d’une sorte de société secrète des femmes, elles se présentent comme gardiennes de la tradition ancestrale ou d’un autre âge, ainsi qu’en témoignent les outils utilisés dans leurs pratiques: des couteaux rustiques qui ont traversé le temps et qu’il ne faut ni laver ni aiguiser, et encore moins passer au

seulement comme des victimes mais aussi des bourreaux. De plus, dans un monde où le statut de la femme et son « émancipation » demeurent au cœur des discussions, la lectrice résistante semble s’opposer à l’idée que dans sa société, tout comme d’autres sociétés et cultures traditionnelles dédiées au patriarcat, la femme y reste ou apparaît comme « property and her worth is determined by an exchange value that is measured by her virginity » (Francis 82). Les visions des deux parties—et devrais-je dire trois, car il faut considérer son lectorat non-haïtien (américain)—ne coïncident pas, du fait de la mise en échec de l’identification (cf. Chantal Pierre-Gnassounou)¹¹⁰. Ainsi que le relève Margaret Mackey,

Resistant reading is an important element of our critical and interpretive repertoire. It is worth considering whether diegetic border crossing always strengthens the potential for resistant reading (as might seem intuitively likely, given that readers are moving in and out of the story), or whether on some occasions it might trigger the reverse effect. (615)

Avec *Le Cri de l’oiseau rouge*, Edwidge Danticat fait plus que produire un savoir sur l’univers haïtien ; d’un même mouvement, elle offre de cet univers une image qui, au lieu de susciter de l’action et un activisme pour mettre fin à des pratiques du passé, favorise l’émergence d’un contexte de « silencement » et contribue à la rejeter dans une position marginale.

feu. Ousmane Sembene l’illustre bien dans son magnifique film *Moolaadé* (2005) qui traite de la question des mutilations génitales féminines.

¹¹⁰ Selon une théorie qui distingue les lecteurs d’après les sexes, Chantal Pierre-Gnassounou qualifie la lecture « féminine » de « lecture héroïque », car elle est faite d’adhésion et d’identification, sans qu’intervienne un processus d’interprétation ou de distance critique. C’est également une lecture défiante et résistante (cependant d’un autre type que celle des lectrices de Danticat). A sa suite, Marie Baudry—qui pense qu’au lecteur revient la lecture critique et à la lectrice la lecture héroïque—ajoute que l’identification « pourrait former l’axe d’opposition fondamental entre la lectrice et le lecteur » (p. 127) : à lui la lecture critique, à elle la lecture héroïque.

1.2 Vivats et Récriminations: Fallait-il brûler *L'intérieur de la nuit* de Miano?

1.2.1 La nouvelle voix qui cannibalise et « dézingue le tabou »

Quand, à l'automne de 2005, paraît *L'Intérieur de la nuit*, Léonora Miano est une inconnue qui se découvre à l'espace francophone et dont l'œuvre frappe comme un coup de poing en pleine figure. L'on parle d'une entrée fulgurante pour cette nouvelle venue dont les débuts sont aussi caractérisés comme la « révélation d'une romancière prometteuse, » et son roman finit en cinquième position au palmarès des meilleurs livres de l'année établi par le magazine *Lire* qui le considère également comme le meilleur ouvrage de débutant pour l'année 2005. Pourtant, aucune fiction littéraire d'écrivains d'origine africaine parue en France aux alentours des premières années du nouveau millénaire n'aura suscité autant de controverses et de passions que ce roman qui campe une Afrique barbare et « meurtrie par les guerres et les fausses valeurs ». Dans le lectorat il y a, comme pour *Les Bienveillantes* de Jonathan Littell¹¹¹, l'automne suivant, des enthousiastes et des courroucés, des éblouis et des sceptiques qui, tous, s'emparent des médias traditionnels ou de l'Internet pour dire leur appréciation ou leur décri. Si l'œuvre plaît plus particulièrement en France, site par excellence de l'édition et de la promotion des auteurs francophones d'Afrique—où, selon Michel Dubreuil, « Léonora Miano avait secoué le lecteur et le Landerneau littéraire » (*Centre France* 2006), un émoi différent agite les milieux africains à propos de cette nouvelle venue qui ne fait pas dans la langue de bois (*Le Monde* 2006, 26).

¹¹¹ Ecrivain américain de langue française dont le roman sur l'Holocauste divise la classe intellectuelle française.

Si beaucoup s'expriment largement dans les médias traditionnels et sur l'Internet sur cette jeune Camerounaise qui veut, comme elle le dit, « juste dézinguer le tabou » et « blesser [l'] orgueil » des Africains, ce sont plus principalement des journalistes que des universitaires qui se sont fait entendre. Malgré leur peu de visibilité dans cette polémique, les seconds continuent de se manifester, bien que saisonnièrement, à l'occasion de conférences dont Miano est l'invitée et où, par leur fait, la question est remise à l'ordre du jour, très souvent avec virulence. Mais quels que soient les auteurs des différents articles et recensions, le nombre de prises de position n'en demeure pas moins important¹¹². A cela s'ajoutent des ouvrages savants consacrés, directement ou indirectement au livre et parus en France depuis sa parution (Tang et al.), mais je ne les évoquerai pas ici en raison du fait qu'ils ne traitent pas des questions de réception.

Néanmoins, de manière générale, le livre, « d'une sombre beauté, » (Vounda, Mars 2006) publié chez Plon « dans une collection plus littéraire, dévolue aux textes de qualité, mais pas de nature à intéresser la masse des lecteurs qui cherchent avant tout du divertissement » (Entretien, Avril 2006), reçoit un très bon accueil de la critique et est très vite couronné de succès, de même que son auteure. Sur la place parisienne, des articles élogieux paraissent dans *Télérama*, *Le Nouvel Observateur*, *Le Point*, *Le Monde*,

¹¹²La grande partie des articles s'inscrit en droite ligne avec le roman qui semble retourner à cette nuit commencée en 1899 par un certain Conrad et son *Heart of Darkness*. À titre d'exemples : *Le Point* titre dans son numéro d'octobre 2006, « Plongée dans la nuit africaine » ; *Le Monde* du 22 juillet 2006, « L'Afrique écorchée », une Afrique que, selon Martine Valo, Miano raconte « sans fausse pudeur ni parti pris, [grattant] là où ça fait mal ». Tshitenge Lubabu de *Jeune Afrique L'Intelligent* reprend dans son titre un propos de Miano qui ne cache pas son dessein : « Je veux faire mal aux Africains », faisant ainsi écho à Valo. Avec Manuela Giroud, c'est l'écriture qui est mise en avant, une « écriture comme un cri » pour évoquer « une Afrique qui peine à s'occuper de ses enfants. » -- « Juste dézinguer le tabou » -- L'auteur de l'article du mensuel camerounais de culture *Patrimoine* va droit au but et rappelle la proximité avec Conrad : « Au cœur des ténèbres », titre-t-il son article, avec, en sus, comme extrait pour le lecteur, la scène du meurtre du petit frère d'Eyia et de la cérémonie d'anthropophagie supposée renforcer l'unité. Pour *Cameroon Tribune*, *L'Intérieur de la nuit* est « une dénonciation de l'Afrique irrationnelle. »

Jeune Afrique L'Intelligent et bien d'autres journaux, magazines et revues. La moisson continue avec des récompenses prestigieuses—dont certaines jamais attribuées à des écrivains débutants (Valo 26)—et, au cours de l'année qui va suivre, *L'intérieur de la nuit* va accumuler plusieurs autres prix¹¹³.

En France donc, les qualités littéraires de l'œuvre sont célébrées à l'unanimité et il n'y a pas de rédaction qui ne complimente le style et le franc-parler de l'écrivaine camerounaise. *Télérama* parle d'une écriture épurée et Alexis Brocas, critique littéraire au *Figaro* et pour *Le Magazine littéraire*, lui trouve « une voix unique. » En raison de son roman, « plein de la fureur humaine », il n'hésite pas à la rattacher—de par ce qu'il considère comme sa singularité—« à cette génération d'auteurs francophones couronnés cette année, comme le Congolais Alain Mabanckou (Renaudot pour *Mémoires de porc-épic*), la Canadienne Nancy Huston (Fémina pour *Lignes de failles*), et bien sûr l'Américain Jonathan Littell (*Les bienveillantes*). » (Brocas) Assez provocateur, Brocas ajoute sur sa lancée que par cette contribution, l'auteure de *L'intérieur de la nuit* « injecte du sang neuf dans le grand corps malade de la littérature française. » (Brocas) Du côté du magazine *Le Point*, *L'intérieur de la nuit* s'en sort comme un roman « d'une beauté stupéfiante » en même temps que l'on en fait « un roman d'une puissance digne des tragédies grecques » à *L'Express*. Au journal *Le Monde*, Martine Valo parle aussi, comme les critiques précédents, de ces mots que, selon elle, Miano « goûte plus amers qu'épicés. Elle les choisit précis, anciens parfois, flamboyants, acérés, elle les entrelarde de formules assassines et de sentences dont on ne se remet pas. Jamais de langue de bois »

¹¹³ *L'Intérieur de la nuit* a reçu six prix dont « Les lauriers verts de la forêt des livres, Révélation » (2005), le « Prix Louis Guilloux » (2006), le « Prix Montalembert du premier roman de femme » (2006), le « Prix René Fallet » (2006), le « Prix Bernard Palissy » (2006) et le « Prix de l'excellence camerounaise » (2007).

(Valo 26). Comme pour faire bonne mesure, le quotidien national bilingue camerounais *Cameroon Tribune* aussi bien que le site culturel francophone afrik.com ne sont pas en reste. Tandis que dans le premier, l'auteur de l'article reconnaît à Miano d'employer « des mots et des phrases d'une propreté et d'une limpidité rares. Sans exubérance, mais avec une douce alacrité » (Tchakam), le second loue sa langue classique et son écriture maîtrisée. Plus poétique, Manuela Giroud de *Lemag* 33 parle pour sa part de « prose envoûtante » qui, tel que lu dans l'article de *Cameroon Tribune*, « offre un panorama captivant et ensorcelant de l'Afrique profonde dont l'écrivaine a ausculté les entrailles et visité les esprits. Bref, une nuit africaine bien noire et peuplée de mille bruits, peurs et légendes » (Tchakam).

De cet hommage à la force du style de la nouvelle venue il en ressort aussi une appréciation du fait que « Les sujets qui fâchent ne lui font pas peur... (car) Léonora Miano aime se frotter au réel, 'aller forer du côté obscur de l'âme humaine', » (Entretien avec Giroud) fait qu'elle considère par ailleurs comme l'une des fonctions de l'art. Pourtant, souligne Martine Valo, « Ce n'est ... pas la force de son style qui a propulsé sur le devant de la scène littéraire son premier roman, *L'Intérieur de la nuit*, mais la teneur de l'histoire qu'elle avait à ... conter. » (26) L'auteure y évoque le cannibalisme pour « parler de son continent, l'Afrique, et de la part de responsabilité qu'ont ses habitants dans leurs malheurs, » (Entretien avec Giroud) dans une « affaire de guerre ..., de perte d'humanité, de transgression terrible [qui] sonne comme une tragédie venue du fond des âges » (Valo 26-27). La thématique est inhabituelle, la posture aussi, et le nouveau discours ainsi introduit fascine et séduit. « Succès d'estime » assurément, ainsi qu'aime à le préciser l'auteure ; mais, selon l'article du *Monde*, « que son premier roman ait été

remarqué a surpris la jeune femme, le courant de sympathie qu'il a suscité en France était en revanche prévisible. L'ex-colon ressent forcément quelque soulagement à l'idée que tout n'est pas intégralement de sa faute » (Valo 26-27). Voilà qui est dit : de par son discours, Miano plaît à l'ancienne métropole avec l'introduction de cette réalité dérangeante qui retire des épaules de l'ancien colonisateur le poids de ses péchés passés et présents envers d'anciennes colonies qui apparaissent minées par les guerres et la violence ou enfermées dans l'obscurantisme. C'est un discours qui, bien entendu, n'est pas du goût de tout le monde : *L'intérieur de la nuit* fait scandale et lui attire l'ire de son lectorat d'origine africaine en particulier.

1.2.2 A contre-courant : Miano, l'alliée de Conrad ?

L'on s'en rend compte à la lecture, « *L'intérieur de la nuit* n'est pas un livre joyeux. » Il est « Grave. Fort. Tragique » (Tchakam), et d'une tragédie qui culmine en une scène hors du temps où des chefs d'une milice rebelle font consommer de la chair humaine à des habitants d'un village assiégé (*L'intérieur de la nuit*, 116–124):

On avait recueilli le cœur du garçonnet et certains de ses viscères. Les miliciens venaient de se taire... Il fut demandé à Ebé de prendre sa part du sacrifice en détachant à la machette la tête du corps, puis en découpant les cuisses dont il faudrait séparer la chair des os. Cette chair était destinée au clan... Les fils d'Eku écoutaient... Tout ce qu'ils attendaient, c'était de voir la nuit s'achever... Ils avaient compris qu'on ne les tuerait probablement pas s'ils consentaient à avaler un peu d'Eyia. Or, ils ne voulaient pas mourir. Ils mangeraient donc leur frère, leur fils, et ils vivraient avec... Ils étaient des endurants. Pas des conquérants... Ils ne disposaient pas de leurs vies. (117–121)

Cette scène, « seule, enrage les lecteurs d'origine africaine qui soupçonnent l'auteure de vouloir confirmer les préjugés qui les accompagnent depuis la rencontre avec l'Occident » (Tshitenge Lubabu 80-81) et d'être vendue aux ennemis de l'Afrique. « « Comment a-t-elle osé ? » « Elle va faire croire que l'Afrique est peuplée de cannibales ! »

(Tshitenge Lubabu 80-81), comme le suggère ce passage qui confirme la consommation du petit Eyia :

Sur la place, on demandait aux villageois de se lever, et de former un rang. Isilo se tenait bien au centre, muni d'une écuelle dans laquelle quelque chose fumait. Ils venaient à lui un par un. Il disait quelque chose. Ils ouvraient la bouche. Il y enfournait un bout de ce qui fumait. Certains restaient la bouche ouverte un moment, avant d'être rappelés à l'ordre. Les autres l'ouvraient, refermaient, mâchaient. Puis, ils s'en retournaient. (*L'Intérieur de la nuit*, 123)

Les condamnations tombent sur le roman que les mécontents qualifient de « racoleur, rien de plus » (Tshitenge Lubabu 80-81) et accroissent au même rythme que les prix et les articles louangeurs que le roman récolte. Quant à la moisson, elle est abondante et prolonge la diffusion, grâce à une lecture sélective et des titres accrocheurs/racoleurs, de l'idée et de l'image d'une Afrique violente et irrationnelle dans les médias. De l'avis de plusieurs spécialistes de la littérature africaine, à l'instar de Magali Compan,

By writing about such contentious issues and also known facts of the recent history of Africa, authors are, in the words of Suzanne Crosta, "bringing negative forces in the open in order to reflect on possible solutions" (98). This form of literary shock treatment has provided Francophone writers impressive book sales and a means of denouncing situations in Africa while sensitizing, and perhaps even mobilizing, their largely Western readership. But such literary successes come with the problems of perpetuating if not an African dream, a European nightmare image of Africa (82).

Bien qu'enrobée dans un lexique élogieux, la rhétorique qu'emploient les enthousiastes en se focalisant sur les questions langagières et le sensationnel (cf. note 112) entraîne deux conséquences majeures, de l'avis des contempteurs de Miano. Primo, de telles interprétations perpétuent le regard négatif, les préjugés sur l'Afrique « commencés » par *L'intérieur de la nuit* ; et, deuxio, elles suscitent le rejet de son auteure par ces lecteurs d'origine africaine tout en exacerbant leur ressentiment. Position pour le moins problématique de cette critique populaire des médias français qui ne cherche qu'à valider

des théories sur l'Afrique, et dont quelques dangers immédiats sont, d'une part, de donner aux auteurs une autorité d'experts qu'ils n'ont pas, et, d'autre part, de les exposer au rejet par le lectorat de leurs pays d'origine, comme c'est le cas de Miano à la parution de *L'Intérieur de la nuit*. C'est pourquoi j'argue que nonobstant le caractère brutal ou inhabituel de son discours et de sa posture, Miano expérimente l'exclusion en raison de sa position à contre-courant. Considérée comme traître à la cause africaine, s'il en est une, il lui est reproché, non seulement « d'écorner l'image de l'Afrique, » mais également, comme à Danticat, d'en « révéler [les] travers, [les] codes sociaux. » (*Le Monde*) Par cette attitude qui exprime la volonté des détracteurs de Miano de contrôler les savoirs et faits sociaux et culturels, en particulier leur expression et leur diffusion, de limiter arbitrairement sa liberté d'expression et d'opinion, j'estime qu'ils reproduisent un abus qui se traduit en un mot : la censure.

La question pourrait être posée pour comprendre la pertinence de l'usage ici du terme « censure » pour nommer ce type de contrainte. Si la définition juridique de la censure distingue traditionnellement le régime préventif où l'autorité intervient *a priori* de la diffusion, et le régime répressif, dans lequel l'intervention s'effectue *a posteriori* de la diffusion, seule la première intervention correspond à la censure, au sens strict. Quant à la seconde, elle relève des moyens utilisés par tout système de droit pour organiser l'espace public. Bien qu'elle se soit transformée, il est indubitable qu'il ne s'agit pas dans le cas présent d'une censure au sens classique du terme, puisque s'opérant sans l'intermédiaire d'un appareil répressif distinctement identifié. Elle est frontale et procède indirectement et de manière plus insidieuse, sans pour autant signifier un effacement. Néanmoins, j'entreprends d'identifier l'attitude prohibitive des contempteurs de Miano

comme telle en raison des mécanismes « invisibles » ou « structuraux » qu'elle revêt et qui sont communes à la logique de censure sociale. Selon Antonio Gramsci, l'« hégémonie culturelle » des classes dominantes octroie à celles-ci de contrôler les représentations culturelles et de transmettre unilatéralement au plus grand nombre leur vision du monde comme convenue; ce, à travers des outils hégémoniques, notamment l'école, les médias de masse ou encore la culture populaire, et des valeurs telles que le consumérisme, le nationalisme, etc. Pierre Bourdieu va dans le même sens et énonce l'existence d'une « censure structurale » rattachée à la « domination culturelle »—qui fait que, inconsciemment ou involontairement, les individus structurent leurs discours en fonction de leur place ou de leur position dans la société. Forte de ces arguments de Gramsci et Bourdieu présentés au préalable aux fins de compréhension—et non de justification—de la psychologie du lectorat mécontent de Miano, j'établis que, conscient de l'impact que représente l'hégémonie culturelle des classes dominantes dans la construction sociale de l'Autre, celui-ci essaie une résistance en s'attaquant à la source. Paradoxalement, dans le processus, il répercute à son tour une posture de domination, voire de censure. Pour le démontrer, je considère l'idée qu'énonce Roland Barthes dans *Mythologies* lorsqu'il affirme que toute signification est marquée du sceau de l'idéologie dominante et que, dans cette optique, la véritable censure du discours est celle qui sollicite de l'énonciateur de tenir le propos que l'on attend de lui, de se subordonner à une attente normative sous forme d'idées reçues ou standardisées. Certes, les détracteurs de Miano ne constituent pas l'ordre dominant dans les lieux de publication ; toutefois, considérés du point de vue de la dérivation spatiale des savoirs contestés, ils s'instituent comme tel dans le mouvement idéologique qu'ils entreprennent pour soumettre la parole

de l'écrivaine à une rhétorique éculée sur l'Afrique. En effet, en s'acharnant sur elle et en refusant ce discours différent—qu'il est important de lire au-delà de la scène du cannibalisme—les lecteurs mécontents tentent d'asservir la parole de Miano à leurs diktats et de la museler. En outre, bien que l'écrivaine n'ait pas été inquiétée pour la libre communication de ses opinions, le choix qu'elle fait d'un discours qui bouscule le statu quo l'isole et conforte ma thèse que l'on est en présence d'une exclusion sur le plan des savoirs, de la parole et de l'espace de discours. L'auteure de *Contours du jour qui vient*, qui ne se cache de vouloir choquer son lectorat et affirme ne pas s'étonner des réactions de rejet ou de sympathie qu'il a suscitées, explique à ce propos :

C'est un discours qui m'isole beaucoup, même si je crois qu'il fera son chemin parce que nous sommes de plus en plus nombreux à le tenir. Il bouscule le confort de certains Occidentaux à qui on avait appris que l'Afrique est une sorte de petite sœur qui sera toujours à leur charge, qu'il faudra toujours lui donner la becquée. Et pour les Africains, ce n'est pas agréable qu'on leur botte un peu les fesses et qu'on leur dise que personne ne construira leur avenir pour eux, qu'ils doivent se prendre en main. (Miano, Léonora. Entretien avec Manuela Giroud. « L'écriture comme un cri. » (Entretien avec Giroud)

L'isolement dont Miano parle se décline aussi en ce sentiment de non appartenance à un groupe qui, comme elle le dit, renie ses propres valeurs, s'accroche à un passé glorieux et mythique qui n'existe plus et « a tellement intériorisé les injures qui lui ont été faites qu'[il] ne s'emploie plus qu'à être la figure de ces injures » (Entretien avec Giroud).

C'est également un sentiment de non reconnaissance et d'exclusion dudit et par ledit groupe, une exclusion et une non appartenance à la fois subies et volontaires, rappel fort, s'il est besoin, de l'attitude générale d'Ayané, le personnage principal de Miano, qui semble mimer sa créatrice à plusieurs égards et confirmer les accusations de parti pris. A ce propos, Ayané, que l'on appelle « fille de l'étrangère » dans le roman, n'assiste pas au meurtre rituel, mais de son poste d'observation au faite de l'arbre où elle s'est tapie à

l'arrivée des assiégeants. « Perchée sur un arbre, [Ayané est] trop loin pour bien voir et être vue » (Laurent 769–810), rappelle Sylvie Laurent ; mais sa perspective, poursuit-elle, « est une mise en abîme de celle de Léonora Miano, qui observe l'Afrique à distance spirituelle, d'aussi loin qu'elle observe la Martinique ou Chicago » (16). Parallèle frappant entre Miano et Ayané¹¹⁴, la scène, tout comme les similarités entre le personnage et sa créatrice, n'échappe pas au lectorat mécontent dont la réponse à cette critique à peine maquillée vient prendre le relais d'une situation de blâme commencée dans le roman par la tante Wengisané. Accusant sa nièce Ayané/Miano de porter un regard supérieur et, surtout, le regard d'une « autre » sur l'Afrique, elle lui dit : « Si, tu as honte. Comme tous les Africains, comme tous les Noirs qui ne savent plus se regarder qu'avec les yeux des autres. Tu te dis que c'est vrai, ce qu'ils ont dit de nous, que nous sommes des bêtes, que nous n'avons pas d'âme [...]. » (*L'intérieur de la nuit* 197) Ce « nous » de Wengisané rappelle également celui des contempteurs de Danticat dans « Ce n'est pas nous ! » ; mais en lieu du rejet et de la distanciation que ces mots y traduisent, les mots de Wengisané établissent une catégorisation basée sur l'altérité, tout en mettant l'emphase sur la honte afin de susciter la culpabilité de celle qui éprouve ledit sentiment de honte.

L'éloignement entre les différentes parties, tant dans le roman que dans le cadre de la réception de *L'Intérieur de la nuit*, ne semble pas simplement géographique, il est aussi éloignement dans la pensée. « Excentrée » géographiquement, Miano l'est aussi dans sa perception du continent africain—qu'au demeurant, elle ne renie pas mais cannibalise; et, selon Magali Compan, « Even as *L'intérieur de la nuit* sets out to

¹¹⁴ Cf. chapitre précédent pour un traitement détaillé d'Ayané et de la situation d'exclusion caractérisant son personnage.

illustrate and denounces a lack of self-reflection or passivity of some Africans—which can be read as the result of poverty, fear, and hunger—the interviews, and Miano herself during those interviews, tend to highlight a problematic violence-ridden Africa instead » (85). Altérisées par leurs lectorats, Miano, pour cette cannibalisation, et Danticat, pour désencapacitation ou estropiement, les deux auteures se retrouvent prises dans une équation à données a priori simples, mais que, d’une manière avérée, complexifient leur position ‘extérieure’ ou en situation d’exil/de migration.

2. Entre limites, identité et créativité artistique : le difficile affranchissement de l’artiste immigrant

2.1 Les écueils de la réception

2.1.1 Le mythe de la lecture innocente

« Perception d’une œuvre par le public » (174), selon Joëlle Gardes Tamine et Marie Claude Hubert dans le *Dictionnaire de critique littéraire*, la réception implique, dans le sens allemand plus complet de *Rezeption*, « une activité, voire une appropriation : la réception d’une œuvre est un acte, non une attitude passive, un simple enregistrement » (9).¹¹⁵ L’analyser, c’est donc examiner « la manière dont une œuvre *affecte* le lecteur, un lecteur à la fois passif et actif, [...] individuel ou collectif, et sa réponse, »_ainsi que le souligne Antoine Compagnon qui indique en sus de songer à « la lecture comme réaction individuelle ou collective du texte littéraire » (173). Pour ajouter à cette importance du lecteur dans le processus de réception, Umberto Eco soutient dans *Lector in Fabula : le rôle du lecteur* que le texte est « une machine paresseuse qui exige du lecteur un travail

¹¹⁵ Le sens allemand de la réception est également celui qui émerge des travaux du théoricien allemand de l’esthétique de la réception, Hans-Robert Jauss. Précurseur de l’étude des pratiques effectives de la réception, Jauss est l’un des principaux représentants de l’école de Constance, école de théorie qui articule sa théorie de la réception et de la lecture sur la tension entre le caractère fixe du texte et celui, pluriel, de la lecture.

coopératif, acharné pour remplir les espaces de non-dit ou de déjà dit restés en blanc » (27). Ainsi considéré, le texte programme sa réception, processus dans lequel le lecteur apporte sa coopération par son décodage et son interprétation. Les contemptrices de Danticat, par exemple, ont perçu l'importance de tels enjeux auprès du lecteur non-haïtien.

Considérées dans une acception plus large, les études de réception—malgré les spécificités et les différentes écoles (dont Hans-Robert Jauss, Wolfgang Iser ou encore Stuart Hall sont d'imminents représentants), s'attachent à l'acte de lecture, au sens phénoménologique/antéprédicatif du terme, aux réactions de publics donnés, et à toutes interprétations théoriques, critiques et littéraires possibles qui en résultent. Une constante demeure cependant, en dépit de la multiplicité d'approches : c'est le fait que des contextes nationaux variés, avec leurs différences culturelles, conduisent à des lectures divergentes, de sorte que l'interprétation et le décodage des messages véhiculés dans les romans indexés—comme pour toute autre œuvre—par les publics qui y vivent s'y élaborent aussi selon des critères déterminés culturellement. Le texte fait intervenir certains éléments d'un répertoire social et culturel plus ou moins connu de lecteur, et celui-ci projette sur le texte les intérêts et les dispositions qui lui sont propres ainsi que sa maîtrise du répertoire social et culturel. De son rôle de lecteur actif, il produit du sens à partir de ses valeurs personnelles, sociales et culturelles. L'on doit donc « accepter que la lecture d'une œuvre est toujours une réception qui dépend du lieu et de l'époque où elle

prend place » (174), et c'est une réception qui s'apparente dès lors à un processus socio-historique lié à un horizon d'attente¹¹⁶ culturellement défini.

Ceci dit, ce chapitre ne se veut pas une étude de la réception du *Cri de l'oiseau rouge* et de *L'intérieur de la nuit* proprement dite, de même que je n'y entreprends ni une histoire de la réception de l'œuvre littéraire ni celle de l'esthétique de la réception. C'est plutôt un survol des multiples réactions suscitées à la parution des deux romans, suivi de l'analyse de l'exclusion qu'une telle posture induit afin d'examiner la position marginale dans laquelle se retrouvent ces auteurs par rapport à ces œuvres et leur lectorat, et la part que leur identité joue dans leur approche en littérature. L'évocation de la théorie de la réception tient dès lors de la nécessité de situer mon propos et de rappeler avec Stuart Hall¹¹⁷ que l'idée d'une réception homogène d'un message par des publics différents n'est pas possible, car il n'y a pas de lecture ou de réception innocente d'un texte. Les lecteurs de part et d'autre des groupes accusants ne l'ignorent pas, de même qu'ils ont une conscience aiguë de l'effet idéologique des contenus de ces textes sur les publics visés. Il n'est donc pas étonnant que la lecture et l'accueil par le public des romans de Danticat et Miano diffèrent selon que l'on se trouve en Occident, en Afrique ou dans les Caraïbes, mais aussi selon son histoire individuelle. Car chacune de ces sociétés ou communautés culturelles fait une lecture « ethno-critique » du texte, et surtout, des moments saillants, et possède ses propres schémas de discours préalablement établis au

¹¹⁶ Concept développé par Hans-Robert Jauss dans son étude de la réception du texte littéraire qui « consiste à reconstituer « l'horizon d'attente » du premier public puis à comparer les situations historiques des lecteurs successifs en mettant en relation les attentes et les opinions du lecteur, les valeurs et les normes esthétiques et sociales en vigueur. » p.9 « *L'horizon d'attente* » c'est l'ensemble des conventions et des références partagées par le lecteur.

¹¹⁷ Stuart Hall (1932–2014) est l'un des principaux théoriciens des *Cultural Studies* britanniques.

travers de systèmes de classification internes. Dans le cas précis du *Cri de l'oiseau rouge*, il y a d'un côté, le lecteur non-haïtien de Danticat—et, particulièrement son lecteur occidental—facilement horrifié (légitimement ou non) par la pratique humiliante du test de virginité¹¹⁸ que décrit *Le cri de l'oiseau rouge*, qu'il juge, en même temps, à l'aune de ses propres valeurs ; de l'autre, se trouve son lecteur haïtien qui s'offense plutôt plus d'une description jugée délibérément exagérée et stigmatisante. En ce qui concerne *L'intérieur de la nuit* de Miano, tandis que certains y voient une validation des idées véhiculées sur l'Afrique, d'autres s'insurgent contre une reproduction qui perpétue les stéréotypes sur le continent africain. C'est dire que la dernière catégorie de lecteurs, ceux du pays ou de la région d'origine, consciente des discours et logiques de pouvoir en place, a, en plus de sa lecture personnelle, fait celle de la réponse des publics étrangers. Ils ont reconstitué l'« horizon d'attente » du premier public et, en s'aidant de ses réactions des jugements de sa critique, ont choisi d'opérer en mode oppositionnel, ce qui traduit un mouvement de rejet, d'exclusion à l'égard des auteures. Pour décrire ce type de public, Stuart Hall explique:

It is possible for a viewer perfectly to understand both the literal and the connotative inflection given by a discourse but to decode the message in a globally contrary way. He or she detotalises the message in the preferred code in order to retotalise the message within some alternative framework of reference. This is the case of the viewer who listens to a debate on the need to limit wages

¹¹⁸ L'écrivaine Franco-Camerounaise Calixthe Beyala évoque également cette pratique dans son premier roman, *C'est le soleil qui m'a brûlée*, où il s'appelle le test de l'œuf. Les jeunes filles y sont testées avec un œuf frais par un groupe de matrones tandis que celles du roman de Danticat le sont par leur mère, avec le petit doigt. Il est assez curieux que Beyala n'ait pas été vouée aux gémonies car il s'agit d'un processus similaire qui, s'il part d'une intention jugée bonne par les parents n'en est pas moins humiliant et traumatisant. On pourrait crier à la manipulation délibérée de la production qui fait que l'emphase est mise sur un point plutôt que sur l'autre. Outre la langue verte de Beyala (amplement analysée), ses personnages évoluent dans un contexte de promiscuité poussée et de licence ; ces éléments auront valu certainement leur pesant d'or dans la perception que l'on a d'Ateba, son personnage principal, et du silence observé sur la pratique à laquelle elle est ainsi soumise, tant du côté camerounais que de son lectorat étranger.

but 'reads' every mention of the 'national interest' as 'class interest'. He or she is operating with what we must call an oppositional code. (128-138)

La posture rejetée suggère donc que les codes de Danticat et Miano et ceux de leurs lecteurs et lectrices sont dissymétriques, d'où la lecture à contre-courant qui s'ensuit.

La production du message, son « encodage », sa réception, son « décodage » ont montré leur caractère variable, selon le profil du public et le mode de réception. La conscience idéologique de ces lecteurs résistants qui s'identifient aux personnages, positifs ou négatifs, se forge à partir du postulat d'une réalité ou non des effets idéologiques des œuvres incriminées.

De l'aperçu des réactions suscitées par *Le cri de l'oiseau rouge* et *L'intérieur de la nuit*, et de cette brève exégèse de la question de la réception des textes littéraires, il en ressort que les deux auteures sont singulièrement altérisées par leurs lectorats, Miano, pour la cannibalisation du continent africain, et Danticat, pour désencapacitation ou estropiement de la société haïtienne. Évoluant en contradiction, et face à des publics qui, de part et d'autre, semblent manquer de distanciation, Danticat et Miano se retrouvent prises dans une équation à données a priori simples, mais que, d'une manière avérée, vient complexifier leur position 'extérieure' ou en situation d'exil/de migration. Cependant, y a-t-il des limites au cannibalisme en littérature, quelles qu'en soient les raisons ? La « situation de migration » représente-t-elle un atout ou un obstacle dans le projet d'écriture de ces auteures?

2.1.2 Cannibaliser ou ne pas cannibaliser : l'aventure ambiguë du témoignage hors des frontières

Ni Danticat ni Miano n'est ignorante de la force des idées médiatisées sur les mentalités et la perception de l'autre. De la reproduction des préjugés véhiculés par les

médias, Danticat en démontre sa familiarité dans le récit d'un épisode clé du *Cri de l'oiseau rouge*—le même livre qui rencontrera la résistance d'un certain lectorat à sa parution. Alors qu'elle retrace les premières années de Sophie à New York, l'auteure de *Krik ? Krak !* y présente son personnage principal, appréhensive à la perspective de son entrée à l'école où « presque tous les petits Américains accusaient les Haïtiens d'avoir le sida, du fait qu'ils avaient entendu à la télévision que seuls les « 4 H » en étaient atteints : les héroïnomanes, les hémophiles, les homosexuels et les Haïtiens » (*Le cri* 69). Cette familiarité ne semble pourtant pas l'avoir préparée aux réactions violentes qui vont accompagner la sortie de *Breath, Eyes, Memory*. Si, comme tout personnage, Sophie Caco est certes, comme l'énonce le poéticien Philippe Hamon, « une construction qui s'effectue progressivement, le temps d'une lecture, le temps d'une aventure fictive » (126), celle-ci ne s'estompe pour autant pas le temps de ladite lecture. « Être de papier », elle déconcerte par la charge humaine que lui a octroyée sa créatrice qui peut, grâce à l'imagination, d'après Pierre-Louis Rey, « transposer dans la totalité d'une forme littéraire la totalité recomposée de son moi et du monde qu'[elle] perçoit » (7). De ce fait, Sophie a perdu sa nature de « vivant sans entrailles » pour devenir une proche, une voisine, quelqu'un que l'on peut désigner dans la rue, celle en qui les contempteurs de Danticat (et les autres) voient, au grand dam de l'écrivaine, la représentation de toutes les jeunes filles et femmes d'Haïti.

En ce qui concerne l'auteure de *L'Intérieur de la nuit*, si elle se déclare peu surprise par la réaction négative d'une partie de son lectorat d'origine africaine, elle ne l'est pas moins par la sympathie du public français, en particulier. Mais c'est une bienveillance qui, cependant, la perturbe par sa focalisation sur cette sorte de pseudo-

vérité qu'il semble voir dans le roman. D'après Miano, étonnée : « Beaucoup de lecteurs l'ont pris pour une espèce de documentaire, alors que c'est de la fiction. Certaines personnes ont lu mon livre comme si elles allaient au zoo afin de découvrir ce qu'elles pensent être la barbarie des Africains. Mais la barbarie des Africains n'existe pas ! La barbarie existe là où il y a l'humanité ! » (Valo 26-27)

Bien avant elle, l'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma avait déjà dénoncé la lecture sélective de tous ceux pour qui Afrique rimait avec violence et, ce faisant, omettaient comme dans le cas de son roman *En attendant le vote des bêtes sauvages* (2000) « to take into account that the first violence in the novel is the one levied by the colonizers and their ethnologists » (cité dans Ndiaye 102). Mais, conclut Miano, décrivant l'axe binaire d'une interprétation que contredit un certain lectorat serbe de *L'intérieur de la nuit* qui a reconnu dans l'œuvre son propre vécu durant la guerre du Kosovo: « C'est toujours plus confortable de se dire, quand on décrit la violence, que c'est la violence des autres. Mais l'autre, c'est toujours nous-même » (Tshitenge Lubabu, *Jeune Afrique* n° 2405).

Quelles que soient les raisons qui sous-tendent ce rejet de l'entreprise de Danticat, le lavage en public du linge familial comme son exposition, dont elle est accusée, se pose comme une entreprise problématique. L'histoire de Sophie Caco se révèle plus proche que l'on ne l'aurait pensé et, malgré le voyage au-delà de Léogane que lui permet Danticat, ses secrets, ainsi que ses expériences dans la nuit, les obsessions de sa grand-mère, ou encore les « tests » de sa mère, viennent à prendre plus de place et de sens pour finir par représenter la gent féminine haïtienne dans sa totalité et renvoyer un son inattendu (*Créer dangereusement* 47). Il en est de même de l'approche de Miano ainsi

que de son traitement littéraire de l’Afrique dont il est évident que, malgré la critique favorable, cette cannibalisation du continent ne passe pas. Son geste subversif contre l’Afrique s’éloigne de celui de ses aînés en littérature, adeptes du cannibalisme littéraire—tels Césaire (*Une tempête*, 1969), Condé (*La migration des cœurs*, 1995) ou encore Boubacar Boris Diop (*Le temps de Tamango*, 1981)—se réappropriant des œuvres littéraires canoniques occidentales (de Shakespeare, Brontë et Mérimée). Contrairement à ces derniers, dont l’on peut dire qu’ils font de la réhabilitation par la subversion, Miano, pour sa part, semble, de prime abord, subvertir pour condamner. Acte isolé perçu comme allié à l’idéologie dominante qui proclame et renforce les idées imposées par l’Europe, sa démarche à rebours est un acte d’affirmation et de compréhension de soi, certes, mais aussi une transgression, un acte qui la singularise et l’isole. D’où l’argument de Magali Compan qui soutient que:

L’intérieur de la nuit and Miano’s authorship may best be understood as a revealing instance of the limitations and perils of cannibalizing Africa for a Francophone author who writes at a geographical distance even as she lays claim to an “insider’s” position from “inside the night” of a dark Africa, as her novel’s title suggests. (83)

Mais en réalité, elle est physiquement dehors, même si elle se veut dedans. Cela ne s’applique pas seulement à Miano, mais aussi à Danticat, comme en témoigne les réactions vives d’une frange de son lectorat. Néanmoins, étant donné l’importance qu’elle revêt dans l’acceptation ou le rejet des choix de ces auteures, que signifie cette position du dehors et qu’implique-t-elle ?

Qu’on la nomme exil, immigration ou déplacement, la situation d’extériorité des auteurs par rapport au pays d’origine qui en implique la cannibalisation ou non pose inévitablement des préoccupations qui, que ce soit d’une perspective d’auteur, de lecteur

ou de critique, s'articulent autour de l'authenticité et l'objectivité et valent leur pesant d'or dans la qualité de la réception. Quand il n'est pas marqué du sceau de la neutralité à l'égard de ses multiples lieux d'appartenance, c'est à la vérité que l'écrivain postcolonial migrant et son discours se substituent dans la perception de bien des lecteurs. Faisant écho à Belinda Edmondson sur cette question qui situe l'entre-deux-mondes des écrivains au cœur du débat, Carine Mardorossian affirme dans « From Literature of Exile to Migrant Literature »:

Exiled writers, for instance, are often seen as better equipped to provide an 'objective' view of the two worlds they are straddling by virtue of their alienation. They are ascribed the status of neutral observers, a detachment on which—according to the high modernist tradition that still dictates the discourse of exile—their literary authority is based. Their 'privileged' status as in-betweeners, mediators between two cultures thus often becomes the cue that grounds interpretation and constructs a binary logic between an alienating 'here' and a romanticized 'homeland'. (16)

Pour Christiane Ndiaye qui, en outre, relève les périls de l'authenticité, des auteurs tels que Kourouma, Miano et bien d'autres sont, du fait de leur lien généalogique à l'espace sur lequel ils écrivent, considérés comme les voix « capable of revealing to the world 'the soul of the black people' » (97). Cependant, continue-t-elle dans « Kourouma, the Myth: The Rhetoric of the Commonplace in Kourouma Criticism » (95-108) où elle analyse la réception de l'œuvre d'Ahmadou Kourouma, « The danger of such writings is that they can be reduced to a justification of some of these "absolute truths" about Africa. » (Ndiaye 95-108). Il faut donc compter de plus avec un lecteur aux perspectives polarisées. Il n'est donc pas surprenant qu'en dépit de toute bonne volonté, qu'elle fût d'authenticité ou d'objectivité de la part des auteures, que Miano ait été lue, en raison de ses origines et comme plusieurs autres avant elle, comme l'experte de sa culture auprès

de son lectorat non-africain, celle capable de porter les « vérités » commencées par le discours colonial.

Énonçant un argument non moins pertinent qui accompagne autant l'idée d'authenticité que celle d'objectivité, Elleke Boehmer avance, au regard de la visibilité (acquise) et la place que cela suggère dans l'espace littéraire du pays d'accueil, que les écrivains migrants, « although bearing all the attractions of the exotic, the magical, the Other, [...] also participate reassuringly in [familiar] aesthetic languages » (236). Une part importante de leur réputation auprès du lectorat et de la critique des métropoles européennes trouve ainsi sa justification dans le fait que, selon Nicki Hitchcott, « the migrant text combines what Spivak calls « new orientalism » (228) with an appeal to Gilroy's notion of « cultural insiderism » (3). Like its author, the migrant text is simultaneously located inside and outside the majority culture of the host nation, in this case metropolitan France » (3). Ce point de vue considéré, il en faut peu pour expliquer l'attrait et le succès commercial de *L'Intérieur de la nuit*, ce roman qui, de manière exotique, altérise les Eku avec ses scènes d'anthropophagie et d'un autre âge.

Boehmer ajoute à propos de cette ambivalence de l'identité de l'écrivain migrant et de son texte que: « postcolonial writers who retain a more national focus, who don't straddle worlds, or translate as well, do not rank as high in the West as do their migrant fellows » (24). Bien qu'une nouvelle vague de critiques et d'intellectuels les inscrivent dans un mouvement de renouvellement de l'œuvre de leurs pays d'arrivée, l'œuvre de chacune de ces auteurs est intégrée à deux niveaux, en termes de réception, dans le champ littéraire français, pour Miano, et américain, pour Danticat. D'abord sous la forme de prix littéraires et d'acclamation critique, mais en même temps elles sont marginalisées

comme exotiques ou délégitimées pour l'exotisation qu'elles induisent. Intégrée et marginalisée en relation à la France, Miano est aussi simultanément dans et hors de son chez elle géographique en Afrique. La complexité de cette (dis)location géographique crée une ambivalence supplémentaire non seulement chez l'écrivain migrant mais aussi chez ses lecteurs. Ici, je considère la relation ambivalente de Miano avec l'Afrique (mais plus particulièrement avec son lecteur d'origine africaine) et celle de Danticat avec son lecteur haïtien, et partant, d'Haïti. C'est une ambivalence caractéristique de l'expérience de la migration (reconnue ou contestée) et que les auteures défendent à leur avantage personnel.

2.2 Fictions de migrants : espaces de loyautés ou du tout permis ?

2.2.1 Migrance et déterritorialisation de l'artiste immigrant

Contrairement à l'écrivain « local », il est toujours attendu de l'écrivain migrant de prouver son appartenance soit par le silence, la langue de bois ou des enjolivures à finalité indéterminée, soit de s'embarquer dans une rhétorique de récriminations vaines. C'est un fait commun, dans sa grande majorité, à une partie de la frange immigrée du lectorat du pays d'origine tant dans la réception de Danticat (des membres de la communauté haïtienne de New-York) que de Miano (le lecteur subsaharien installé en Europe, entre autres). Pour cette dernière, ces attentes du lecteur qui fait peu de cas de la sensibilité du créateur constituent un obstacle majeur au travail d'écrivain et une démission sur la manière dont ledit lecteur se perçoit. Exprimant son point de vue dans *Habiter la frontière*, le recueil de conférences prix Seligmann 2012 qui trace des perspectives sur sa démarche esthétique, Miano en dit :

Il (le lecteur) attend des écrivains subsahariens qu'ils produisent des textes pouvant faire office de guides touristiques ou présentant le chapelet de ses griefs

et revendications personnels... faire l'éloge d'une terre natale qu'on a quittée, parfois abandonnée, où il n'est pas question de résider, mais dont on ne supporte pas de voir les ombres révélées au grand jour, cette révélation étant perçue comme une trahison, un coup porté à un espace et à des peuples fragilisés. (39)

Visions antinomiques, démarches individuelles, la distance entre le lecteur du lieu d'origine et l'auteur est établie. Ainsi posé, le constat de Miano repose une problématique coutumière aux écrivains en situation de déplacement : peut-on écrire ou témoigner du pays d'origine hors de ses frontières ? Que signifie-t-il d'être écrivain migrant et quelles idées la migritude (Jacques Chevrier) encapsule-t-elle ?

Les œuvres des écrivains « migrants » ou « en situation de migration » sont le site d'une violence ou d'une exclusion dont la réception et la volonté de catégorisation qui frappe leurs créateurs sont les aspects les plus frappants. Bien que cette étude se penche plus particulièrement sur l'analyse de l'exclusion découlant d'une réception défavorable des œuvres de Danticat et Miano par une frange de leur lectorat du pays d'origine, j'ouvre mon analyse sur la place que ces auteures occupent dans l'espace littéraire « global » en tant qu'écrivaines en migration, une place qui se révèle somme toute marginale qui, néanmoins, donne une touche autre à leur travail qu'elles redéfinissent en accord avec leurs nouvelles identités. Considérant le cas de Danticat dont Martin Munro évoque le difficile classement dans les bibliothèques américaines—du fait des multiples identités qu'elle habite, elle appartient, affirme-t-il, à une génération d'écrivains locaux ou issus de l'immigration (cf. note 107) qui « are sounding out and shaping a cosmopolitan, postnational consciousness that calls into question the ideologies and revolutions that were crucial to the experiences and convictions of preceding generations» (6). Contribution validée par une critique qui, elle aussi, se renouvelle et se veut inclusive, elle n'en résonne pas moins, paradoxalement, de l'écho persistant et

assourdissant de la position initiale de migration des auteures. Il en est de même pour Miano et des écrivains d'expression française, qui font « l'objet (continu) d'abusives catégorisations, que ce soit en vue de leur défense ou bien de leur marginalisation. » (Philippe 31) Malgré la promotion du concept de Littérature-Monde initié en 2007 par les écrivains français Michel Le Bris et Jean Rouaud, dont le projet est l'abolition des frontières littéraires entre les écrivains français et ceux dits francophones, et considérés de ce fait comme périphériques, cette situation de violence épistémique perdure et affecte aussi bien particulièrement les migrants, surtout lorsqu'ils évoluent dans les centres de production et de promotion de leurs littératures.

Néanmoins, de par leur extériorité d'ascendance par rapport aux lieux où elles résident, Danticat, Miano et leurs semblables s'illustrent comme appartenant à cette littérature désignée comme migrante ou d'immigration. Très employés pour désigner « all works that are written in an age of migration—or at least to those works that can be said to reflect on migration » (cf. Rebecca Walkowitz), les termes « immigrant literature » ou « migrant's literature » représentent néanmoins un phénomène dont les contours se révèlent de plus en plus fuyants, les raisons de la mobilité et du déplacement des uns et des autres n'étant pas précisées pour distinguer de façon ontologique les statuts migrants des non immigrants. « The literature of migration is not written by migrants alone, » (23) énonce à ce sujet Leslie Adelson, ouvrant ainsi sur un vaste univers de possibles. Quant à Azade Seyhan, voyant aussi dans l'emploi de l'expression une voie ouverte sur des dérives, elle prévient et précise:

To call (these writers') work immigrant writing ... though technically correct, would suggest that this body of cultural production constitutes a transitory tradition in national literary history... The term needs to be used circumspectly,

with an awareness that who or who is not an ‘immigrant’ often changes with a group’s increasing assimilation to dominant cultural norms. (10–11)

Il va de soi que les expériences de transplantation de Danticat et Miano ne sont pas similaires, la première étant partie pour rejoindre à New York une mère immigrée de la violence politique en Haïti tandis que la seconde a quitté le Cameroun avec une bourse d’études pour étudier en France. Qu’importe, la critique range leurs écrits dans l’esthétique des écritures migrantes du fait même de leur extériorité cette fois-ci par rapport au lieu d’origine. D’ailleurs, pour Léonora Miano, qui rejette l’appellation, le fait d’avoir quitté l’Afrique pour l’Europe n’ayant aucune incidence tout comme elle déclare avoir toujours appartenu aux deux espaces du fait de la relation historique entre eux (*Habiter la frontière*). Pour ma part, bien que je donne la préséance au terme « migrant » pour désigner les auteures convoquées dans ce travail, je l’emploie dans le sens d’écrivains de la migration, en suivant le mot « migration » tel que le définit l’écrivain d’origine haïtienne Émile Ollivier (161-173), pour indiquer que « la migration est une douleur, une souffrance (la perte des racines, d’une certaine « naturalité ») et, en même temps et surtout, une posture de distance, un lieu de vigilance ». C’est une acception qui enrichit celle de « migration » dont, selon Daniel Marcheix, elle « actualise les enjeux individuels, l’ambivalence pathémique et une valorisation axiologique aussi riche que diverse » (3). Pierre Nepveu, spécialiste québécois de l’écriture migrante, va plus loin dans la distinction et précise dans *L’écologie du réel* :

Écriture migrante de préférence à « immigrante », ce dernier terme me paraissait un peu trop restrictif mettant l’accent sur l’expérience et la réalité même de l’immigration, de l’arrivée au pays et de sa difficile habitation ... alors que migrante insiste davantage sur le mouvement, la dérive, les croisements multiples que suscite l’expérience de l’exil. « Immigrante » est un mot à teneur socio-culturelle, alors que « migrante » a l’avantage de pointer déjà vers une pratique esthétique, dimension évidemment fondamentale pour la littérature actuelle. (233)

Ces assertions considérées, j'ajoute qu'il est important, dans ce contexte—bien que je ne traite pas ici de la migration en tant que telle—de reconnaître la part que le caractère « migrant » de l'écrivain postcolonial joue dans ses représentations, discours et postures.

De même que l'écriture s'impose comme un véritable acte de langage dans lequel, selon Lise Gauvin, l'écrivain possède une « surconscience linguistique » (1997) et est contraint de réinventer sa langue et de créer une langue d'écriture propre, l'écrivain migrant doit se réinventer de tous les points de vue. A partir de l'analyse de l'œuvre de Franz Kafka, Gilles Deleuze et Félix Guattari développent une notion, dite de «déterritorialisation» (1983: 29) qui suggère que, n'appartenant plus à un territoire précis, les écrivains se sentent étrangers dans leur propre langue et portent inévitablement sur elle un regard autre. «Un grand écrivain est toujours un étranger dans la langue où il s'exprime, même si c'est sa langue natale,» énonce Deleuze (Deleuze 1983, 138) pour l'illustrer. Bien que les questions de plurilinguisme ou de langue d'écriture que ce raisonnement pose soient assurément pertinentes dans l'analyse des parcours individuels, toutefois complexes, de Danticat et Miano, je ne traite pas ici leur situation de migration sous cet aspect particulier. Cependant, considérant la notion de «déterritorialisation» par analogie, j'avance que, face aux questions du pays d'origine et plus particulièrement sur la question du témoignage sur le pays d'origine en position d'extériorité, l'expérience des écrivains migrants est similaire à celle des écrivains face aux langues. L'on n'assiste pas seulement à cette exacerbation des subjectivités qui, par le même mouvement, fait des

écrivains des « constructeurs de regards¹¹⁹ »—j’emprunte à Julia Kristeva son expression « constructeurs de langue » (15-28) employée pour dire le regard différent que les écrivains portent sur toute chose lorsqu’ils se mettent à écrire. Il y a également que leur vision du monde ainsi que leurs représentations tant mentales que langagières se déplacent et deviennent décalées du fait de cette extériorité, de la langue, des parcours individuels, des choix esthétiques et du public, nouveau et différent, auquel ils font désormais face.

C’est le cas par exemple d’une génération d’écrivains de la diaspora africaine évoluant particulièrement dans la région parisienne—et qui contribue à la formation d’une nouvelle « écriture de soi »—dont Jacques Chevrier dit qu’elle parle d’une Afrique qui « n’a plus grand-chose à voir avec les préoccupations de (ses) aînés » (96-100), et qualifie son approche de « Migritude, » en opposition à « Négritude. »¹²⁰ Des écrivains de cette génération, comme Miano, se situent de ce fait à l’opposé des auteurs des premières heures, tels Senghor, Oyono, Laye ou Kourouma, véritables accoucheurs de l’Histoire et porteurs de la Négritude, ayant contribué chacun à leur manière, ainsi que le note Nathalie Philippe, « à la description des violences coloniales, des lendemains qui déchantent après les indépendances, des difficultés du quotidien dans cette Afrique nouvelle » (30-43). La nouvelle vague de ces enfants de la post-colonie produit une littérature, proche du documentaire, qui présente l’état d’un continent en marche,

¹¹⁹ Je pense ici au terme regard dans sa forme anglaise de “gaze”. Bien que le mot signifie « regard fixe », « émerveillement »..., la version française ne rend pas la totalité du sens véhiculé par la forme anglaise. D’où ma pluralisation du terme.

¹²⁰ Sur ce sujet, lire aussi *Black France* de Dominic Thomas et « From Negritude to Migritude: The African Writer in Exile » d’Emmanuel Dongala.

dans ses individualités comme dans ses communautés (32) et affiche aussi un « désengagement simultané de la culture d'origine et de la culture d'accueil (qui) conduit inévitablement à (leur) évolution ... dans un espace-tiers qui devient espace de création littéraire » (Chevrier 99).

C'est également, dans une certaine mesure, le cas de Danticat et d'autres écrivains caribéens ou migrants. Mais à la différence de ces écrivains d'expression française dont le lieu d'où ils écrivent et la langue de leurs textes restent étroitement liés à leurs pays d'origine, Danticat ajoute la « perte » de la langue d'écriture aux bouleversements qu'implique sa migration. Chez l'auteure de *Krik ! Krak ?*, la situation d'exil aux Etats-Unis est avant tout un événement linguistique, facteur déterminant dans la construction de son identité. En effet, c'est par le canal de l'anglais, langue a priori étrangère, qu'elle « s'étrange » à elle-même pour y traduire son étrangeté; ce qui, selon Kristeva, « est tout simplement la condition minimale et première pour être en vue » (1997 [57], 28).

Soulignant la complexité de cet état, Azade Seyhan indique: « Since many Caribbean storytellers live in ex-i(s)le, they necessarily occupy a fragmented and contested geography as subjects, a space of conflicted loyalties to language, nation and cultural values » (52). Toutefois, bien qu'étrangère à elle-même (Kristeva), Danticat, à l'instar de plusieurs écrivains exilés, parvient à contribuer—comme artiste conscrite linguistiquement (Talal Asad, « Conscripts of Western Civilization »), à faire passer sur la littérature de son pays d'accueil un souffle nouveau, et, en même temps, réussit le défi d'affirmer sa différence et à parler de son étrangeté. C'est que, selon Brinda Mehta et Renée Larrier, son imaginaire créatif demeure influencé par « her Haitian literary ancestors as well as contemporary African American writers » (Larrier 216), et ce, en

dépit de l'usage de l'anglais (Mehta 15). Sa démarche est un défi à la prédétermination et à toute présomption d'authenticité par la langue et par la nationalité, et s'accorde à cette idée d'Azade Seyhan selon laquelle : « in stories of cultural encounter, difference and the will to change are wrongly assumed to result either in assimilation to the new home or to the vestiges of the other cultural space (tradition) » (50) Dès lors,

deconstructing facile categorizations in terms of relating to an exclusive Francophone-Haitian and Anglophone Haitian-American identity, Danticat and her work transcend binaries through a transcultural, polyglot sensibility in which her characters repeatedly 'travel, migrate and renegotiate their identities.' (Larrier 2006, 216)

Les attentes du public pour des individus ayant connu la transformation de la « migration »—cette posture de distance et ce lieu de vigilance (Ollivier), ne peuvent dès lors qu'être déçues, ladite expérience impliquant une diversité de « rencontres ». Ce fait, Edward Said le confirme lorsqu'il affirme: « Most people are principally aware of one culture, one setting, one home; exiles are aware of at least two, and this plurality of vision gives rise to an awareness of simultaneous dimensions, an awareness that— to borrow a phrase from music— is contrapuntal » (55). Il est donc bien opportun, ce propos d'Iain Chambers dans *Migrancy, Culture, Identity* (1994) qui propose que: « to live « elsewhere » means to continually find yourself involved in a conversation in which different identities are recognized, exchanged and mixed, but do not vanish. Here differences function not necessarily as barriers but rather as signals of complexity » (18).

2.2.2 L'artiste immigrant et son espace-tiers : contre la fixité des identités

Bien qu'issues de types différents de migration, Danticat et Miano offrent une certaine similitude dans leur approche de la question identitaire et leur résistance à l'immutabilité et à la fixité des choses. Comme ses textes, signal constant de la

multiplicité des identités qu'elle encapsule dans sa situation de déplacement, Danticat, à l'instar de nombreux auteurs contemporains en migration, résiste à tout classement sur la base des identités nationales. « I am not too crazy about the notion of fixed nationalities » (Munro 2007, 249), déclare-t-elle, donnant ainsi la préséance à des identités et nationalités fluides, singulières, et conscientes du monde qui, alentour, se créolise (Glissant). Continuant son propos, elle précise: « I think all that is changing with migration, especially in our region. Nothing is as rigid and permanent as it used to be » (Munro 2007, 249). C'est un avis que partagent de nombreux critiques, non seulement en considération de la réalité des mouvements migratoires des îles du sud des Amériques vers le nord; mais aussi au regard du nombre important d'écrivains et de théoriciens migrants originaires des Caraïbes, désormais pris dans cet entre-deux dans lequel beaucoup peinent à se trouver et qui fait qu'on est difficilement d'ici et pas de là. Dans un parallèle entre d'autres écrivains haïtiens en « voyage »¹²¹, en particulier Dany Laferrière—qui se proclame « citizen of the hemisphere ... all the while carrying Haiti with him »¹²²—et Danticat, Sharrón Eve Sarthou attribue à cette dernière des ambitions plus modestes. Ce faisant, elle démontre chez Danticat l'acceptation d'une identité métisse à trait d'union, consciente de son hybridité telle que formulée par Gloria

¹²¹ C'est le terme que Laferrière préfère et substitue à l'exil qui, pour lui, est un lien à la dictature en Haïti.

¹²² Dany Laferrière est aussi connu pour cette réponse provocatrice faite à un intervieweur : « Lorsqu'un Japonais me lit, je suis Japonais. » (Voir aussi *Je suis un écrivain japonais*, 2008). S'expliquant sur *Télérama* en 2011, Laferrière déclare : « En me disant « écrivain américain » écrivant en français, je faisais un immense pas de côté, je sortais de la détermination antillaise. Et je m'inscrivais dans une mythologie : j'étais dans le Nouveau Monde, j'y avais tous les droits. C'est dans cette Amérique créée par les artistes et les écrivains, cette Amérique cultivée, sophistiquée, familiarisée avec la culture européenne, que je voulais vivre et écrire. Evidemment, cette revendication était un peu de la provocation, à une époque où le discours sur la créolité était très en vogue. Mais Haïti, c'est moi ! Je ne suis pas obligé de crier ma créolité sur les toits, au contraire même : elle est si enracinée en moi que je n'ai pas besoin de m'y intéresser, elle me suivra où que j'aille. C'est comme faire du vélo: il ne faut pas regarder la roue, il faut n'avoir plus aucune conscience du vélo pour avancer » (Entretien avec Nathalie Crom).

Anzaldúa¹²³ : « she is Haitian-American at the same time a citizen of the United States and a daughter of Haiti, her focus is Haiti and Haitians » (Sarhou 101–102). Dans *Location of culture*, Homi Bhabba affirme que l'étiquette identité à trait d'union est à la fois limitative et ouverte, et suggère plutôt une identité qui n'est « neither One nor the Other but *something else besides, in-between* » (219). Le trait d'union est à la fois un lien et une barrière, et Haitian-American, deux mots à la fois liés et s'excluant. Cependant, j'estime que l'appartenance consciente à un seul univers dans un tel contexte se révèle problématique et, ainsi que l'énonce Anzaldúa: « At some point, on our way to a new consciousness, we will have to leave the opposite bank, the split between the two mortal combatants somehow healed so that we are on both shores at once and, at once, see through serpent and eagle eyes » (100–101).

Ainsi donc, l'on constatera dans le cas bien particulier de la langue que « Danticat's language resonates with traces of several other accents » (57). Bien plus, plutôt que de combattre l'hybridité culturelle à laquelle elle est soumise, l'auteure de *Krik ? Krak !* la vit à sa manière, en naviguant ses différentes identités par la suppléance de la « lacune » linguistique manifeste au niveau scriptural. Pour ce faire, Danticat s'abreuve à la source du créole qu'elle essaie, comme Jacques Roumain capturant le créole en français, de capturer à son tour en anglais¹²⁴. Choix esthétique autant que défi pour les écrivains migrants forcés de s'appropriier un nouvel espace linguistique, la

¹²³ Dans cet ouvrage, Anzaldúa soutient que: « To survive the Borderlands, you must live *sin fronteras* be a crossroads » pour théoriser l'existence des individus vivant entre deux cultures. Elle suggère que comme carrefour, il est important de tolérer l'ambiguïté et d'être un pont entre ses multiples univers.

¹²⁴ Établissant sa filiation linguistique, Danticat déclare: « I learned a great deal from reading Jacques Roumain ... because he captured so much of Creole in French. That's what I try to do in English, so that our voices can still come across, so that people can recognize a different voice even if I'm translating myself when I write » (citée dans Shea, 42–51).

créolisation profonde de l'anglais qui en résulte est aussi en soi un acte de subversion des notions d'identité et de citoyenneté telles qu'elles sont traditionnellement perçues, de même que l'affirmation de cette identité autre qui n'est plus totalement haïtienne, mais qui n'est pas non plus totalement américaine.

En ce qui concerne Léonora Miano, elle dit sa multi-appartenance, exprimée dans *Habiter la frontière* et d'emblée manifeste dans sa « proposition littéraire (qui) cherche toujours à s'inscrire dans une dimension qui permette de créer des passerelles entre les Subsahariens et les Afrodescendants » (citée dans Philippe 40). A titre d'exemple, alors que *L'intérieur de la nuit* et *Contours du jour qui vient* représentent un cadre et des personnages essentiellement subsahariens, *Blues pour Elise* et *Tel des astres éteints* s'attachent à des Européens noirs, le tout, structuré sur les modèles musiques afro-américaines (jazz, soul...) qui occupent une place de choix dans son écriture. Nourrie d'influences africaines et européennes, aussi bien que caribéennes et afro-américaines, Miano revendique pour sa part « une identité frontalière, » arguant que « (son) territoire se trouve là où les frontières se touchent » (Miano 41). Et cette frontière chez elle c'est dans la relation qu'elle réside. Subsaharienne de naissance, Européenne par la force des choses, elle refuse d'avoir à choisir, et se fait Afropéenne¹²⁵, de ce terme employé pour exprimer une multi-appartenance culturelle que répercutent aussi ses choix et son

¹²⁵ Dans un article de Sonya Faure dans *Libération* (9 Avril 2015), l'on peut lire : « L'archéologie lexicale fait remonter l'origine (approximative) du mot au groupe de musique belge, aux origines zaïroises, Zap Mama, et à son album sorti en 1993 « Adventure in Afropea ». Dix ans plus tard, un article du *New York Times* parle de deux chanteuses françaises, les Nubians, comme d'un groupe représentatif de la « scène musicale afropéenne qui fleurit en France. » Depuis, de jeunes anglais ont monté un journal en ligne, Afropean, qui analyse les enjeux sociétaux et culturels par le prisme de l'afropéanisme. En France, la romancière Léonora Miano popularise le thème avec ses ouvrages « Afropean Soul et autres nouvelles » (Flammarion 2008) ou « Blues pour Elise » (Plon 2010). » Miano elle-même en donne plus de détails dans *Habiter la frontière*, pp.83-88 où elle donne des détails plus élaborés sur l'afropéanisme et ce qu'implique.

esthétique littéraires. Combinaison des identités subsaharienne ou caribéenne et européenne, le terme est employé pour dire la présence noire sur le continent européen, sans renvoyer à une nation européenne particulière car, dit Miano, « L'allégeance faite à une seule et unique nation ... ne peut convenir aux Afro-européens... la nation ne (fonctionnant) que rarement sur le mode inclusif » (84). Selon la spécialiste des diasporas africaines Maboula Soumahoro, « Etre afropéen ou afropéenne, c'est être noir mais être né en Europe ou y avoir grandi. » C'est encore, poursuit Miano, la voie royale pour les Européens noirs qui

souhaitent abriter en eux les deux (parts de leur identité), les chérir, voguer de l'une à l'autre, les mélanger sans les hiérarchiser. C'est dans cet entre-deux qu'ils sont à l'aise, complets, épanouis de ce qui était jadis un lieu de rupture, ils ont fait un espace d'accolement où les mondes qui les constituent se touchent sans s'affronter. (84)

De l'appartenance multiple que cet état suggère, Miano la veut porteuse de sens, et, comme Danticat, elle s'éloigne de « la fixité des choses, des identités notamment, (car) non seulement la plante ne se réduit pas à ses racines... mais ... ces dernières peuvent être rempotées, s'épanouir dans un nouveau sol » (4^e de couverture). Plus qu'une attitude littéraire visant à « explorer l'âme des Européens noirs » (85)¹²⁶, l'afropéanisme selon Miano se présente aussi comme le combat identitaire d'une communauté invisibilisée dont les rapports avec la part européenne de leur identité demeurent empreints de complexité.¹²⁷

¹²⁶ Pour plus d'informations sur la question noire en France, lire *Black France* de Dominic Thomas.

¹²⁷ A ce sujet, lire *Francophone Afropean Literatures* (2014), édité par Nicki Hitchcott et Dominic Thomas. Outre Léonora Miano, lire aussi des auteurs de littérature afropéenne à la réputation établie tels que Fatou Diome, Alain Mabanckou, Wilfried N'Sondé, Sami Tchak et Abdourahman Waberi.

De ce qui précède, l'on conceptualise clairement chez Danticat et Miano ce que Paul White décrit comme « a number of overlapping multiple identities which are the subject of constant renegotiation in the face of the conflicts and compromises of everyday life » (2). De l'expérience de leur migration résultent—à des échelles économiques, sociales, linguistiques, intellectuelles et relatives à d'autres identités culturelles, des transformations qui affectent profondément leur identité, et celle de leurs personnages migrants. Corroborant l'argument de White dans son analyse des variations des identités sous le prisme de la migration, j'affirme avec lui que : « it can be argued that creative literature contains some of the most effective explorations of identity issues » (12). Le parcours migrant et identitaire de Sophie Caco et Ayané, les personnages centraux du *Cri de l'oiseau rouge* et de *L'intérieur de la nuit*, reflètent aussi bien celui de leurs créatrices à plusieurs égards. Considéré sous cet angle, il y a comme une double conscience chez les auteures de leur caractère migrant qu'ils vivent et répercutent dans leurs œuvres. De manière concrète, Danticat, par exemple, donne une place importante à l'identité diasporique de Sophie et, selon Martin Munro, « it is the fact of being in exile that ultimately empowers and liberates Sophie, and allows her to move tentatively into the post-unhomely state » (228). Et, continue-t-il, « this is due in part to the healing distance that exile can create ... Sophie's empowerment can also be attributed to her exile in the city, a space that affords anonymity and a new identitary uncertainty » (228). L'on pourrait ainsi conclure avec Emile Ollivier que bien que la situation de migration (d'exil) s'accompagne d'une part négative, elle est aussi « l'occasion d'une profonde révision de soi... (un) espace de liberté... (et un) élargissement de l'horizon mental, il met en modernité » (134). C'est dans cet espace-tiers qui vient du questionnement des discours

prévalant mais aussi de leur hybridité culturelle et de leurs vies décentrées que ces créatrices trouvent une part importante de leur inspiration. C'est aussi de vivre en toute conscience ses identités contradictoires et inextricables (Anzaldúa). D'où cet argument de Sharrón Eve Sarthou qui suggère à propos des personnages de Danticat que : « it is the transnational citizen that is able to recover memories and uncover traumatic events » (102). Un raisonnement qui s'avère problématique, mais que les auteures négocient habilement, en même temps que leurs identités, dans l'espace-tiers de la création littéraire.

« The distance between the fictional and evidentiary modes is constantly blurred » (5), affirme Dominic Thomas à propos de l'œuvre littéraire des écrivains migrants. Le brouillage ainsi suggéré, qui est des modes mais peut aussi être des contenus et des frontières, constitue l'une des caractéristiques des textes migrants et l'un des points d'achoppement entre l'écriture et la réception. Quelle réponse Danticat et Miano, dans leur complexité identitaire, font-elles à leur lectorat mécontent ? Comment s'approprient-elles cette fluidité (Haleh Afshar)¹²⁸ qui leur vient de ce lieu de possibles qu'elles « habitent » (fécondent) et où elles habitent (résident) ?

2.2.3 La voix de l'artiste immigrant : négocier sa marginalité, prendre d'assaut la frontière

Autant le succès et la polémique qui accompagnent leur première œuvre sur les grandes places de l'édition où elles sont publiées les rapprochent, autant Danticat et

¹²⁸ Haleh Afshar dirige un ouvrage collectif, *Women and Fluid Identities. Strategic and Practical Pathways Selected by Women* (2012), où elle évoque la négociation ardue de leurs identités multiples par les femmes, à travers le monde, pour se réaliser. L'argument que soutient l'ouvrage est que : « it is the fluidity of women's identities that enables them to bridge the gender divides and roles ascribed to them by society and culture with those that they have chosen for themselves whilst retaining a sense of their self. » (4^e de couverture).

Miano diffèrent dans leur rapport aux critiques et récriminations qui s'ensuivent. Pour Miano, il n'y a pas de meilleur espace pour laver le linge familial qu'elles sont accusées d'exposer que cette place publique car, selon elle, le linge n'est jamais lavé tant qu'il reste en famille. Campée sur son droit à une parole « cannibale » et décomplexée, Miano est reconnue pour ne pas reculer face aux attaques de ceux de ses lecteurs qui ne lui pardonnent pas de dire du mal de l'Afrique, et pour ne pas s'embarrasser d'arguties inutiles quand il faut dire ce qui va mal. Moins frondeuse, et, de toute évidence pacifiste, Danticat, semble avoir procédé par apaisements et protestations, somme toute vains, si bien que « Fatiguée de protester, » comme elle l'assure dans *Créer dangereusement*, « je sens que je dois expliquer » (postface). La posture que chacune adopte face à cette situation permet d'observer que si le rejet ou toute autre forme d'exclusion dont les auteures sont victimes est foncièrement un acte involontaire et, par conséquent, punitif et privatif à leur égard, cet acte peut aussi être choisi ou voulu—et donc volontaire. Bien qu'aucune d'entre elles ne se pose particulièrement en victime incomprise ou en « prince des nuées » (cf. *L'Albatros* de Baudelaire), il demeure cependant en filigrane une impression d'affirmation forte d'un état qui s'avère marginal, de cette marginalité qui peut paraître subversive (Bouloumié 11). La publication par l'une et par l'autre de *Créer dangereusement* et *Habiter la frontière*, ensembles d'essais, sortes de manifestes présentant leurs perspectives d'écriture, confirment néanmoins un fait sur chacune d'entre elles : la nécessité de créer dangereusement pour l'artiste en situation de déplacement, pour Danticat, et la réclamation chez Miano, d'une écriture décomplexée des blessures de la région qui l'a engendrée (*Habiter la frontière*, 55).

2.2.3.1 Danticat ou le choix de créer dangereusement

Les réactions vives de mécontentement et la critique rude qui accompagnent la parution du *Cri de l'oiseau rouge* sont un rappel obsédant de la dualité diasporienne de Danticat, écrivant sur Haïti et les Haïtiens dans une langue étrangère et depuis une position décentrée. La réponse qu'elle fait à ses détracteurs en est le reflet parfait et l'image de la complexité de l'écrivain migrant en conflit avec ses multiples identités et son travail d'artiste ; et j'avance par conséquent que sa démarche est un appel à redonner sa place à la création littéraire—à travers une lecture qui restaure la distance entre la fiction et l'évidence, et un éloge à cet enfantement artistique mené dangereusement. Lassée de la persistance du malentendu et d'une critique qui l'accuse de mal représenter son pays, Danticat se résigne à faire amende honorable dans une lettre à Sophie, son personnage principal, plus tard publiée comme un addenda au texte en postface des rééditions du livre. Ecrite sur le mode de la conversation intime avec Sophie qu'elle considère comme une parente, elle y dit avec conviction son espoir que l'expérience singulière de Sophie, ainsi que ses particularités et sa voix aient la chance d'exister. « Et donc, je t'écris, Sophie, et je l'écris pour moi, en priant que la singularité de ton expérience ait le droit d'exister » (*Créer dangereusement*, 48), dit-elle, rappelant par là le caractère unique de cette expérience bien spécifique à son personnage et à sa famille, et non à toutes les filles, mères et grand-mères haïtiennes. Dans *Edwidge Danticat: An Interview with Author* (citée dans Pulitano 2016, 41), Danticat explique plus amplement à ceux qui y voient un atavisme social haïtien l'ancienneté d'une pratique observée dans plusieurs cultures qu'elle fait remonter à la Vierge Marie, ainsi que mentionné dans les textes apocryphes. Moins loin dans le temps, l'on peut citer la représentation d'une

pratique similaire dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*, premier roman de l'écrivaine franco-camerounaise Calixthe Beyala, où il est nommé le test de l'œuf (Cf. note 118). Néanmoins, à ceux qui la censurent de ne pas donner une image positive d'Haïti et des Haïtiens et aux lecteurs cherchant une validation de leurs idées sur Haïti, cette lettre est un rappel du caractère universel d'une pratique isolée et l'occasion de mettre un frein à des lectures du roman qui, selon Nadège Clitandre, « collapse and totalise all Haitian women's experiences, specifically the experience of sexual trauma, to the act of 'testing' » (12).

En dépit de ces éléments et de l'aveu d'auto-questionnement (Seyhan) sous-jacent, la discussion ne semble pas close et constitue une part importante du ferment qui nourrit l'élaboration de *Create dangerously*, cinq ans après la parution de *Breath, Eyes, Memory*. Y revenant sur la pomme de discorde et l'accusation de mensonge et de vénalité, Danticat, peu frondeuse, exprime les limitations auxquelles les écrivains qui témoignent du pays d'origine d'une position d'extériorité font face, pris dans les filets de leur caractère double: « Quelle alternative y a-t-il pour moi, ou pour qui que ce soit, qui n'offenserait personne ? L'autocensure ? Le silence ? » (*Créer dangereusement* 47). Bien qu'elle plaide son cas, car, dit-elle, « l'artiste immigrante doit parfois s'excuser d'exposer le linge sale—ou de sembler le faire » (47), Danticat paraît de toute évidence assez remise du sentiment de culpabilité naguère éprouvé pour rappeler que « je ne disais pas que toutes les familles faisaient le 'test' à toutes les jeunes filles haïtiennes, mais je connaissais beaucoup de femmes et de filles qui avaient été ainsi 'testées' » (46-47). Elle réclame ainsi le droit à sa propre voix, à ses souvenirs, à une mémoire et une authenticité personnelles, critiquant de ce fait cette forme de censure qui perpétue le silence et en fait

comme une part de la culture haïtienne. Désormais aguerrie, Danticat établit les règles d'un jeu qu'elle veut axé autour de la création artistique, dans un contexte qui ne force pas l'artiste immigrant à créer dangereusement. Un roman doit être pris pour ce qu'il est, un travail de fiction. C'est dans ce sens qu'elle confie:

I was lying in that first book and all the other pieces of fiction I have written since. But isn't that what the word *fiction* or *novel* on the book jacket had implied? Isn't even the most elementary piece of fiction about a singularly exceptional fictional person, so that even if that fictional person is presented as an everyman or everywoman, he or she is bound to be the most exceptional everyman or everywoman fictional person of the lot? And how can one individual—be it me or anyone else—know how nine to ten million other individuals should or would behave? (33)

Create dangerously est ainsi le lieu où Danticat affirme son rôle et définit son identité d'écrivain migrant: ouverte s'il le faut à la subversion pour dire son amour pour Haïti et son peuple. C'est sa réponse aux voix qui forcent au silence pour leur dire l'impossibilité de la « silencer » quand Haïti souffre et a besoin d'elle. D'après Amy Wilentz du *New York Times Book Review*—disant la passion vorace de l'auteure du *Briseur de rosée* pour Haïti et les Haïtiens : « No matter her geographic and temporal distance from these, Danticat writes about them with the immediacy of love » (Princeton University Press). Sa conclusion est donc qu'en dépit de tout, l'écrivain migrant devrait écrire, « créer en révolte contre le silence, quand à la fois le créateur et le spectateur, l'écrivain et le lecteur, se mettent en danger, désobéissent à une directive » (*Créer dangereusement*, 22).

2.2.3.2 Miano ou le témoignage d'un amour exigeant

« Je veux faire mal aux Africains » : à elle seule, cette phrase semble résumer le projet esthétique-social de Miano dans *L'intérieur de la nuit* comme dans les deux autres

romans qui, avec lui, forment *La Suite africaine*¹²⁹. Nullement effrayée par le changement de paradigmes qu'elle amorce dans son œuvre, l'auteure y constate les manquements du continent et offre une lecture de la société africaine qui force à la réflexion. Explorant une gamme de pratiques et de comportements—dont le cannibalisme, le poids des traditions et des croyances, mais aussi le statut des femmes et des enfants, son œuvre défie l'idée fondamentale qui veut que les littératures de langue française sur l'Afrique et par les Subsahariens fassent la part belle aux plaintes. Miano y expose sans complexes un espace conceptuel à l'intérieur des sociétés et cultures subsahariennes contemporaines habitées par une écriture et une critique qui cherche aussi, dans un sens, le texte comme apothéose. De l'avis général de la critique, le diagnostic qu'elle établit est terrible, mais comme chez Danticat, il est commandé par un amour exigeant : « Mes textes ne sont pas des réquisitoires mais le témoignage d'un amour exigeant vis-à-vis de l'Afrique subsaharienne et de ses peuples, » peut-on lire dans *Habiter la frontière* (6). De l'adage qui dit « Qui aime bien châtie bien, » Miano semble avoir fait son mantra dans sa relation avec l'Afrique, car, martèle-t-elle,

Le temps n'est plus à la sensiblerie... Si les gens sont choqués, c'est parce que nous avons le sentiment de n'avoir pas été vengés après toutes les blessures de l'Histoire. La seule façon de se venger, c'est de se reconstruire. Comment faire pour que les gens qui se sont assoupis se tiennent debout si on ne leur donne pas un coup de pied au derrière ? (Tshitenge Lubabu 80-81)

Refusant de battre sa coulpe, Léonora Miano attaque l'orgueil des Africains pour en finir.

A coup de récidives et de succès littéraires, elle décrit la nuit profonde dans laquelle

¹²⁹ *La Suite africaine* est la trilogie composée de *L'Intérieur de la nuit* (2005), *Contours du jour qui vient* (2006) et *Les Aubes écarlates* (2009).

l’Afrique est plongée, en ce qu’elle nomme un « repli identitaire fasciste. » Ce faisant, elle n’hésite pas à interpellier la grande dégradation chez les Africains de l’estime de soi et leur responsabilité dans cette « détestation de soi » qui, « chez nous, ... prend toutes les formes imaginables : décapage de la peau, violence, maltraitances, difficultés sociales, etc. — [et] est tellement ancrée qu’elle va être difficile à éradiquer » (Entretien avec Giroud).

Sa posture à rebrousse-poil qui, dans ses romans, entame l’image de l’Afrique, elle l’assume complètement et semble par ailleurs revendiquer la marginalité que celle-ci induit. De sa position de lucidité, elle maintient cette métaphore de l’Afrique comme une mère défaillante, si dévalorisée à ses propres yeux qu’elle n’a plus ni amour ni avenir à proposer à ses enfants, incarnation d’une génération de jeunes d’Afrique sans repères et forcés de trouver des ressources en et par eux-mêmes. Continuant son analyse, elle fait la déclaration suivante, qui résonne comme une prescription pour une exorcisation collective :

L’Afrique a tellement intériorisé les injures qui lui ont été faites qu’elle ne s’emploie plus qu’à être la figure de ces injures. Ce continent vaut mieux que ce qu’il pense de lui-même. Il faut faire très attention à cette idée qu’on a de soi, parce que c’est avec ça qu’on bâtit le monde dans lequel on vit. Si on pense qu’on n’est rien du tout, on ne fera rien. Donc il faut sortir de ce que les autres ont pu dire, il faut sortir du passé, de ce qu’il y a eu de douloureux dans l’histoire, qui d’ailleurs n’est pas spécifique à l’Afrique. (Entretien avec Giroud)

Par le même mouvement elle évoque la question de la responsabilité—ce sujet controversé dans les rapports entre l’Europe et l’Afrique sur lequel l’attribution des torts demeure un point sensible, qu’elle présente aussi—comme pour faire bonne mesure—comme vecteur d’encapacitation et de liberté : « il est important, insiste-t-elle, de reconnaître cette responsabilité, même si elle est négative, parce que dire aux gens qu’ils

ne sont jamais responsables de rien, c'est aussi leur dire qu'ils ne sont capables de rien, c'est les priver de liberté » (Entretien avec Giroud).

Plus que la vision d'un univers, la posture à contre-courant de Miano est donc une vision de soi. Et lorsque, à sa tante qui lui reproche d'avoir honte de son peuple et de ses origines, son personnage Ayané rétorque : « – La fierté ne s'enseigne pas aux peuples! Les Indiens d'Amérique ne savaient ni lire ni écrire ! Cependant, ils ont préféré mourir plutôt que de se soumettre ! » (*L'intérieur de la nuit* 197), il s'agit bien plus que d'une critique de la passivité des Ekus. Il faut y voir une redéfinition de soi-même par rapport à l'Autre, car souligne la romancière, « Ce qui compte, c'est ce que nous pensons de nous-mêmes » (Entretien avec Giroud), ce que les autres pensent des Africains importe peu. La même attitude, Miano l'adopte face à cette frange de son lectorat qui, dédaignant l'aspect artistique de son œuvre, y cherche une validation de ses fantasmes sur l'Afrique ou la rejette pour motif de trahison, car ne produisant pas de capables de « faire office, explique-t-elle, de guides touristiques ou présentant le chapelet de ses griefs et revendications personnels » (*Habiter la frontière*, 39). Refusant de conforter les uns et les autres dans leurs certitudes, elle se réfugie à la périphérie de ses idées qui ne passent pas dans un certain public ou qui sont considérées au pied de la lettre, Miano cannibalise tout en espérant être rejointe dans ce nouvel espace intellectuel par ceux qui pensent, comme elle, que de nommer la douleur permet de la circonscrire (55), et par ceux qui partagent avec elle une vision renouvelée d'eux-mêmes et de l'Afrique.

Comme l'affirme Nathalie Philippe, « L'écrivain ne doit pas être pris en otage par une perspective critique qui se voudrait trop simpliste et ignorante des facteurs socio-historiques, économiques, qui ont régi son parcours personnel tout comme ses choix

d'écriture » (30–43). Prescrire une démarche esthétique ou thématique, comme le fit le groupe de la créolité (qui valide *Traversée de la mangrove* de Maryse Condé comme conforme)¹³⁰, relève du non-sens. En raison de leur non-conformité aux attentes d'un certain lectorat, que renforce, dans une grande mesure, la situation d'extériorité des auteures et les identités, multiples, qu'elle favorise, il s'avère que leur témoignage est remis en question dans ce mouvement de rejet, de distanciation et d'hostilité, de violence épistémique que j'apparente à une délégitimation. Pourtant, produits de littératures diasporiques, les romans des écrivains migrants sont le site d'une écriture plurielle, du point de vue des civilisations, des histoires, des influences et des destins individuels que celle-ci implique. De ce fait, *Le cri de l'oiseau rouge* et *L'intérieur de la nuit* sont aussi le reflet des identités multiples que suggèrent les situations de migration de leurs créatrices, chacune dans sa singularité. « Écriture de l'écart, » souligne Papa Samba Diop pour décrire la situation de l'écrivain 'déraciné' et les identités littéraires qu'induisent la migration et la déterritorialisation, « celle des migrants traduit une vie double, conjointement empli du souvenir du pays réel et des réalités du lieu d'accueil » (155-156).

¹³⁰ Les auteurs d'*Eloge de la créolité* exigent des auteurs antillais un « regard intérieur » sur le pays, p.24.

CHAPITRE VI

CONCLUSION: DE L'INSIDIEUX ET DE L'INDICIBLE

En même temps qu'elle est au cœur de ce travail comme sujet de réflexion, la notion d'exclusion est aussi le concept sociologique qui sert de grille à la lecture de textes de Condé, Mukasonga, Danticat et Miano en intersection avec les structures narratives (lieux du récit, personnages,...) et en dialogue avec d'autres approches. En la transposant dans un contexte différent de celui qui le théorise—les Sciences Sociales, la notion d'exclusion, telle que je l'ai abordée dans ce projet, a permis d'identifier et d'examiner—dans des œuvres littéraires d'auteurs subsahariennes et caribéennes—des situations et espaces de vie dans lesquels des phénomènes qui reproduisent la mise à l'écart, le rejet ou la non-acceptation se produisent, mais reçoivent peu d'intérêt du fait de leur caractère insidieux, et en raison de l'exigence de tout nommer, catégoriser et déterminer sur la base de mesures prioritairement économiques.

En effet, l'analyse des textes étudiés montre des variations autour de la notion d'exclusion à partir de facteurs qui, lorsqu'ils sont considérés dans leur contexte de représentation, offre des outils pertinents pour l'étude du phénomène et des logiques complexes qu'il y adopte. C'est le cas de la topographie des lieux qui favorise la séparation et l'isolement et peut également se transformer, selon les contextes, en abandon par l'Etat ou réclusion à des fins de destruction comme dans *L'intérieur de la nuit* et *Inyenzi et les cafards*; des origines et du lignage qui sont à la base du rejet pour non-appartenance et contribuent à l'incohésion sociale chez Condé et Miano; des pratiques sociales locales et de l'histoire personnelle qui débouchent sur des troubles dissociatifs et un exil intérieur des personnages dans les romans de Danticat; mais aussi

des catégories telles que l'illettrisme, l'obscurantisme et les superstitions qui, du fait combiné de leur intersection, génèrent insidieusement une exclusion. Une telle lecture n'est possible que grâce à une nouvelle théorisation de l'exclusion sociale—sur la base des catégories sus-évoquées—qui permet de la saisir dans sa quotidienneté et sa banalité, et d'articuler l'indicible camouflé dans son insignifiance apparente.

Lorsque dans son article « Ecrire l'exclusion », Lucette Desvignes énonce quelques-uns des mécanismes (cf. page 66) qui déclenchent l'exclusion, les processus évoqués—selon le sens qu'elle leur accorde—ont peu à voir avec ceux décrits par des théories dont la finalité est le rayonnement économique de la personne ou du groupe. Les analyses qu'elle fait de ses différentes situations d'exclusion résonnent avec le contexte des œuvres que j'étudie et, bien que pour ma part j'associe des données supplémentaires spécifiques (telles que la géographie urbaine ou la sociologie proprement dite, au-delà de l'usage de l'expression) à ma réflexion—ce qu'elle ne semble pas faire dans cet article, il y a une communauté d'appréciation de l'exclusion sociale qui s'éloigne des analyses fondamentalement sociologisantes.

Ainsi, soit, par exemple, la catégorie de l'absence d'empathie à l'égard de la maladie—identifiée dans *Contours du jour qui vient* de Léonora Miano, considérée dans son intersection¹³¹ avec l'illettrisme, son corollaire l'ignorance et la superstition. C'est en raison de ces dispositions et de l'obscurantisme ambiant que Musango dudit roman est

¹³¹ Bien que je mette ici en intersection autre chose que des éléments de race, classe et sexe, il n'empêche que j'y parle « d'intersection » avec à l'idée l'approche intersectionnelle—initiée par Kimberlé Crenshaw (1989)—proposé d'appréhender « la réalité sociale des femmes et des hommes, ainsi que les dynamiques sociales, culturelles, économiques et politiques qui s'y rattachent comme étant multiples et déterminées simultanément et de façon interactive par plusieurs axes d'organisation sociale significatifs » (Stasiulis 1999 : 345). Dans les zones rurales, ces phénomènes sont généralement inter-reliés et méritent d'être analysés ensemble.

violentée et jetée à la rue par sa génitrice, alors qu'elle est simplement porteuse d'une maladie génétique (la drépanocytose) dont on n'appréhende pas la réalité et que l'on associe à la sorcellerie. Le même préjugé de la part de personnes superstitieuses, ignorantes et illettrées accompagne l'existence de Victoire du roman éponyme où la croyance à des événements, fortuits, entourant sa venue au monde en fait d'emblée un esprit du mal, une Ti-Sapoti ou un zombie qu'il faut aller jeter dans la Mare au Punch ou dans le Gouffre d'Enfer. Les mêmes phénomènes produisent les mêmes résultats, pourrait-on dire à l'analyse comparée des situations de vie de ces deux jeunes personnages, distants dans l'espace et dans le temps mais rapprochés dans leur exclusion par la combinaison de faits a priori pas pertinents. De façon ordinaire, le fait est déclaré et banalement accepté de tous, sans une quelconque remise en question critique. Théories sans fondement ou superstitions considérées naïves et culturellement négligeables, ces pratiques n'en sont pas moins ancrées dans l'imagerie populaire et sources de tourment pour les victimes autour desquels ou desquelles se construit une véritable cellule d'exclusion.

Selon le spécialiste de Weber et théoricien du politique Julien Freund—qui s'offusquerait sans doute d'une telle appropriation de l'exclusion sociale,

La notion d'exclu est en train de subir le sort de la plupart des termes qui ont été consacrés de nos jours par la médiocrité des modes intellectuelles et universitaires : elle est saturée de sens, de non-sens, et de contresens ; finalement, on arrive à lui faire dire à peu près n'importe quoi, y compris le dépit de celui qui ne peut obtenir ce à quoi il prétend. (Freund 11)

L'agacement est sans doute légitime d'un point de vue essentiellement systématique ; mais la concomitance de plusieurs facteurs dans les processus d'exclusion entretient de

toute évidence les variations dans cette notion dynamique. Par conséquent, ainsi que le remarque Hilary Silver,

The term « social exclusion » is so evocative, ambiguous, multidimensional and expansive that it can be defined in many different ways. Yet the difficulty of defining social exclusion and the fact that it is interpreted differently in different contexts at different times can be seen as a theoretical opportunity (Silver citée Rodgers et al. 60).

C'est de ce fait que la critique littéraire, par la lecture et l'interprétation plurielles qu'elle permet, offre l'avantage d'explorer les possibles de la notion d'exclusion sociale. Mais que l'on ne s'y méprenne pas, il n'y a pas de mécanismes d'exclusion qui soient propres à la littérature ou à la critique littéraire, il n'y a que des différences d'approche par rapport au contexte général de l'exclusion sociale: pour ma part, il s'agit d'une approche de l'exclusion qui ne place pas les questions économiques au cœur de l'analyse. A titre d'exemple, l'illettrisme est généralement limité à la capacité qu'il offrirait—au cas où il était vaincu—de satisfaire des besoins économiques ; la question qui suit une telle perception de cet état consisterait à savoir si la misère intellectuelle dépendait forcément de la misère économique. Auquel cas, quid de la sagesse et des savoirs locaux ? Le lien de causalité peut être rompu non pas pour évacuer totalement la donnée économique mais pour en contenir l'invasion dans toute situation d'analyse de l'exclusion sociale. C'est pourquoi mon travail accorde une place secondaire à l'environnement économique et aux grands schémas de transformation du monde, excepté dans deux cas.

D'abord, celui spécifique de l'analyse de la territorialité en post-colonies où la présence et la mainmise de l'Etat sont manifestes à maints égards. Les villages abandonnés sans infrastructures, comme Eku dans *L'intérieur de la nuit* et La Nouvelle-Dame-Marie dans *Le cri de l'oiseau rouge*, souffrent certes d'une géographie défavorable

qui les isole du reste du pays ; mais en ne remplissant pas le contrat de développement et de protection passé avec ces citoyens, les Etats reproduisent une violence structurelle, qui devient terrorisme d'Etat dans le roman de Danticat avec la présence oppressive des Tontons Macoutes.

Ensuite, dans le cas de l'approche de l'exclusion par des symboles suggérés d'aisance matérielle, d'indigence et de développement qui traduisent une différence de statut, en connexion avec des situations particulières considérées dans l'étude. Le premier, la borne fontaine de Losipotipè, exprime une certaine avancée dans le développement et dans la modernité des habitants de ce bourg voisin du village des Ekus, lieu central qui campe l'histoire de *L'Intérieur de la nuit*. Le lien d'Aama à ce bourg 'avantagé' lui vaut l'ostracisme de ses voisins. Le deuxième indice, la haute clôture¹³² autour de la maison de la grand-mère dans *Contours du jour qui vient*, est la preuve visible de la réussite matérielle de cette famille et de la volonté de s'exclure d'un quelconque commerce avec le reste du voisinage. Plus que leur existence, c'est le mode de fonctionnement de ces symboles du « succès » qui intéressent. Musango, la petite-fille battue et jetée à la rue par sa mère, est interdite d'accès à la demeure vénérable de sa grand-mère qui, par la même occasion, lui refuse un abri, dans un échange effectué de part et d'autre du lourd portail :

Le veilleur de nuit n'a pas voulu me laisser entrer. Il me connaissait pourtant. Il est allé chercher quelqu'un à l'intérieur. Un de mes oncles est sorti. Il m'a regardée comme on ne peut regarder sa nièce, surtout lorsqu'elle n'a que neuf ans, et qu'elle en paraît sept. Il est retourné à l'intérieur [...] Ma grand-mère est venue.

¹³² Très souvent appelée « la barrière des jaloux » au Cameroun, une manière explicite de dire la barrière qui suscite des jalousies: non seulement la haute clôture attire-t-elle les regards, elle fait également naître la convoitise. En construire une est une marque de succès et du désir de limiter le contact avec le reste du groupe que l'on tient à une distance considérable. Plus elle est haute, plus elle en dit sur la distance que l'on veut mettre entre les autres et soi ; mais plus encore est-on nanti. Bien que ce soit toujours pour la sécurité comme naguère, c'est beaucoup plus désormais pour contrôler les entrées et les sorties.

Elle s'est adressée à moi: *Que se passe-t-il pour que tu te présentes chez moi à cette heure, seule et entièrement nue? [...] Je ne peux rien pour toi (Contours 24).*

Plus tard dans le récit, elle ne peut que se contenter de rôder à proximité de la grande bâtisse dont elle n'aperçoit que la cime des manguiers plantés dans la concession. Le dernier indice est celui de la décharge, haute comme une montagne d'ordures, grand signe de l'inscription dans la société de consommation, mais espace de vie où s'entassent les pauvres et les étrangers.

Dans le contexte qui a présidé à cette réflexion, la question de base a priori attendue en situation neutre est « exclu(e) de quoi ? ». Mais au cours de ce travail, celle-ci s'est souvent vue défiée par une série de nouvelles questions récurrentes—« Des facteurs insidieux, comme lesquels? En quoi est-ce de l'exclusion ? »—ouvrant sur autant de réponses que sur d'autres questions. En dépit des nombreux possibles ainsi permis, il y avait toujours, sous-jacente, une intention inconsciente d'homogénéiser sous-entendue dans la part non dite de la question, à savoir « De quels facteurs parles-tu que je ne connais pas ? » ; il y avait aussi une persistance du besoin de catégoriser et une exclusion des savoirs induite dans la deuxième question de la série. Par conséquent, initier l'analyse d'une notion non littéraire à partir de catégories élaborées par soi-même dans un domaine aux grilles d'analyse aussi rigides que les Sciences Sociales est en soi un défi méthodologique et épistémologique, mais aussi l'occasion d'offrir d'autres pistes de recherche.

De ce fait, je redis la nécessité de concevoir des outils permettant d'identifier et d'analyser les situations d'exclusion dans des contextes spécifiques, mais aussi de les renouveler, compte tenu du dynamisme qui caractérise l'exclusion, les formes particulières sous lesquelles elle peut se présenter. Par les analyses qu'il privilégie, ce

travail s'inscrit, de façon générale, à une distance raisonnable des grandes déterminations économiques ou culturelles, trop générales, fixes et inattentives aux pratiques et aux expériences individuelles et singulières. Le recours à ce premier groupe ne l'étant que pour se situer dans et par rapport à un contexte scientifique existant sans que cela soit nécessairement un alignement aux modèles de pensée et de réflexion prônés.

A propos de la nécessité de concevoir de nouveaux outils, ces auteures proposent les leurs, ainsi que le besoin manifeste de renouveau dans et par une écriture qui se veut provocatrice et qui résiste à la posture obsolète du rejet de la faute et de la responsabilité sur l'Autre.

REFERENCES CITED

Primary Sources

- Condé, Maryse. *Victoire, les saveurs et les mots*. Paris: Mercure de France, 2006. Imprimé.
- Danticat, Edwidge. *Le cri de l'oiseau rouge*. Trad. Nicole Tisserand. Paris: Editions Pygmalion/Gérard Watelet, 1995. Imprimé.
- . *Create Dangerously: The Immigrant Artist at Work*. Princeton: Princeton University Press, 2010. Imprimé.
- . *Créer dangereusement : L'artiste immigrant à l'œuvre*. Trad. Simone Arous. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2012. Imprimé.
- . *Le briseur de rosée*. Trad. Jacques Chabert. Paris: Grasset, 2005. Imprimé.
- Miano, Léonora. *L'intérieur de la nuit*. Paris : Plon, 2005. Imprimé.
- . *Contours du jour qui vient*. Paris : Plon, 2006. Imprimé.
- . *Habiter la frontière*. Paris : L'Arche Editeur, 2012. Imprimé.
- Mukasonga, Scholastique. *Inyenzi ou les cafards*. Paris: Gallimard, 2006. Imprimé.

Secondary Sources

- Abbott, Elizabeth. *Haiti: The Duvaliers and their Legacy*. New York: McGraw-Hill Books, 1988. Imprimé.
- Adelson, Leslie A. *The Turkish Turn in Contemporary German Literature: Toward a New Critical Grammar of Migration*. New York: Palgrave-Macmillan, 2005. Imprimé.
- Afshar, Haleh, éd. *Women and Fluid Identities. Strategic and Practical Pathways Selected by Women*. London : Palgrave Macmillan, 2012. Imprimé.
- Agnant, Marie-Célie. *Un alligator nommé Rosa*. Montréal: Éditions du Remue-Ménage, 2007. Imprimé.
- Alleg, Henri. *La Question*. Paris: Éditions de Minuit, 1961. Imprimé.
- Alliès, Paul. *L'invention du territoire*, Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 1980. Imprimé.

- Almeida, Irène Assiba d'. *Francophone African Women Writers: Destroying the Emptiness of Silence*. Gainesville: University Press of Florida, 1994. Imprimé.
- Althusser, Louis. « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », dans Louis Althusser, *Positions*. Paris : Éditions Sociales, 1970. Imprimé.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands, La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987. Imprimé.
- Arendt, Hannah. *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*. Ed. rev. et augm. Trad. Anne Guérin. Paris: Gallimard, 1966. Imprimé.
- Asad, Talal. « Conscripts of Western Civilization. » Christine Gailey, éd., *Dialectical Anthropology: Essays in Honor of Stanley Diamond*, vol. 1, *Civilization in Crisis*. Gainesville: University Press of Florida, 1992. Imprimé.
- Aubenas, Florence, et Dominique Simonnot. « René Lenoir. 'Il ne suffit pas de légiférer' » *Libération*, 8 avril 1995. Web.
- Avery, Desmond. *Civilisations de La Courneuve : images brisées d'une cité*. Paris : L'Harmattan, 1987. Imprimé.
- Bachelard, Gaston. *La Formation de l'esprit scientifique*. Paris: ed. Vrin, 1938. Imprimé.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil, 1957. Imprimé.
- Baudelaire, Charles. « L'Albatros », dans *Les fleurs du mal: poèmes choisis*. Paris: M. Didier, 1961. Imprimé.
- Bellamy, Maria Rice. « More than Hunter or Prey: Duality and Traumatic Memory in Edwidge Danticat's *The Dew Breaker* » *MELUS: Multi-Ethnic Literature of the U.S.*, Volume 37, Number 1, Spring 2012, pp.177-197. Web.
- Bemba, Sylvain. *Le Soleil est parti à M'Pemba*. Paris: Présence Africaine, 1984. Imprimé.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau, et Raphaël Confiant. *Eloge de la créolité*. Paris : Gallimard, 1989. Imprimé.
- Beti, Mongo. *Main basse sur le Cameroun: autopsie d'une décolonisation*. Paris : Éditions Maspero, 1972. Imprimé.
- , as Eza Boto. *Ville cruelle*. Paris : Présence Africaine, 1954. Imprimé.
- Beyala, Calixthe. *C'est le soleil qui m'a brûlée*. Paris: Stock, 1987. Imprimé.

- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. 1994. London and New York: Routledge, 2003. Imprimé.
- Biasi, Pierre-Marc. « Flaubert : l'exclusivisme sombre. » *Le Magazine littéraire*, Dossier « Les Exclus », N° 334, Juillet-Août 1995. Imprimé.
- Blais, Marie-Claire. *Une saison dans la vie d'Emmanuel*. Saint-Laurent, Québec: Fides, 1994 [1966]. Imprimé.
- Boehmer, Elleke. *Colonial and Postcolonial Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1995. Imprimé.
- Bonin, Pierre. « Alimentation et milieux géographiques » in *Alimentation et nutrition au Rwanda*. Gisenyi (Rwanda) : 1966. Imprimé.
- Bonniol, Jean-Luc. « La couleur des hommes, principe d'organisation sociale. Le cas Antillais. » *Ethnologie française. Paradoxes de la couleur*, vol. XX, no 4, 1990, pp. 410–418. Imprimé.
- Boto, Eza. Voir Beti, Mongo.
- Boujedra, Rachid. *Timimoun*. Paris : Editions Denoël, 1994. Imprimé.
- Bouloumié, Arlette. « Avant-propos ». *Figures du marginal dans la littérature française et francophone*. Par Arlette Bouloumié et Francis Berthelot. Angers : Presses de l'Université d'Angers, Recherches sur l'imaginaire, Cahier 29, 2003. Imprimé.
- Boumaza, Bachir. *La Gangrène*. Paris : Éditions de Minuit, 1958. Imprimé.
- Bourdieu, Pierre. *La Distinction*. Paris: Minuit, 1979. Imprimé.
- . *Sur la télévision, suivi de L'emprise du journalisme*. Paris: Éd. Liber/Raisons d'agir, 1996. Imprimé.
- . *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Editions du Seuil, 2001. Imprimé.
- Brocas, Alexis. Léonora Miano, petit Goncourt mais grande révélation. *Jasmin 1*. Web. 3 Février 2016. < www.leonoramiano.com >.
- Broichhagen, Vera Kathryn Lachman, and Nicole Simek, eds. *Feasting on Words: Maryse Condé, cannibalism, and the Caribbean text*. Ed. Princeton, New Jersey: Program in Latin American Studies, Princeton University, 2006. Imprimé.
- Bryant, Coralie, Christina Kappaz. *Paix et pauvreté. Un développement équitable pour réduire les conflits*. Paris : Charles Léopold Mayer, 2008. Imprimé.

- Bugul, Ken. *Le Baobab fou*. Dakar: Nouvelles Editions africaines, 1984. Imprimé.
- . *Cendres et Braises*. Paris: L'Harmattan, 1994. Imprimé.
- Byrne, David. *Spaces of Social Exclusion*. Open University Press, 2005. Imprimé.
- Cailly, Laurent. « Peut-on découper le périurbain? » Colloque « Le Périurbain, Territoires, réseaux et temporalités. » Amiens, 2010. CNFPT. Web. 28 Mars 2015.
- Carruggi, Noëlle, dir. *Maryse Condé. Rébellion et transgression*. Paris: Karthala, 2010. Imprimé.
- Casanova, Pascale. *La république mondiale des lettres*. Paris: Editions du Seuil, 1999. Imprimé.
- Cazenave, Odile. *Femmes rebelles: Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*. Paris: L'Harmattan, 1996. Imprimé.
- Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. < <http://www.cnrtl.fr> >.
- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Prée africaine, 1989. Imprimé.
- . *Une tempête : d'après « La tempête » de Shakespeare. Adaptation pour un théâtre nègre*. Paris: Éditions du Seuil, 1969. Imprimé.
- Chambers, Iain. *Migrancy, Culture, Identity*. London; New York: Routledge, 1994. Imprimé.
- Chamoiseau, Patrick. *Texaco*. Paris: Gallimard, 1994. Imprimé.
- Chancy, Myriam J. A. *Framing Silence: Revolutionary Novels by Haitian Women*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1997. Imprimé.
- . *Searching for Safe Spaces: Afro-Caribbean Women Writers in Exile*. Philadelphia: Temple University Press, 1997. Imprimé.
- . *From Sugar to Revolution: Women's Visions of Haiti, Cuba, and the Dominican Republic*. North Waterloo (Canada): Wilfrid Laurier University Press, 2012. Imprimé.
- Chateaubriand, François-René, and Regard, Maurice. *Essai Sur Les Révolutions ; Génie Du Christianisme*. Paris: Gallimard, 1978. Imprimé.
- Chemain, Roger. *La ville dans le roman africain*. Paris : L'Harmattan, 1981. Imprimé.

- Chevrel, Yves. « Réception, imagologie, mythocritique : problématiques croisées », *L'Esprit créateur*, vol. XLIX, n° 1, printemps 2009, pp. 9–22. Imprimé.
- Chevrier, Jacques. « Afrique(s)-sur-Seine : autour de la notion de 'migrITUDE'. » *Notre Librairie*, n° 155-156, juillet-décembre 2004, pp. 96-100. Imprimé.
- Claudé, Paul. *Un Poète regarde la Croix*. Paris: Gallimard, 1938. Imprimé.
- Clitandre, Nadege. « Reframing Haitian Literature Transnationally: Identifying New and Revised Tropes of Haitian Identity in Edwidge Danticat's *Breath, Eyes, Memory* » in *Journal of Haitian Studies*, Vol. 9, No. 2 (Fall 2003), pp. 90-110. Web.
- Colimon-Hall, Marie-Thérèse. « *L'émancipation de la jeune fille (êtes-vous pour ou contre?)* » Communication présentée au Congrès national des femmes haïtiennes le 11 avril 1950.
- *Fils de misère*. Port-au-Prince: Éditions Caraïbes, 1974. Imprimé.
- Combe, Dominique. *Poétiques francophones*. Paris: Hachette, 1995. Imprimé.
- Compagnon, Antoine. *Le démon de la théorie, littérature et sens commun*. Paris : Editions du Seuil, 1998. Imprimé.
- Compan, Magali. « Writers, Rebels, and Cannibals: Léonora Miano's Rendering of Africa in *L'intérieur de la nuit*. » *Studies in 20th & 21st Century Literature*: Vol. 34: Iss. 1, Article 6, 2010. Web.
- Condé, Maryse. Condé, *La Parole des femmes. Essai sur des romancières des Antilles de langue française*. Paris: L'Harmattan, 1979. Imprimé.
- Maryse Condé dans *Traversée de la mangrove*. Paris : Gallimard, 1989. Imprimé.
- *La migration des cœurs*. Paris: Pocket, 1997. Imprimé.
- Conrad, Joseph. *Heart of Darkness*. London: Penguin Classics, 2007. Imprimé.
- Cottenet-Hage, Madeleine, Lydie Moudileno, dir. *Maryse Condé: une nomade inconvenante*. Jarry (Guadeloupe): Ibis Rouge, 2002. Imprimé.
- Coussy, Denise. *La littérature africaine moderne au sud du Sahara*. Paris : Karthala, 2000. Imprimé.
- « *Create Dangerously* : book presentation and reviews. » Princeton University Press. Date non mentionnée. Web. 30 Mars 2013.
- Crenshaw, Kimberlé. « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A

- Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. » *University of Chicago Legal Forum* 1989:139-167. Web.
- . « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. » *Stanford Law Review* 43.6 (1991): 1241-299. Web.
- Crosta, Suzanne. « Countering Poverty: Calixthe Beyala's *Asseze l'Africaine*. » *Francophone Studies: Discourse and Multiplicity*. Éd. Kamal Salhi. Exeter: Elm Bank. 1999. Imprimé.
- CUER MA. *Exclus et Systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales : [actes du colloque organisé par le C.U.E.R.M.A. à Aix-en-Provence, les 4-5-6 Mars 1977]*. Aix-en-Provence : Paris: Éditions CUERMA, 1978. Imprimé.
- Damas, Léon-Gontran. *Pigments : névralgies*. Paris: Prée africaine, 1972. Imprimé.
- Danticat, Edwidge. *Krik? Krak!* 1991. New York: Vintage Random House, 1996. Imprimé.
- . « Not Your Homeland - A Culture of Suspicion Greets Those Who Seek Refuge in the United States. » *The Nation* 281.9 (20 Sept. 2005): 24–26. Web.
- . « We Are Ugly, But We Are Here. » *The Caribbean Writer* 10 (1996). Online. <<http://www.webster.edu/~corbetre/haiti/literature/danticat-ugly.html>>. Web.
- , éd. et Introduction *The Butterfly's Way: Voices from the Haitian Diaspora in the United States*. New York: Soho, 2001. Imprimé.
- Davies, Carole Boyce. *Black Women, Writing and Identity. Migrations of the Subject*. London and New York: Routledge, 1994. Imprimé.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *Kafka pour une littérature mineure*. Paris: Minuit, 1983. Imprimé.
- Delon, Michel. « Paria : le succès d'un mot. » *Le Magazine littéraire*, Dossier « Les Exclus », N° 334, Juillet-Août 1995. Imprimé.
- Delporte, Christian, 1997. « 'Anastasie' : l'imaginaire de la censure dans le dessin satirique (XIX^e–XX^e siècles) in Ory Pascal, dir. *La Censure en France à l'ère démocratique (1848–1994)*. Bruxelles : Editions Complexe, pp.89-99. Imprimé.
- Desvignes, Lucette. *Les mains nues. 1, Les nœuds d'argile*. Dijon: Civry, 1982. Imprimé.
- , *Les mains nues. 2, Le grain du chanvre ou l'histoire de Jeanne*. Paris: Mazarine, 1985. Imprimé.

- . *Les mains nues. 3, Le livre de Juste*. Paris: Mazarine, 1986. Imprimé.
- . « Ecrire l'exclusion. » *Figures de l'exclu. Actes du colloque international de littérature comparée (2-3-4 mai 1997)*. Sessa, Jacqueline, dir. Saint-Etienne : Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1999. Imprimé.
- Diederich, Bernard. *Seeds of fiction: Graham Greene's Adventures in Haiti and Central America 1954–1983*. London: Peter Owen Publishers, 2012. Imprimé.
- Diop, Boubacar Boris. *Le temps de Tamango ; suivi de Thiaroye terre rouge*. Paris: L'Harmattan, 1981. Imprimé.
- Diop, Papa Samba. « Le pays d'origine comme espace de création littéraire. » *Notre Librairie*, pp.155-156, « *Identités littéraires* », juillet-décembre 2004, p.60. Imprimé.
- Dongala, Emmanuel. « From Negritude to Migritude: The African Writer in Exile, » cité dans Thomas, Dominic. *Black France: Colonialism, Immigration, and Transnationalism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007. Imprimé.
- Dualé, Christine. « Le rôle des intellectuelles antillaises dans la création de la négritude ». Journée d'étude « *Les Amériques noires : identités et représentations* », Institut de Recherches Intersites Études Culturelles (IRIEC) et Institut Pluridisciplinaire pour les Études sur les Amériques à Toulouse (IPEAT) de l'Université Toulouse II-Le Mirail, 8 février 2013. Communication.
- Duboin, Corinne. « Reprises textuelles dans *The Dew Breaker* d'Edwidge Danticat. » Dicka Renée, 2007. Web.
- Dubreuil, Michel. « Après la nuit, les premières lueurs de l'aube. » *Centre France*, dimanche 1^{er} octobre 2006. Web. 3 Février 2016. < www.leonoramiano.com >.
- Duchet, Michèle. « Esclavage et préjugé de couleur. » *Racisme et société*. Patrice de Comarmond et Claude Duchet, dir. Paris : Maspéro, 1969. Imprimé.
- Duffy, Katherine. *Social exclusion and human dignity in Europe*. Strasbourg, France: Council of Europe, 1995. Imprimé.
- Dupré, Louise, Jaap Lintvelt et Janet M. Paterson, dir. *Sexuation, espace, écriture : La littérature québécoise en transformation*. Québec : Éditions Nota bene, 2002. Imprimé.
- Durand, Pascal. *La Censure invisible*. Arles: Actes Sud, 2006. Imprimé.

- Durkheim, Emile. *Règles de la méthode sociologique*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1927. Imprimé.
- Eco, Umberto. *Lector in Fabula, le rôle du lecteur*. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1985. Imprimé.
- Edmondson, Belinda. « Return of the Native: Immigrant Women's Writing and the Narrative of Exile. » *Making Men: Gender, Literary Authority, and Women's Writing in Caribbean Narrative*. Durham et London: Duke University Press, 1999: 139-69. Imprimé.
- Ega, Françoise. *Lettres à une Noire : récit antillais*. Paris: L'Harmattan, 1978. Imprimé.
- . *Le Temps des madras : récit de la Martinique*. Paris: L'Harmattan, 1989. Imprimé.
- Elias, Norbert, et John-L. Scotson. *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*. Trad. Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris : Fayard, 1997. Imprimé.
- Elle magazine*. Entretien. « Mes histoires africaines parlent à tout le monde. » 04 septembre 2006. Web. < www.leonoramiano.com >.
- Encyclopédie Larousse en ligne*. Paris: Editions Larousse. Web. 3 Mai 2016.
- Ewald, François. « Foucault : analytique de l'exclusion. » *Le Magazine littéraire*, Dossier « Les Exclus », N° 334, Juillet-Août 1995. Imprimé.
- Fall, Malick. *La Plaie*. Yaoundé : Editions CLE, 1980. Imprimé.
- Fanon, Frantz. *Les Damnés de la terre*. Paris : La Découverte & Syros, 2002. Imprimé.
- Farr, Robert. « Les représentations sociales », dans *Psychologie sociale*. Serge Moscovici, dir. Paris : Presses Universitaires de France, 1997. Imprimé.
- Fassin, Éric. « Dans des genres différents : le féminisme au miroir transatlantique. » *Esprit*, Novembre 1993, n° 11, p. 99-112. Web.
- Faure, Sonya. « Afropéen [adj.] : qualifie le fait d'être noir et né en Europe ». *Libération*. SARL Libération. 9 Avril 2015. Web. 25 Février 2016.
- Ferniot, Christine. *Télérama* 20 septembre 2006. Web. < www.leonoramiano.com >.
- Finding, Susan, dir. *Figures de l'exclusion et de l'exil. Les Cahiers du MIMMOC* [En ligne], 1 | 2006, mis en ligne le 14 Février 2006. Web. 18 Mai 2014. < <http://mimmoc.revues.org/91> >.

- Flaubert, Gustave. *Correspondance*, Volume 2. Paris : G. Charpentier et cie, 1894, Imprimé.
- . *Œuvres complètes et Annexes – 69 titres* (Nouvelle édition enrichie). Paris : Arvensa Editions, Web.
- Foucault, Michel. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961. Imprimé.
- . *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris : Gallimard, 1971. Imprimé.
- . *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. Imprimé.
- . *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris : Gallimard, 1994. Imprimé.
- . *Histoire de la sexualité, Tome 1 : La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976. Imprimé.
- Francis, Donette A. « 'Silences Too Horrific to Disturb': Writing Sexual Histories in Edwidge Danticat's *Breath, Eyes, Memory*. » *Research in African Literatures*, Vol. 35, No. 2 (Summer 2004), pp: 75–90. Web.
- Freund, Julien. « Préface. » *Les Théories de l'exclusion*. Par Martine Xiberras. Paris : Klincksieck, 1993. Imprimé.
- Fulton, Dawn. *Signs of Dissent: Maryse Condé and postcolonial criticism*. Charlottesville : University of Virginia Press, 2008. Imprimé.
- Gadsby, Meredith. *Sucking Salt: Caribbean Women Writers, Migration, and Survival*. Columbia: University of Missouri Press, 2006. Imprimé.
- Gardes Tamine, Joëlle, et Marie Claude Hubert. *Dictionnaire de critique littéraire*. Paris : Editions Armand Colin, 2002, p.174. Imprimé.
- Garnier, Xavier. « Entre définitions et étiquettes : les problèmes de catégorisation des littératures du Sud. » *Notre Librairie, les identités littéraires*, n°160, Décembre 2005, Février 2006, p.25. Imprimé.
- Garnier, Xavier, et Jean-Philippe Warren, dir. *Ecrivains francophones en exil à Paris : Entre cosmopolitisme et marginalité*. Paris : Karthala, 2012. Imprimé.
- Gauvin, Lise. « D'une langue l'autre. La surconscience linguistique de l'écrivain francophone. » *L'écrivain francophone à la croisée des langues*. Paris: Karthala, 1997. Imprimé.

- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso, 1993. Imprimé.
- Girard, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961). Paris : Fayard/Pluriel, 2011. Imprimé.
- Glissant, Edouard. *La lézarde*. Paris: Gallimard, 1997 [1958]. Imprimé.
----- *Tout-monde*. Paris: Gallimard, 1993. Imprimé.
- *Le quatrième siècle*. Paris: Editions du Seuil, 1964. Imprimé.
- Goffman, Erving. *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*. Trad. Alain Kihm. Paris : Éd. de Minuit, 1975. Imprimé.
- Gramsci, Antonio. *Cahiers de prison*. Paris: Gallimard, 1996. Imprimé.
- Greene, Graham. *Les Comédiens*. Paris: Éditions Robert Laffont, 2006 [1965]. Imprimé.
- Gueslin, André, et Dominique Kalifa, dir. *Les exclus en Europe : 1830-1930, Actes du Colloque Paris VIII*. Paris : Les Éditions de l'atelier - Éditions ouvrières, 1999. Imprimé.
- Hall, Stuart. « Encoding and Decoding the Message. » *The Discourse Studies Reader: Main Currents in Theory and Analysis*. Amsterdam, Netherlands: Benjamins, 2014. 111–21. Web.
- Hamon, Philippe. « Pour un statut sémiologique du personnage. » *Poétique du récit*. Paris: Editions du Seuil, 1977. Imprimé.
- Hartman, Saidiya. *Scenes of Subjection : Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Oxford: Oxford University Press, 1997. Imprimé.
- Herzberger-Fofana, Pierrette. *Ecrivains africains et identités culturelles*. Tuebingen : ed. Stauffenburg, 1989. Imprimé.
- *Littérature féminine francophone d'Afrique noire*. Paris : L'Harmattan, 2000. Imprimé.
- Hitchcott, Nicki. *Calixthe Beyala: Performances of Migration*. Liverpool: Liverpool University Press, 2006. Imprimé.
- Hitchcott, Nicki, et Dominic Thomas, eds. *Francophone Afropean Literatures*. Liverpool: Liverpool University Press, 2014. Imprimé.
- Huston, Nancy. *Lignes de failles*. Huston, Nancy. Arles : [Montréal]: Actes Sud ; Leméac, 2006. Imprimé.

- Ionescu, Mariana. « *Histoire de la femme cannibale: Du collage à l'autofiction.* » *Nouvelles Études Francophones* 22.1 (2007) 157-69. Imprimé.
- Iser, Wolfgang. *L'acte de lecture*. Bruxelles : Editions Pierre Mardaga, 1985. Imprimé.
- Jacob, Fabienne. « Léonora Miano : « juste dézinguer le tabou. » *Epok*, Semaine du 1^{er} au 7 décembre 2006. Web. 3 Février 2016. < www.leonoramiano.com >.
- Jauss, Hans-Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Paris : Gallimard, 1978. Imprimé.
- Jurt, Joseph. *La réception de la littérature par la critique journalistique : lecture de Bernanos 1926-1936*. Paris : Jean-Michel Place, 1980. Imprimé.
- Kafka, Franz. *Journal*, traduit et présenté par Marthe Robert. Paris : Grasset, 1954 (nouvelle édition identique, Grasset, 1996.) Imprimé.
- Kalisa, Chantal. *Violence in Francophone African & Caribbean Women's Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009. Imprimé.
- Kelly, Kenneth Goodley. « La vie quotidienne des habitations sucrières aux Antilles : l'archéologie à la découverte d'une histoire cachée. » Dans *In Situ*. Paris: 2013. Web.
- Kourouma, Ahmadou. *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Paris : Editions du Seuil, 1998. Imprimé.
- Kristeva, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard, 1988. Imprimé.
- , « L'autre langue ou traduire le sensible », *Textuel*, n° 32, 1997, pp.157-170. Imprimé.
- Kuoh-Moukoury. *Rencontres essentielles*. Adamawa : Librairie Irmgard, 1969. Imprimé.
- Labelle, Micheline. *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1978. Imprimé.
- Laferrière, Dany. « Preface. » *Exile and Post-1946 Haitian Literature. Alexis, Depestre, Ollivier, Laferrière, Danticat*. Par Martin Munro. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Imprimé.
- , *Je suis un écrivain japonais*, Paris : Grasset, 2008. Imprimé.
- , « Dany Laferrière : 'Je ne suis pas obligé de crier ma créolité sur tous les toits'. » Entretien avec Nathalie Crom. *Télérama* (11/06/2011). Web.

- Lahens, Yanick. « Interview », trad. Mohamed B. Taleb-Khyar, *Callaloo* 15, N^o. 2 (1992), pp. 441–444. Web.
- Lanson, Gustave. « L’histoire littéraire et la sociologie » [1904], Ressources Socius, Web.
- Laroche, Maximilien. *Bizango, Essai de mythologie haïtienne*. Québec : Université GRELCA, N^o 14, 1997. Imprimé.
- Larrier, Renée. *Francophone Women Writers from Africa and the Caribbean*. Gainesville: University Press of Florida, 2000. Web.
- . *Autofiction and Advocacy in the Francophone Caribbean*. Gainesville: University Press of Florida, 2006. Imprimé.
- Laurent, Sylvie. « Le « tiers-espace » de Léonora Miano romancière afropéenne. » *Cahiers d’études africaines* 4/2011 (N^o 204), p. 769–810. Web.
- Le Bris, Michel, Jean Rouaud, et Eva Almassy. *Pour Une Littérature-Monde*. Paris: Gallimard, 2007. Imprimé.
- Lenoir, René. *Les Exclus. Un Français sur dix*. Paris : Editions du Seuil, 1974. Imprimé.
- Littell, Jonathan. *Les Bienveillantes*. Paris : Gallimard, 2006, prix Goncourt 2006. Imprimé.
- Mabanckou, Alain. *Mémoires de porc-épic*. Paris: Editions du Seuil, 2006. Imprimé.
- Mackey, Margaret. « At Play on the Border of the Diegetic: Story Boundaries and Narrative Interpretation. » *Journal of Literacy Research* 35 (1), 591-632. Web.
- Magazine littéraire (Le)*. Dossier « Les Exclus », N^o 334, Juillet-Août 1995. Imprimé.
- Magloire, Nadine. *Mal de vivre*. Port-au-Prince: éditeur non identifié, 1967. Imprimé.
- . *Autopsie in vivo : le sexe mythique*. Port-au-Prince, Haïti: Editions du verseau, 1975. Imprimé.
- Maillet, Michelle. *L’Etoile noire*. Paris, Oh ! Éditions, 2006 [1990]. Imprimé.
- Marcheix, Daniel. *Les incertitudes de la présence. Identités narratives et expérience sensible dans la littérature contemporaine de langue française. Algérie-France-Québec*. Berne : Peter Lang, 2010. Imprimé.
- Mardorossian, Carine M. « From Literature of Exile to Migrant Literature. » *Modern Language Studies*, Vol. 32, No. 2 (Autumn 2002): 15–33. Web.

Marin La Meslée, Valérie. « Plongée dans la nuit africaine. » *Le Point*, 05 octobre 2006, n° 1777: 116. Web. 3 Février 2016. < www.leonoramiano.com >.

Mars, Kettly. *Fado*. Paris: Mercure de France, 2008. Imprimé.

Mathieu, Nicole. « Pour une nouvelle approche spatiale de l'exclusion sociale, » *Cybergeo : European Journal of Geography* [En ligne], document 33, 24 octobre 1997. < : <http://cybergeo.revues.org/5432> ; DOI : 10.4000/cybergeo.5432 >. Web. 28 Mars 2015.

Matip, Marie-Claire, *Ngonda*. Yaoundé : Librairie du Messager, 1956. Imprimé.

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

Mehta, Brinda J. *Notions of identity, diaspora, and gender in Caribbean women's writing*. New York: Palgrave Macmillan, 2009. Imprimé.

Ménard, Nadève, dir. *Écrits d'Haïti : Perspectives sur la littérature haïtienne contemporaine (1986-2006)*. Paris : Karthala, 2011. Imprimé.

Menga, Guy. *La Palabre Stérile*. Yaoundé : Editions CLE, 1980 1970. Imprimé.

Merle, Isabelle. « De la 'légalisation' de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question.» In: *Politix*. Vol. 17, N°66. Deuxième trimestre 2004. pp.137-162. Imprimé.

Miano, Léonora. « Je suis l'écho de toutes les cultures qui me composent. » Entretien avec Marcelin Vounda. *Patrimoine* n° 066 Avril 2006 : 2-3. Web. 3 Février 2016. < <http://www.leonoramiano.com> >.

-----. *Tels des astres éteints*. Paris: Plon, 2008. Imprimé.

-----. *Afropean soul et d'autres nouvelles*. Paris: Flammarion, 2008. Imprimé.

-----. *Les Aubes écarlates : Sankofa cry*. Paris : Plon, 2009. Imprimé.

-----. *Blues pour Elise*. Paris: Plon, 2010. Imprimé.

-----. Entretien avec *Elle magazine*. « Mes histoires africaines parlent à tout le monde. » 04 septembre 2006. Web. 3 Février 2016. < www.leonoramiano.com >.

-----. « L'écriture comme un cri. » Entretien avec Manuela Giroud. *Le mag* 33. Web. Date non mentionnée. 3 Février 2016. < www.leonoramiano.com >.

Migerel, Hélène. *La Migration des zombis. Survivance de la magie antillaise en France*.

- Paris : Editions Caribéennes, 1987. Imprimé.
- Miller, Christopher. *Theories of Africans. Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990. Imprimé.
- Minor, Kyle. « *Create Dangerously*: Edwidge Danticat's profound meditation on art in exile. » *Salon*. Salon. 25 Octobre 2012. Web. 30 Avril 2013.
- Mongo-Mboussa, Boniface. « Postface. » *Inyenzi et les cafards*. Par Scholastique Mukasonga. Paris : Gallimard, 2006. Imprimé.
- Monroe, Sylvester, Peter Louis Goldman, et Vern E. Smith. *Brothers, Black and Poor : A True Story of Courage and Survival*. New York.: Morrow, 1988. Imprimé.
- Mortimer, Mildred. *Writing from the Hearth. Public, Domestic, and Imaginative Space in Francophone Women's Fiction of Africa and the Caribbean*. Plymouth: Lexington Books, 2007, p.172. Imprimé.
- Moscovici, Serge. *La Psychanalyse, son image et son public*. Paris : Presses Universitaires de France., 1961. Imprimé.
- Mukasonga, Scholastique. *Notre-Dame du Nil*. Paris: Gallimard, 2012. Imprimé.
- Munro, Martin. *Exile and Post-1946 Haitian Literature. Alexis, Depestre, Ollivier, Laferrrière, Danticat*. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. Imprimé.
- Munro, Martin, éd. *Edwidge Danticat. A Reader's Guide*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2010. Imprimé.
- Ndiaye, Christiane. « Kourouma, the Myth: The Rhetoric of the Commonplace in Kourouma Criticism. » *Research in African Literature*. 38.2 (Summer 2007): 95-108. Imprimé.
- Nepveu, Pierre. *L'écologie du réel*. Montréal : Boréal, 1988. Imprimé.
- Newson-Horst, Adele S, dir. *Winds of Change: the Transforming Voices of Caribbean Women Writers and Scholars*. New York: P. Lang, 1998. Imprimé.
- Odintz, Jenny. « Tracing the matrilineal past: Alternative genealogy and the imagination in Maryse Condé's *Victoire, les saveurs et les mots*. » *International Journal of Francophone Studies*, Vol.17(2), June 2014, pp.239-254. Web.
- Ollivier, Émile. « Et me voilà otage et protagoniste. » *Les écrits*, n° 95, avril 1999, pp.161-173. Imprimé.
- Orlando, Valérie. *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls*. Lanham: Lexington Books, 2003. Imprimé.

- Oyono, Ferdinand. *Le vieux nègre et la médaille*. Paris: 10-18, 2005. Imprimé.
- Paugam, Serge, dir. *L'exclusion. L'état des savoirs*. Paris : La Découverte, 1996. Imprimé.
- Perdicoyanni-Paléologou, Hélène. « Le concept d'anaphore, de cataphore et de déixis en linguistique française ». *Revue québécoise de linguistique*, vol. 29, n° 2, 2001, pp. 55-77. Imprimé.
- Philippe, Nathalie. « Écrivains migrants, littératures d'immigration, écritures Diasporiques. » *Hommes et migrations*, 1297 | 2012, 30-43. Web.
- Pierrat, Emmanuel. *Le Livre noir de la censure*. Paris: Editions du Seuil, 2008. Imprimé.
- Pierre-Gnassounou, Chantal. *Zola : Les Fortunes de la fiction*. Paris : Hachette, « Le texte à l'œuvre », 1999. Imprimé.
- Pulitano, Elvira. *Transnational Narratives from the Caribbean: Diasporic Literature and the Human Experience*. New York, NY: Routledge, 2016. Imprimé.
- Rawiri, Ntyugwetondo. *G'amèrakano : au carrefour*. Paris: Silex, 1988. Imprimé.
- Rey, Pierre-Louis. *Le roman*. Paris: Hachette, 1997. Imprimé.
- Rhein, Catherine. « Territoire et exclusion : des mots de l'Etat-providence et des maux de la société civile », *Cybergeo : European Journal of Geography* [En ligne], document 34, 24 Octobre 1997. Web. 28 Mars 2015.
< <http://cybergeo.revues.org/5439>; DOI: 10.4000/cybergeo.5439 >.
- Robin, Régine. *Le roman mémoriel*. Montréal : Le Préambule, 1989. Imprimé.
- Rodgers, Gerry, Charles Gore, et José Figueiredo, eds. *Social Exclusion: Rhetoric, Reality, Responses*. Geneva: International Labour Organization, 1995. Imprimé.
- Roumain, Jacques. *Gouverneurs de la rosée : Roman*. Port-au-Prince, Haïti: Les Editions Fardin, 1975. Imprimé.
- Royer, Jean. « Émile Ollivier », *Écrivains contemporains. Entretiens*. Montréal : L'Hexagone, 1985.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993. 1^{ère} éd. Imprimé.
- Saint-Éloi, Rodney. « L'écriture Bizango: Edwidge Danticat, le go-between, » *Journal of Haitian Studies* 7.2 (2001): 22-25. Web.

- Saint-Pierre, Bernardin de. *La Chaumière indienne précédée de Paul et Virginie*. New Orléans : E. Johns et Co, 1837. Web. 16 Mars 2014.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5833991m>
- Sarthou, Sharrón Eve. « Unsilencing Défilé's Daughters: Overcoming Silence in Danticat's *Breath, Eyes, Memory* and *Krik ? Krak!* » *The Global South*, Vol. 4, N°. 2, Fall 2010, p. 108. Web.
- Scott, Helen. *Caribbean Women writers and globalization: Fictions of Independence*. Aldershot, England: Ashgate, 2006. Imprimé.
- Segond, Louis. *La Sainte Bible, qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux hébreu et grec*. Nouv. Éd. Rev. ed. Genève: La Maison de La Bible, 1948. Imprimé.
- Sembène, Ousmane. *Les bouts de bois de Dieu*. Paris: Le Livre contemporain, 1960. Imprimé.
- *Moolaadé*. London: Artificial Eye, Films Domirev, et Direction de la cinématographie nationale, 2005. DVD.
- Serrano, Lucienne J. « Les maux pour écrire », dans Suzanne Rinne, et Suzanne, Joëlle Vitiello, dir. *Elles écrivent des Antilles*. Paris : L'Harmattan, 1997. Imprimé.
- Sessa, Jacqueline, dir. *Figures de l'exclu. Actes du colloque international de littérature comparée (2-3-4 mai 1997)*. Saint-Etienne : Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1999. Imprimé.
- Seyhan, Azade. *Writing Outside of the Nation*. Princeton: Princeton University Press, 2001. Imprimé.
- Shea, Renée H. « Traveling Worlds with Edwidge Danticat. » *Poets and Writers* 25, n°. 1 (1997): 42–51. Imprimé.
- Silver, Hilary. « *The Process of Social Exclusion : The Dynamics of an Evolving Concept*. » Providence, RI: Chronic Poverty Research Centre, CPRC working paper, 2007. Imprimé.
- Smith, Raymond Thomas. *The Matrifocal Family : Power, Pluralism, and Politics*. New York: Routledge, 1996. Imprimé.
- Sow Fall, Aminata. *La Grève des Bàttu*. Paris: Le Serpent à plumes, 2001. Imprimé.
- Spivak, Gayatri. « Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value. » *Literary Theory Today*. Éd. Peter Collier et Helga Geyer-Ryan. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990, p.219-244. Imprimé.

- Stasiulis, Daiva. « Feminist Intersectional Theorizing », dans *Race and Ethnic Relations in Canada*. Peter S Li, dir. Toronto : Oxford up, 1999. Imprimé.
- Sylvestre, Victor. « Différenciations socio-économiques dans une société à vocation égalitaire : Masaka dans le paysannat de l'Icyanya. » *Cahier d'études africaines*, volume 14, 1974. Imprimé.
- Tang, Alice-Delphine, dir. *L'œuvre romanesque de Léonora Miano. Fiction, mémoire et enjeux identitaires*. Paris: L'Harmattan, 2014. Imprimé.
- Tchakam, Stéphane. « Une autre Camerounaise en littérature. » *Cameroon Tribune*. 13 Mars 2006. Web. 3 Février 2016. < <http://www.leonoramiano.com> >.
- Theissen, Anne. « *La cataphore possessive : Une explication en termes de cadres discursifs*, » dans *Romanische Forschungen*, 119. Bd., H. 3 (2007), pp. 289-316. Imprimé.
- Thomas, Dominic. *Black France: Colonialism, Immigration, and Transnationalism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007. Imprimé.
- Thomas, William Isaac, Florian Znaniecki. *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*. Trad. Pierre Tripier. Paris: Nathan, 1998. Imprimé.
- Touraine, Alain. « Face à l'exclusion. » *Citoyenneté et urbanité*. Paris : Éditions Esprit, 1991. Imprimé.
- Trouillot, Evelyne. *La mémoire aux abois*. Paris: Hoëbeke, 2010. Imprimé.
- Tshitenge Lubabu, M. K. « Léonora Miano : 'je veux faire mal aux Africains !' » *Jeune Afrique L'Intelligent* n° 2387 : 80-81. Web. 3 Février 2016. < <http://www.leonoramiano.com> >.
- , « Le succès est toujours accidentel. » *Jeune Afrique* n° 2405. Web. 3 Février 2016. < <http://www.leonoramiano.com> >.
- U Tam'si, Tchicaya. *Les Méduses ou les orties de mer*. Paris: Albin Michel, 1982. Imprimé.
- , *Ces fruits si doux de l'arbre à pain*. Paris: Seghers, 1987. Imprimé.
- Valo, Martine. « L'Afrique écorchée ». *Le Monde* 2, 22 juillet 2006 : pp.26-27. Web. < <http://www.leonoramiano.com> >.
- Vanier, Martin. « Qu'est-ce que le tiers espace ? Territorialités complexes et construction

- politique. » *Revue de géographie alpine*. 2000, Tome 88 N°1. pp. 105-113. Web. 28 Mars 2015.
- Vieux-Chauvet, Marie. *La Légende des fleurs*. Port-au-Prince: Henri Deschamps, 1947; Port-au-Prince: Éditions Marie Vieux, 2009. Imprimé.
- . *Amour, colère et folie*. Paris: Gallimard, 1968; Paris / Léchelle: Maisonneuve & Larose / Emina Soleil, 2005; Léchelle: Zellige, 2007, 2011; Paris: Zulma, 2015. Imprimé.
- . *Les rapaces*. Port-au-Prince, Haïti: Henri Deschamps, 1986 [1971]. Imprimé.
- Vounda Etoa, Marcelin. « Au cœur des ténèbres. » *Patrimoine* n° 065 Mars 2006. Web. 3 Février 2016. < <http://www.leonoramiano.com> >.
- Wacquant, Loïc. *Parias urbains. Ghetto – Banlieues – Etat*. Paris: La Découverte, 2006. Imprimé.
- Walkowitz, Rebecca. « The Location of Literature: The Transnational Book and the Migrant Writer. » *Immigrant Fictions Contemporary Literature in an Age of Globalization*. Éd. Rebecca Walkowitz. Madison: University of Wisconsin Press, *Contemporary Literature* 47:4, Hiver 2006. Imprimé.
- White, Paul. « Geography, Literature and Migration. » *Writing Across Worlds: Literature and Migration*. Éds. Russell King, John Connell et Paul White. London : Routledge, 1995. Imprimé.
- Williams, Patrick. « Presque célèbre. Tout ce qu'il faut savoir de... Léonora Miano. » *Elle*, 18 décembre 2006. Web. 3 Février 2016. < <http://www.leonoramiano.com> >.
- Xiberras, Martine. *Les théories de l'exclusion*. Paris : Klincksieck, 1993. Imprimé.
- Zobel, Joseph. *La rue Cases-nègres*. Paris: Présence Africaine, 1984. Imprimé.