UNIVERSITÉ FRANÇOIS – RABELAIS DE TOURS

ÉCOLE DOCTORALE « Sciences de l'Homme et de la Société »

Interactions Culturelles et Discursives (ICD) E.A. 6297

THÈSE présentée par :

Hubert EDZODZOMO ONDO

soutenue le : **8 février 2013**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université François – Rabelais de Tours**

Discipline/ Spécialité : Études ibériques et hispano-américaines

LES REPRÉSENTATIONS DE LA FEMME DANS *EKOMO* (1985) DE MARÍA NSUE ANGÜE ET *HIJA DE LA FORTUNA* (1998) D'ISABEL ALLENDE

THÈSE dirigée par :
Mme ZAPATA Mónica Professeure, université François – Rabelais de Tours

RAPPORTEURS :
M. GARCÍA ROMEU José, Maître de Conférences HDR, université de Toulon
Mme ORECCHIA HAVAS Teresa, Professeure émérite, université de Caen

---

JURY :

M. GARCÍA ROMEU José	Maître de Conférences HDR, université de Toulon
Mme ZAPATA Mónica	Professeure, université François – Rabelais de Tours
Mme ORECCHIA HAVAS Teresa,	Professeure émérite, université de Caen
M. GUEREÑA Jean-louis	Professeur, université François – Rabelais de Tours

Je dédie ce travail à ma regrettée sœur, **Clarisse Oye Ondo** sans qui, mes études universitaires en France n'auraient pas été possibles. Je dédie également cette thèse à mes enfants, **Yohann** et **Lucas**.

Remerciements

Avant toute chose qu'il me soit permis d'exprimer ma reconnaissance envers toutes les personnes qui de près ou de loin m'ont soutenu dans mes efforts et ont contribué ainsi à la réalisation de ce travail.

Je tiens à remercier Madame **Mónica Zapata**, ma directrice de recherche pour sa bienveillance, la pertinence de ses suggestions et de ses questionnements.

Je voudrais particulièrement exprimer toute ma reconnaissance à Madame **Gisèle Avome Mba** qui a guidé mes premiers pas de chercheur et m'a encouragé dans cette voie.

Je voudrais remercier aussi toute l'équipe du **CIREMIA**, devenu aujourd'hui **Interactions Culturelles et Discursives** qui m'a accueilli et a facilité ma recherche grâce aux aides qu'elle m'a accordées.

Je voudrais également exprimer ma gratitude à Monsieur **Sébastien Boyer**, qui a facilité mon intégration dans cette ville.

Je remercie sincèrement Madame **Julie Loubignac** qui a eu la gentillesse de lire et de corriger ce travail.

Je remercie aussi Messieurs **Régis Ollomo Ella** et **Brice Boutet Longananou** pour leur aide précieuse dans la mise en forme de cette thèse.

Je n'oublie pas mes parents pour leur contribution, leur soutien et leur patience durant ces années de recherche où j'ai été souvent absent pour eux. Je pense particulièrement à ma mère **Hélène** ainsi qu'à **Raïssa**, **Albertine**, **Émilie**, **Hortense**, **Fred**, **Cécile**, **Françoise** et **Jean-Michel**, etc., qu'ils trouvent ici l'expression de ma reconnaissance.

Résumé

Cette thèse se propose d'examiner les représentations de la femme dans *Ekomo* (1985) de María Nsue Angüe et *Hija de la fortuna* (1998) d'Isabel Allende. Dans l'un comme dans l'autre texte, la femme est marginalisée en tant que fille, mère et épouse. Dans *Ekomo*, María Nsue Angüe soutient que cette situation perdure depuis la fondation des tribus fang par l'ancêtre, Afrikara. Une période durant laquelle, la femme s'illustrait tantôt par sa traîtrise, tantôt par sa sorcellerie. L'enseignement de la généalogie des tribus destiné aux jeunes hommes, conforte cette idée. Ainsi, alors que les jeunes hommes sont préparés pour dominer, les jeunes filles de leur côté, sont éduquées pour obéir et se soumettre. Une image de paria dont la femme tant dans *Hija de la fortuna* que dans *Ekomo* ne parvient que rarement à défaire. Cependant, deux événements vont accélérer la prise de conscience des femmes de cette marginalisation et favoriser leur libération. D'abord le contact de la tradition fang avec la culture occidentale et l'école en particulier et, ensuite le voyage ou l'éloignement de la femme de la famille. Chez María Nsue Angüe tout comme chez Isabel Allende, la libération de la femme suscite des interrogations tant leurs propositions paraissent inappropriées.

Mots-clés : María Nsue Angüe – Isabel Allende – Guinée Équatoriale – Chili – Fang – Représentations – Rapports homme-femme.

Abstract

The aim of this thesis is to consider women representations in the books *Ekomo (1985)* and *Hija de la fortuna*, respectively written by María Nsue Angüe and Isabel Allende. In both books, women are marginalized. In *Ekomo,* María Nsue Angüe states that the situation has not been changing since the Fang tribe foundation by the ancestor, Afrikara. During this period women were renowned for treachery and witchcraft. The genealogical teachings given to boys, venerate the male ancestors and dishonor females. Therefore, while boys are trained to dominate and to carry out noble tasks, girls are educated to obey and to be obsequious. Women rarely manage to get rid of this ancestral and historic pariah image in *Hija de la fortuna* and *Ekomo*. Two events will accelerate women's awareness of their marginalization and will help them to get free. Firstly, the contact between the Fang tradition and the European culture and particularly school and then the journey and the estrangement of women from their family. With both María Nsue Angüe and Isabel Allende, women freedom gives rise to so many questions because their statements are inappropriate.

Key words : María Nsue Angüe – Isabel Allende – Equatorial Guinea – Chile – Fang – Representation – Man – Woman – Man-woman relations.

Table des matières

Remerciements **3**

Résumé **4**

Abstract **5**

Table des matières **6**

Introduction **11**

Définition du sujet 12

Présentation du corpus et des auteures 17

Ekomo 17

María Nsue Angüe et son œuvre littéraire 17

Étude détaillée du roman, *Ekomo* 22

La situation spatio-temporelle 24

Hija de la fortuna 27

Isabel Allende et son œuvre littéraire 27

Étude détaillée du roman, *Hija de la fortuna* 31

La situation spatio-temporelle 31

Problématisation 35

Méthode 36

État de la question 39

Premième partie : La représentation des femmes dans la société guinéo-équatorienne et chilienne dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna* 45

Chapitre 1 : La question des origines dans la société traditionnelle..... 47

1. Origines légendaires dans *Ekomo* 47
   1.1. Crédibilité de la thèse 53
   1.2. L'incertitude de l'origine Fang 55
2. Origines historiques dans *Hija de la fortuna* 61
   2.1. Origines diverses 61
   2.2. Les causes de la migration 66

Chapitre 2 : Le rôle des femmes dans la société traditionnelle fang 74

1. La société traditionnelle à travers les contes. 74
   1.1. Le cadre de l'assemblée au bord du Ntem 74
   1.2. Les lois sociales traditionnelles fang 76
   1.3. Le respect de la parenté 76
   1.4. Origines du mariage traditionnel 95
   1.5. La femme dans le mariage traditionnel 97
   1.6. La femme dans la vie politico-religieuse 100

Chapitre 3 : La représentation des femmes dans la société moderne dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna*..... 117

1. La situation spatiale dans les romans : les espaces ouverts, Valparaíso, son port et le village d'Ekomo 117
   2. L'espace claustrophobe 126
   3. L'espace mouvant 130

Chapitre 4 : La représentation de la femme dans la famille dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna* 139

1. La femme dans la famille élargie dans *Ekomo* 139
2. La femme dans la famille restreinte dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna* 141
   - 2.1. Quelques modèles de familles dans les romans 141
   - 2.2. L'éducation pour le mariage : l'art d'être épouse et mère 143
   - 2.3. La naissance d'Eliza Sommers 143
   - 2.4. L'éducation de Nnanga Abaha et d'Eliza Sommers dans Ekomo et Hija de la fortuna 159
   - 2.5. Virginité, généalogies, enfants nés avant le mariage dans Ekomo 215
   - 2.5.1. La virginité chez les Fang 215
   - 2.5.2. L'enseignement de la généalogie, les enfants nés avant le mariage chez les Fang 216
3. Le mariage 224
   - 3.1. Le mariage ou la deuxième famille dans *Ekomo* 224
   - 3.2. Le mariage à la coutume 226
   - 3.3. La polygamie 235

Chapitre 5 : Les rapports entre époux face aux problèmes de ménage 239

1. Les époux face au problème de la jalousie 239
2. Les époux face au problème de l'adultère 252
3. La frustration affective de l'épouse polygame 261
4. Les époux et la communauté face au viol 262
5. Les époux face au problème du divorce 269

Deuxième partie : De la prise de conscience des femmes de la marginalisation à la subversion des normes patriarcales 272

Chapitre 1 : Le conflit de générations dans *Ekomo*..... 274

1. Introduction au chapitre 274
2. Les causes du conflit de générations..... 276
   2.1. La violation des lois traditionnelles..... 276
   2.2. Le mariage par enlèvement..... 312
3. Les conséquences : la mort 317

Chapitre 2 : La condition de la femme fang après la mort de son époux.. 321

1. Les funérailles d'Ekomo 321
   1.1. L'échec de la médiation..... 323
   1.2. Le rite de veuvage et ses épreuves..... 333
   2. Le conseil de famille et son contexte..... 336
   2.1 Les questions de l'héritage et du divorce 337
   2.2 L'héritage d'Ekomo et le divorce de Nnanga Abaha 348

Chapitre 3 : La quête identitaire 356

1. Les voyages et le déguisement d'Eliza Sommers 356
   1.1. Les voyages d'Eliza Sommers..... 357
   1.1.1. Valparaíso-San Francisco..... 357
   1.1.2. San Francisco-Sacramento 361
   1.1.3. D' autres voyages d'Eliza Sommers 365
2. Le travestissement..... 390
   2.1. Définition et histoire du travestissement 390
   2.2. Éléments ou artifices du travestissement..... 394

Chapitre 4 : Le fonctionnement du travestissement..... 404

1. Le petit chinois sourd-muet et attardé..... 404

1.1. Les limites du travestissement : le cas d'Eliza Sommers 411
1.2. Les limites du travestissement : le dévoilement de Babalú el Malo 417

Chapitre 5 : La réussite de Paulina de Santa Cruz 430

1. Paulina de Santa Cruz et sa famille 430
2. Le projet d'entreprise de Paulina de Santa Cruz 433
3. Le financement du projet 436
4. Une entreprise prometteuse 437

Chapitre 6 : Quelle libération de la femme 449

1. Le travestissement : pratique libératoire ou hyperbolisation des normes du genre .. 449
2. L'écriture comme exutoire 454
3. La libération sexuelle et le plaisir solitaire 467
4. La prise de responsabilité 474

Conclusion 478

Bibliographie générale 489

1. Corpus 490
2. Ouvrages et publications 490
2 Sources électroniques 501

Liste des annexes 512

1. Quelques récits légendaires 513
2. Cartes 525

Introduction

Définition du sujet

Dans ce travail, nous nous proposons d'analyser les représentations des femmes dans *Ekomo* (1985) et *Hija de la fortuna* (1998).

Cependant, parler des représentations de la femme, n'est pas nouveau. Si l'on en croit Judith Butler, les féministes seraient les premières à s'emparer de cette question.

Dans son livre, *Trouble dans le genre*, elle soutient que le but recherché par les féministes était de promouvoir la visibilité des femmes puisque leur « vécu était mal, voire pas du tout représenté dans la culture dominante » :

> D'un côté, la représentation est une notion qui prend effet dans un processus politique cherchant à donner plus de visibilité et de légitimité aux femmes en tant que sujets politiques ; d'un autre côté, elle est la fonction normative d'un langage dont on dit soit qu'il révèle, soit qu'il déforme la vérité qu'on croit déceler dans la catégorie ''femme''.[1]

Françoise Collin écrit à cet effet que : « Les études féministes les [les femmes] tirent […] de l'oubli –ou du refoulement- dont elles sont victimes, réparant non seulement une injustice mais aussi et surtout une grave lacune théorique ».[2]

Selon Jeannette Laillou Savona, il s'agit dans cette approche « d'une prise de position essentiellement politique puisqu'elle encourage la documentation et la recherche dans le but de changer la société et les institutions ».[3]

---

[1] Judith, BUTLER. *Trouble dans le genre (Gender Trouble). Pour un féminisme de la subversion*. Paris : La Découverte, Préface de Éric Fassin, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Cynthia Kraus, 2005, pp. 59-60.

[2] Françoise, COLLIN. « Ces études qui sont ''pas tout''. Fécondité et limites des études féministes ». In : *Les Cahiers du GRIF*, n°45, 1990. Savoir et différence des sexes. p. 83. doi : 10.3406/grif.1990.1847, [Réf. du 30 mai 2012]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_0770-6081_1990_num_45_1_1847

[3] Jeannette, LAILLOU SAVONA. « Le féminisme et les études littéraires en France et en Amérique du Nord ». In: *Littérature*, n°69, 1988. Intertextualité et révolution, p. 113. doi : 10.3406/litt.1988.1462, [En ligne], [Réf du 30 mai 2012], Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/litt_00474800_1988_num_69_1_1462

Dans son étude : « Le féminisme et les études littéraires en France et en Amérique du Nord », elle précise la démarche. Selon elle, il s'agit de réaliser un examen critique des rapports homme/femme, masculin/féminin en tenant compte également de leur sexualité :

> Cette visée implique qu'on attache une importance toute particulière à la sociosexuation –masculin/féminin- dans la perception qu'on a des structures sociales, culturelles et linguistiques. [Parce que] [l]es féministes croient […] que les discours les plus universels et les plus neutres en apparence sont très souvent informés par une dynamique sexuelle latente.[4]

Le but étant, d'une part, de dénoncer les stéréotypes :

> La première [étape] consiste à analyser et à expliquer dans l'espace et dans le temps le fonctionnement des diverses formes d'oppression sexiste. Il s'agit d'une analyse qui se fait souvent dénonciation dans la mesure où elle insiste sur l'injustice, le gaspillage ou la perversion de toute parole ou de toute omission consciemment ou inconsciemment sexiste. Cette attitude dénonciatrice part d'un refus des stéréotypes sexuels de la culture ainsi que d'une mise en question du patriarcat et de ses structures diverses, en particulier de celle de la famille traditionnelle sur laquelle repose la division du travail et de la production : reproduction de l'espèce et travaux domestique non payés réservés aux femmes ; production et activités sociales, politiques et intellectuelles rétribuées réservées aux hommes.[5]

et, d'autre part, de concevoir « une théorie des relations intersexuelles et de l'oppression des femmes qui déboucherait sur une pratique qui permettrait d'améliorer la société ».[6] Si la première étape de la démarche de la représentation des femmes fait l'unanimité des féministes, la seconde, en revanche, pose problème.

Selon Laillou Savona, la démarche qui consiste à dénoncer l'oppression sexuelle ne souffre d'aucune contestation. Au contraire, les femmes sont solidaires dans une lutte commune contre « les ''tabous mentaux'', ''les répressions psychologiques'' et les ''limites apportées à la créativité et à la liberté de pensée ou d'expression dont les femmes sont le plus souvent les victimes ».[7]

[4] *Ibid*., pp. 113-114
[5] *Ibid*., p. 114.
[6] *Idem*.
[7] *Ibid*., p. 115.

La seconde approche pose problème car les causes de l'oppression ainsi que les stratégies à mettre en place pour la combattre ne sont pas clairement définies. En effet, si l'oppression des femmes a des causes multiples, historiques, sociales, politiques, etc., il n'en demeure pas moins qu'elle est aussi et surtout liée à des différences psychologiques qui mettent en jeu le fonctionnement du désir et de la sexualité.

S'agissant des stratégies, « on peut concevoir la nécessité de neutraliser la relation hiérarchique entre les sexes en faisant des femmes des ''individus'' sociales à part entière qui auront accès à tous les droits et à tous les pouvoirs dont jouissent les hommes. Mais on doit sans doute envisager aussi un nouvel imaginaire par la création de nouveaux espaces mentaux qui soient conformes aux désirs et à la sexualité féminins ».[8]

En somme, si les deux approches sont indispensables pour promouvoir la visibilité politique des femmes, cependant, définir les études féministes par leur objet, les ''femmes'', reste restrictif et ne couvre pas entièrement leur exercice. C'est ce qu'affirme Françoise Collin lorsqu'elle écrit :

> Il n'est en effet pas possible d'isoler l'objet-femme de l'ensemble d'un champ d'étude. Les études féministes peuvent en outre porter tout aussi bien sur l'objet-homme, ou mieux encore, sur le rapport sexué hommes-femmes. Prendre les femmes, détachées de leur contexte, comme seul objet d'étude peut d'ailleurs conduire et a conduit paradoxalement les études féministes à produire un renforcement de leur caractère particulier, comme si elles étaient les seules à être frappées du sceau de la sexuation. Car pendant qu'elles sont analysées en tant que femmes, les hommes, eux, continuent à être analysés en tant que représentants de l'humanité.[9]

D'où le défi majeur de la théorie féministe d'analyser la réalité des femmes sans les ramener de manière implicite à leur seule catégorie sexuée. Pour contourner cette difficulté, plusieurs critiques dont Didier Bigo, Jeannette Laillou Savona et Judith Butler font des propositions théoriques intéressantes.

Dans son étude, « Genre et relations internationales », Didier Bigo pense que les études féministes devraient étudier toutes les catégories sans exception y compris celles qu'il nomme « les femmes homosexuelles », « les hommes homosexuels » dont on a tendance à nier l'humanité :

[8] *Ibid*., p. 114.
[9] Françoise, COLLIN. *Loc. cit*., p. 83.

> Le féminisme ne concerne plus simplement les femmes, mais tous ceux qui souffrent de la prédominance de la relation hétérosexuelle dominée par l'homme. Femmes hétérosexuelles, femmes homosexuelles, hommes homosexuels doivent se mobiliser contre le '' mâle hétérosexuel'' de la société capitaliste occidentale, qui se pense comme le seul normal et qui veut investir la catégorie de personne humaine à son seul profit.[10]

Comme Didier Bigo, Jeannette Laillou Savona remet en cause l'objet d'étude de la théorie féministe et affiche un certain pessimisme quant à une probable émancipation de la femme. Selon elle, on ne saurait représenter les femmes sans envisager une sortie du système prédominant de l'hétérosexualité. Elle précise que sortir du système binaire c'est renoncer au ''féminin'' qui est déjà inscrit dans la domination du ''mâle hétérosexuel'' : « […] le féminin désigne souvent une conceptualisation qui passe par le langage et la culture patriarcaux ; c'est alors une notion essentiellement masculine à laquelle les femmes n'ont contribué qu'à titre d'objets ou de complices ».[11]

Judith Butler propose également une sortie du système hétérosexuel, homme-femme, masculin-féminin, qu'elle trouve inopérant. Contrairement à Laillou Savona, elle donne quelques exemples.

En s'appuyant sur une étude de Michel Foucault, « Droit de mort et pouvoir sur la vie »[12], elle explique d'abord, le fonctionnement du système hétérosexuel axé sur la domination du masculin, ensuite elle justifie pourquoi l'émancipation des femmes est vouée à l'échec dans un tel système.

Dans *Trouble dans le genre*, Judith Butler reprend la notion de productivité de la loi élaborée par Michel Foucault pour expliquer comment fonctionne le système hétérosexuel.

Selon elle, un système qui opprime et assujettit engendre deux types de sujets, à savoir ceux qui dominent, masculins et ceux qui sont dominés, féminins. Or si la reconnaissance des sujets, masculin ou féminin, en tant qu'humain se fait à des fins de légitimation et

[10] Didier, BIGO. « Genre et relations internationales », in Christine, BARD ; Christian, BAUDELOT et Janine, MOSSUZ-LAVAU. *Quand les femmes s'en mêlent. Genre et pouvoir*. Paris : Éd. de La Martinière, 2004, p. 85.
[11] Jeannette, LAILLOU SAVONA. *Loc cit.*, p. 115.
[12] Michel Foucault. « droit de mort et pouvoir sur la vie », in *Histoire de la sexualité*, t. 1, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976. Dans ce dernier chapitre, Butler affirme que Foucault discute du rapport entre les aspects juridique et productif de la loi. Judith Butler, *Trouble dans le genre*…, *Op. cit.*, p. 60.

d'exclusion, la libération du sujet opprimé consisterait à devenir autre chose que masculin ou féminin.[13]

Persister à rester dans le système selon Judith Butler, pour le transformer de l'intérieur, ne peut qu'être que contreproductif. Selon elle, un sujet formé dans un milieu oppresseur ne peut le changer, il ne peut que reproduire des éléments qui contribueraient à consolider ce système. C'est ce que Michel Foucault formule ainsi : « les systèmes juridiques du pouvoir *produisent* les sujets qu'ils viennent ensuite à représenter ».[14] Il écrit que :

> Tout se passe comme si les notions juridiques du pouvoir régulaient la vie politique de manière purement négative –c'est-à-dire, en termes de restriction, de prohibition, de régulation, de contrôle ou encore de ''protection'' des individus liés à cette structure politique par l'exercice conditionnel et révocable du choix. Or les sujets régulés par des structures sont, par le simple fait d'y être assujettis, formés, définis et reproduits conformément aux exigences de ces structures.[15]

Judith Butler explique cela par le fait que la loi réprobatrice qui agit sur la conscience du sujet produit ''l'idée d'un sujet avant la loi''. C'est-à-dire que la loi qui assujettit le sujet est représentée continuellement dans sa conscience sous la forme du ''signe''. C'est ce signe qui génère aussi bien la méfiance que la peur de l'assomption de cette loi pour le sujet. Ce qui explique que ce dernier évitera de violer la loi qui l'exposerait à la sanction.

La loi ainsi naturalisée permet quotidiennement au sujet d'être conforme à la norme hétérosexuelle. C'est ce qui fait dire à Judith Butler que : « […] la loi produit l'idée d'un ''sujet avant la loi'', puis fait disparaître cette formation discursive avant de la convoquer à titre de prémisse fondatrice naturalisée pour légitimer en retour l'hégémonie régulatrice de cette même loi ».[16]

En résumé, l'émancipation des femmes telle que la théorie féministe la conçoit n'est pas tout à fait envisageable. D'où les solutions préconisées par Didier Bigo, Laillou Savona et Judith Butler entre autres.

[13] *Ibid*., p. 61.
[14] Judith, BUTLER. *Op. cit*., p. 60
[15] *Ibid*., pp 60-61.
[16] *Ibid*., p. 61.

María Nsue Angüe et Isabel Allende choisissent dans leurs romans de ne représenter que celles et ceux qui peuvent être admis comme sujets, le masculin et le féminin. Cependant, dans leur roman respectif, *Ekomo* et *Hija de la fortuna*, les deux auteures proposent des modèles de libération des femmes qui s'opposent.

Présentation du corpus et des auteures

Ekomo

Ekomo raconte la situation difficile du jeune couple formé par Nnanga Abaha, éduquée dans une famille religieuse protestante pour être une bonne épouse, et son époux, Ekomo, qui souffre d'une gangrène à la jambe dont il va mourir. Une disparition qui ébranle Nnanga Abaha d'autant plus qu'elle survient à Ebolowa (Cameroun), loin de ses proches restés en Guinée Équatoriale.

Alors que le cadavre d'Ekomo commence déjà à pourrir, Nnanga Abaha l'enterre dans la précipitation brisant au passage le tabou qui interdit à une femme de toucher la dépouille d'un homme et celle de son époux en particulier. Une prise de décision qui divise les villageois. Pour certains, la belle-famille en particulier, Nnanga Abaha doit être punie parce qu'elle usurpe l'identité masculine. Pour d'autres, au contraire, la veuve pose un acte d'amour et d'humanité qu'il faut louer.

María Nsue Angüe et son œuvre littéraire

María Nsue Angüe, de son nom complet María Pilar Nsue Angüe Osa, est née le 29 août 1950 à Bidjabidjan en République de Guinée Équatoriale. Elle émigre en Espagne et étudie à Madrid entre treize et dix-huit ans[17].

En 1966, elle obtient le baccalauréat. De retour au pays, elle se marie avec José Mitogo en 1971[18].

[17] Vicente, GRANADOS. «Guinea : del falar guinéu al español ecuatoguineano», *Epos: Revista de filología*, Madrid : UNED, [en ligne], 1986, n°2, p. 135. [Référence du 15 février 2009]. Disponible sur http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Epos-E6451ED-DC76-ECC2-B1D4-D9B39E0801FS&dsID=PDF

La nomination de son époux au poste d'Ambassadeur de Guinée Équatoriale à Addis-Abeba et auprès de l'O.U.A, (Organisation de l'Unité Africaine) devenue aujourd'hui l'Union Africaine, oblige à nouveau María Nsue Angüe à quitter son pays.

En Éthiopie, elle met à profit son séjour diplomatique pour étudier le journalisme.

Revenue en Guinée Équatoriale après la mort précoce de son époux[19], María Nsue Angüe travaille d'abord comme journaliste à la télévision. Ensuite, elle est nommée Directrice Technique du Secrétariat d'État pour la Promotion de la Femme le 5 mars 1981[20] puis Ministre de l'Éducation Nationale, de la Culture et de la Femme[21].

Après la consécration, María Nsue Angüe connaît la désillusion en politique. Elle décide alors de résider à Madrid de façon permanente où elle découvre la littérature[22]. Après vingt-et-un ans d'exil politique, María Nsue Angüe est retournée vivre en Guinée Équatoriale où elle s'occupe de l'éducation et de la culture des jeunes.[23]

L'œuvre littéraire de María Nsue Angüe comprend plusieurs « articles relatifs aux droits de la femme dans la société africaine post-coloniale. »[24], un disque compact de chants traditionnels et modernes de la Guinée Équatoriale : *Mbayah* (1997), suivi deux ans plus tard d'un recueil de contes intitulé *Relatos* (1999).

---

[18] Dieudonné, MENDOGO MINSONGUI. « Mujer y creación literaria en Guinea Equatorial », *Epos : Revista de Filología*, Madrid : UNED, 1997, n°13, p. 210.

[19] Selon le critique suisse Max Liniger-Goumaz, José Mitogo meurt, assassiné par deux envoyés du régime du président Francisco Macías Nguéma fin 1976 à Addis-Abeba en Éthiopie. Max, LINIGER-GOUMAZ. « L'enfer de la terreur nguemiste. La Guinée Équatoriale. II An 13 : scandales, convoitises, complicités », *Peuples noirs-peuples africains*, Site hébergé par la Faculté de Lettres de l'Université de Western Australia, 1981, n°24, pp. 11-51. [En ligne], [réf. du 25 décembre 2010]. Disponible sur : http://mongobeti.arts.uwa.edu.au/issues/pnpa24/pnpa24_02.html Une thèse partagée également par Dosinda García-Alvite. Dosinda, GARCÍA-ALVITE. « Desde Guinea Ecuatorial a la escena global : música y cuentos de María Nsué », Revue *Ciberletras*, [en ligne], juillet 2008, [Référence du 23 décembre 2010]. Disponible sur : http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v19/garciaalvite.html#1

[20] *Idem.*

[21] Marina, ONDO. « Femme, diversité culturelle et développement linguistique en Guinée Équatoriale à travers "Ekomo" de María Nsue Angüe », *La revue des ressources*. [En ligne], date de mise en ligne: vendredi 12 novembre 2010. [Référence du 25 décembre 2010]. Disponible sur: http://www.larevuedesressources.org/spip.php?article1771

[22] *Idem.*

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*

Mais l'œuvre la plus importante de María Nsue Angüe est incontestablement son roman *Ekomo* (1985) que certains critiques considèrent à tort comme le premier roman de la littérature guinéo-équatorienne.[25]

Avant de parler d'Isabel Allende et de son roman *Hija de la fortuna*, abordons rapidement la question relative à la paternité de la littérature de Guinée Équatoriale reconnue à María Nsue Angüe ainsi qu'à son roman *Ekomo*.

Étudions d'abord la position de Vicente Granados, éditeur[26] et auteur du prologue d'*Ekomo* dans lequel il reconnaît ce mérite à l'auteure guinéo-équatorienne ainsi qu'à son roman. Ensuite nous allons parler des limites de cette affirmation.

Le critique espagnol évoque les raisons de son choix aussi bien dans la plupart de ses publications que dans le prologue d'*Ekomo*.

D'après Vicente Granados, *Ekomo* combine des thèmes essentiels tels que le voyage à travers la forêt, la mort et l'effort de mémoire qui font de ce roman le chef-d'œuvre le plus important de Guinée Équatoriale : « ¿*Ekomo* ? La primera novela de Guinea Ecuatorial. Un viaje por la selva, el amor, la muerte y la memoria. Un prodigio. Vicente Granados »[27].

Les propos de Vicente Granados sont nuancés dans un premier temps par un autre critique espagnol, Carlos González Echegaray avant d'être contestés ensuite par Mbaré Ngom et Donato Ndongo Bidyogo.

D'après Carlos González Echegaray, cet honneur ne serait reconnu à María Nsue Angüe ainsi qu'à son œuvre qu'à la condition qu'*Ekomo* soit pensé et senti avec une mentalité

[25] Vicente Granados, l'auteur du prologue du roman est l'un des défenseurs de cette thèse. En effet, dès la publication du roman, il affirme qu'*Ekomo* est le roman le plus important de la littérature de Guinée Équatoriale : «*Ekomo* […] es considerada por la crítica como "primera novela de Guinea Ecuatorial, escrita en la variedad ecuatoguineana del español, no por "descuido" dialectal sino con voluntad puramente artística" ». Vicente Granados (1990 :6) cité par Sosthène, ONOMO-ABENA et Joseph-Désiré, OTABELA MEWOLO. *Literatura emergente en español : literatura de Guinea Ecuatorial*. Madrid : Ediciones del Orto, 2004, p. 25. Traduction personnelle : « *Ekomo* […] est considéré par la critique comme le ''premier roman de Guinée Équatoriale, pensé dans la variété équato-guinéenne de l'espagnol, non par ''négligence'' dialectale mais avec la volonté purement artistique'' ».

[26] « Sé que tomar *Ekomo* para la descripción que voy a acometer conlleva un peligro, pues en ella late indudablemente el afán estilístico de la autora, pero también mi trabajo de editor de la misma me aportó datos que considero importantes » Vicente, GRANADOS. «Guinea: del falar guinéu al español ecuatoguineano», *Op. cit*. p. 135. Traduction personnelle: « Je sais que prendre *Ekomo* [comme référence] pour la description que je vais entreprendre comporte un danger, en effet, dans cet ouvrage est latent indubitablement le labeur stylistique de l'auteure mais également mon travail en tant qu'éditeur du livre m'a fourni des données que je trouve importantes ».

[27] Vicente GRANADOS. « Quatrième de couverture ». In María, NSUE ANGÜE. *Ekomo*. Madrid : UNED, 1985, 194 p. Traduction personnelle: « *Ekomo*? Le premier roman de Guinée Équatoriale. Un voyage au cœur de la forêt, l'amour, la mort et la mémoire. Un prodige. Vicente Granados ».

africaine dans la culture espagnole : « Así llegamos a "Ekomo" de María Nsué, obra que podemos considerar como la primera novela de un guineano escrita con auténtica mentalidad africana en lengua española ».[28]

Pour Mbaré Ngom, ce mérite revient de droit à Leoncio Evita Enoy, auteur de *Cuando los Combes luchaban*, publié en 1953 puis réédité en 1996 après la publication de *Diálogos con Guinea*[29] qui relançait ce débat si l'on en croit l'écrivain et critique Guinéo-équatorien, Donato Ndongo Bidyogo[30]. Selon lui, *Ekomo* ne serait que le troisième roman de la littérature de Guinée Équatoriale mais la première œuvre écrite par une Guinéo-équatorienne :

> María Nsué es la primera mujer novelista del país y su obra *Ekomo* ha sido calificada erróneamente como la primera novela guineoecuatoriana, honor que recae en la ya citada novela de Leoncio Evita *Cuando los Combes luchaban*, 1953. Por lo tanto, *Ekomo* es la tercera novela (después de *Una lanza por el Boabi*, de Daniel Mathama Jones) de la literatura guineana, pero la primera novela femenina[31].

Cependant, le fait que Leoncio Evita publie son roman en 1953, avant l'indépendance du pays en 1968, semble être négligé par Mbaré Ngom.

Donato Ndongo-Bidyogo pense lui aussi que Leoncio Evita Enoy est le pionnier de la littérature de Guinée Équatoriale en dépit de l'idéologie coloniale qu'il défend[32] et qui, par la même occasion, fait du roman *Cuando los Combes luchaban* une œuvre coloniale :

---

[28] Donato, NDONGO-BIDYOGO et Carlos, GONZÁLEZ ECHEGARAY. « Presentación de la novela de Donato Ndongo-Bidyogo : ''Los poderes de la tempestad" », in *Estudios africanos*. Madrid : Asociación Española de Africanistas (A.E.A), 1998, vol. 12, n°22-23, p. 221. Traduction personnelle : « Ainsi nous arrivons à ''*Ekomo''* de María Nsué, œuvre que nous pouvons considérer comme le premier roman d'un Guinéen écrit avec une authentique mentalité africaine en espagnol ».

[29] NGOM MBARÉ. *Diálogos con Guinea*. Madrid: Labrys 54 Ediciones, 1996.

[30] Donato, NDONGO-BIDYOGO. « Leoncio Evita, o el nacimiento de la literatura guineana » in *Cuando los Combes luchaban. Novelas de costumbres de la antigua Guinea española. Estudios introductorios de Carlos González Echegaray, Augusto Iyanga Pendi, Donato Ndongo-Bidyogo*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, Deuxième Éd., 1996, p. 25.

[31] NGOM MBARÉ. « La literatura africana de expresión castellana : La creación literaria en Guinea Ecuatorial », in *Hispania : A Journal Devoted to the Teaching of Spanish and Portuguese*, septembre 1993, vol. 76, n°3, p. 417. Traduction personnelle: « María Nsué est la première femme romancière du pays et son œuvre, *Ekomo*, a été qualifiée de manière erronnée comme le premier roman guinéo-équatorien, honneur qui revient au roman déjà cité de Leoncio Evita *Cuando los Combes luchaban*, 1953. Par conséquent, *Ekomo* est le troisième roman (après *Una lanza por el Boabi*, de Daniel Mathama Jones) de la littérature guinéenne, mais le premier roman féminin ».

[32] « Porque *Cuando los Combes luchaban* parece estar escrita al gusto de los colonizadores, y por ello está llena de tópicos de uno u otro signo: la inmoralidad de los nativos, que son antropófagos, supersticiosos, insolidarios, estúpidos, mentirosos, trabajan sólo"a fuerza de látigo", son cobardes. En determinados pasajes del libro, la palabra "indígena" suena -como en la Guinea colonial, no se olvide- a insulto, a menosprecio ; y tampoco faltan las alusiones al salvajismo de los negros, cuyo contrapunto es naturalmente, la misión civilizadora del hombre

> Para completar este panorama, es necesario referirnos a los orígenes, puesto que toda obra humana tiene un inicio, y los escritores guineanos no hemos nacido por generación espontánea. En nuestras letras, este inicio es Leoncio Evita, y, como ya dije en el estudio introductorio que abre mi Antología y en otros marcos, no podemos ser tan cicateros para regatearle ese mérito. Evita es nuestro pionero[33].[34]

---

blanco ». Donato, NDONGO-BIDYOGO. « Leoncio Evita, o el nacimiento de la literatura guineana ». *Op. cit*., p. 28. Traduction personnelle: « Parce que *Cuando los Combes luchaban* semble être écrit pour le plaisir des colonisateurs, et pour cette raison, il est rempli de clichés de l'un ou de l'autre signe, l'immoralité des natifs qui sont anthropophages, superstitieux, non solidaires, stupides, menteurs, travaillent seulement ''à force de fouet'', sont lâches. Dans certains passages du livre, le mot ''indigène'' sonne –comme dans la Guinée coloniale, sans oublier – à l'insulte, au mépris ; et il ne manque pas non plus les allusions à la sauvagerie des nègres dont le contrepoint est naturellement la mission civilisatrice du blanc ».

[33] *Ibid*., p. 25. Traduction personnelle: « Pour completer ce panorama, il est nécessaire de nous référer aux origines, puisque toute œuvre humaine a un commencement, et nous les écrivains guinéens ne sommes pas nés d'une génération spontanée. Dans notre littérature, ce commencement est Leoncio Evita, et comme je l'ai déjà dis dans l'introduction qui ouvre mon Anthologie et dans d'autres cadres, nous ne pouvons pas être aussi pingres pour lui méconnaître ce mérite. Evita est notre pionnier ».

[34] Toutefois, l'écrivain et critique guinéo-équatorien regrette que Leoncio Evita n'ait pas écrit d'autres romans qui lui auraient permis de se démarquer de l'étiquette d'« écrivain colonial » dont se servent certains critiques pour nier sa paternité de la littérature de Guinée Équatoriale. Il est évident, précise le même Donato Ndongo Bidyogo que les années qui succédèrent à l'indépendance du pays et qui furent particulièrement éprouvantes aussi bien pour les hommes politiques d'opposition que pour les écrivains Guinéo-équatoriens [Selon Max Liniger Goumaz, membre du comité de rédaction de *Genève-Afrique* et spécialiste de la Guinée Équatoriale, le régime autoritaire de Francisco Macías Nguéma a entrainé pendant ses onze ans de pouvoir sans partage, la fuite des nationaux du pays et commandité les assassinats d'opposants politiques. Il estime à 40000 le nombre de Guinéo-équatoriens assassinés et à 125000, le nombre d'exilés. Max, LINIGER-GOUMAZ. « Bloc-notes. Entretien avec Max Liniger-Goumaz », *Chronique bibliographique*, [en ligne], [réf. du 23 décembre 2010]. Disponible sur http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/010137.pdf], n'ont d'aucune façon favorisé l'épanouissement intellectuel de Leoncio Evita. Du fait de ces bouleversements sociaux, politiques et même économiques, Sosthène Onomo-Abena et Joseph-Désiré Otabela Mewolo, divisent la littérature de Guinée Équatoriale en trois étapes dont la dernière, est la plus éprouvante sur le plan artistique et politique. La première étape ou période précoloniale est caractérisée par une prédominance de l'oralité ; la deuxième, la période coloniale est marquée par la négation des valeurs noires. Elle se subdivise en deux tendances : une traditionnelle et l'autre imitatrice. La première se sert de l'espagnol pour transcrire les textes oraux « contes, légendes, épopées etc… ». Selon les auteurs, Leoncio Evita est l'une des figures marquantes de ce groupe. La seconde tendance représente un groupe d'auteurs qui imite les modèles péninsulaires. Constantino Ocha'a Mvé et Secundino Oyono Edu sont les portes flambeaux de cette génération d'étudiants prometteurs. La dernière étape, va de l'indépendance du pays, le 12 octobre 1968 à nos jours. Elle est marquée par une absence de production littéraire nationale suite aux purges successives d'intellectuels et d'hommes politiques par le régime de Macías Nguema. Au cours de cette période, certains écrivains craignant pour leur vie, prennent le chemin de l'exil. C'est le cas par exemple de María Nsue Angüe. D'autres, restés au pays comme Leoncio Evita sont réduits au silence ou assassinés. Sur le plan politique (pour plus amples détails voir CAMPOS SERRANO, Alicia. *De colonia a estado : Guinea Ecuatorial, 1955-1968.* Madrid : Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, 392 p.) ainsi que sur le plan culturel et littéraire, l'indépendance du pays ne supposait aucunement la libération. Vicente Granados décrit avec justesse cette sombre période : « La independencia del país, proclamada en 1968, no supuso la consolidación de las corrientes literarias que había aflorado en la década de los sesenta : la dictadura de Francisco Macías barrió literalmente la expresión cultural ». Pour José Ramón Trujillo l'histoire de la Guinée Équatoriale est décrite aussi sombrement. Dans son découpage, il compte aussi trois périodes importantes : 1. La pré-indépendance (1950-1970) subdivisée en deux étapes, la première : 1950-1960 c'est la période coloniale et la seconde (1960-1970) est celle de la "Génération perdue". 2. La période postindépendance (1970-1990) se subdivise également en deux étapes : l'étape dite des "années du silence" (1970-1980) et celle de la Renaissance (1980-1990) 3. Et enfin, les années d'espoir, à partir des années 1990. ONOMO-ABENA, Sosthène et OTABELA MEWOLO, Joseph-Désiré. *Op.cit*., pp. 13-22.

Ainsi que nous l'avons vu, *Ekomo* est une œuvre majeure de la littérature de Guinée Équatoriale, cependant, la considérer comme le roman le plus important du pays paraît démesuré.

Notre travail dans cette sous-partie va s'articuler autour de deux axes, d'abord dégager des idées générales du roman et ensuite essayer de situer le texte géographiquement et temporellement.

Étude détaillée du roman, *Ekomo*

Ekomo est un roman de dix chapitres qui compte environ deux cents pages. Le premier chapitre du roman : « CAPÍTULO I », peut s'intituler « Le présage des ancêtres » au lieu de « Le signe »[35] qui paraît moins évocateur dans la mesure où il ne rend pas compte de la relation fusionnelle entre les villageois et les ancêtres ou les vivants et les morts qui est prégnante dans le texte. Ce chapitre relate le réveil difficile des habitants du petit village d'Ekomo, personnage éponyme du roman.

Le deuxième chapitre prédit le destin funeste du village et conte les préparatifs des villageois pour conjurer le mauvais sort.

En dépit de l'exécution de la danse sacrée, le chef de village décède tragiquement, transpercé de flèches et de lances comme il l'avait prédit (Chapitre III).

Le quatrième chapitre du roman montre que la mort d'El Abuelo n'a pas suffi à apaiser les inquiétudes ainsi que la peur des habitants du village. Ce qui oblige Ndong Akele, le nouveau chef [« -Cuando yo me muera, esperaos cuatro noches y, cuando se acalle la selva, detrás de la montaña, después de media noche, que venga Ndong Akele solo a recibir el

[35] Terme choisi par l'éditeur L'Harmattan pour la version française. À la différence de ce thème qui semble incomplet, les autres titres, au contraire, sont très évocateurs. Nous en reprendrons plusieurs de cette édition : Nsue Angüe, María. *Ekomo. Au cœur de la forêt guinéenne*. Paris : L'Harmattan, 1995, 231 p. Aussi, s'il nous était permis une proposition de titre du roman, nous privilégierons le terme « guinéo-équatorienne » qui désigne la Guinée Équatoriale au lieu de « guinéenne » pour éviter toute confusion avec la Guinée lusophone ou Guinée Bissau, la République de Guinée ou Guinée Conakry, du nom de sa capitale.

mando que os dejo ».[36]] à recourir aux services d'un guérisseur puissant, un homme réputé pour ses fétiches, sa parfaite connaissance des herbes[37] pour conjurer ce mauvais sort tenace.

L'intervention du guérisseur ne change rien au destin funeste qui plane sur le village. Aussi l'homme fait-il preuve de laxisme puisqu'il est incapable de répondre à la question qui défraie les conversations : « ¿Quién será el próximo ? ». Toutefois il réitère les recommandations du défunt Abuelo de ne pas s'aventurer dans la forêt avant quinze jours, délai imparti au mort avant qu'il ne rencontre ses ancêtres : « -Que nadie entre en la selva, después de haberme partido, sin antes haber contado quince días enteros ».[38]

Les cinquième et sixième chapitres sont marqués par le décès et les funérailles de Nfumbaha, le jeune étudiant récemment rentré d'Europe.

Après la mort de l'étudiant noir, la vie reprend petit à petit dans le village (Chapitre VII). On croit alors accomplie la prédiction du défunt El Abuelo lorsque la santé d'Ekomo chute soudainement. Ekomo, accompagné de son épouse Nnanga, partent à la recherche du remède.

Dans le chapitre VIII, l'auteure interrompt la narration de la maladie d'Ekomo et évoque la rencontre de Samuel, frère de Nnanga Abaha et de Bitomo, sœur d'Ekomo. En dépit des complications de leurs parents, ils se marient.

Dans le chapitre IX, nous retrouvons le couple Ekomo et Nnanga Abaha au Cameroun, dans un hôpital de la ville d'Ebolowa[39]. Le médecin, un américain, diagnostique une gangrène. On en guérit selon lui par l'amputation du membre malade. Ekomo refuse ce traitement et quitte l'hôpital.

Le dernier chapitre du roman est dominé par deux événements, à savoir, la mort d'Ekomo et la détresse de son épouse, Nnanga Abaha. Disons quelques mots sur la situation spatio-temporelle.

---

[36] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., pp. 36-37. Traduction : « -Quand je mourrai, attendez quatre nuits et, quand se taira la forêt, derrière la montagne, après minuit, que vienne Ndong Akele, seul, recevoir le commandement que je vous laisse ». María, NSUE ANGÜE. *Ekomo. Au cœur de la forêt guinéenne*. Traduction Françoise Harraca. Paris : L'Harmattan, 1995, 231 p. Les traductions du texte original que nous inclurons à la suite de notre travail, seront du même éditeur et du même traducteur.

[37] Expression qui foisonne dans ce roman. Se dit d'un enfant qu'il est fait d'herbes, celui dont le destin a été influencé à sa naissance par les ancêtres à la demande des parents. Souvent ils sont dotés d'évus ou évu, force mystique. Nous y reviendrons plus loin.

[38] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 36. Traduction : « -Que personne n'entre dans la forêt, après que je sois parti, avant quinze jours entiers ».

[39] Ebolowa ou Ebolowua signifie en langue boulou (fang), chimpanzé ou singe pourri.

La situation spatio-temporelle

Comme on peut le constater dans le texte, la plupart des lieux sont inconnus. Pour les identifier, nous allons les associer avec les noms des personnages comme Ekomo, Nnanga ou Ayekaba. C'est ainsi qu'on obtient par exemple, le village d'Ekomo ou celui de Nnanga. Seule la ville d'Ebolowa, au Cameroun, est connue.

On peut diviser l'espace en trois zones ou localités. D'abord, le petit village d'Ekomo, ensuite, la bourgade du guérisseur Ondo el Divino, et enfin, Ebolowa. La maladie d'Ekomo va permettre au couple Ekomo, personnage éponyme du roman et Nnanga Abaha son épouse de parcourir ces trois espaces.

Chez le guérisseur, Ekomo ne trouve pas le remède espéré pour la guérison de son mal et son état s'aggrave. C'est à ce moment qu'il décide de se rendre à l'hôpital. Ekomo s'y rend mais quitte aussitôt le petit établissement médical lorsqu'il apprend qu'il va être amputé du membre malade. Il prend la direction de la mission protestante d'Ebolowa. Lorsqu'Ekomo arrive à la mission, il est, comme Nnanga Abaha, impressionné par l'imposante église.[40]

À la différence de l'espace, le temps semble précis dans *Ekomo*. Entre le village d'Ekomo et celui du guérisseur, le couple fait un jour de marche dans la forêt. De même, la durée du voyage entre le village du guérisseur et la ville d'Ebolowa dure un jour.

Ekomo et son épouse passent quinze jours chez le guérisseur avant de se rendre à l'hôpital.

Ekomo se situe à l'époque postcoloniale. La référence historique du texte qui le montre vient de Nfumbaha, personnage secondaire du roman. Elle met en évidence le chantre des indépendances africaines des années 60, le Congolais Patrice Lumumba : « -Padre, yo he oído hablar de Lumumba, tengo buenas referencias de él ».[41]

[40] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 167.
[41] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 20. Traduction : « -Père, j'ai entendu parler de Lulumba [Sic] ; on m'en a dit du bien ».

En ce qui concerne encore la maladie d'Ekomo, le constat est mitigé. En effet, si on sait qu'Ekomo souffre de la gangrène pendant huit mois[42] avant d'en mourir, on ignore, en revanche, le nombre de jours, de semaines voire de mois qu'il passe dans son village avant de se rendre chez Ondo el Divino.

Pour finir, il convient d'observer qu'au-delà des idées générales du roman ainsi que de la problématique du temps et de l'espace, la compréhension d'*Ekomo* n'est pas évidente pour un lecteur qui ne connaît pas la Guinée Équatoriale et sa culture à cause de l'intrusion des mots et des phrases fang dans l'espagnol.

Dans une étude qu'il a consacrée à *Ekomo* ainsi qu'à d'autres textes d'auteurs de Guinée Équatoriale, « Les écrivains équato-guinéens et la langue espagnole. Construction d'une identité afro-hispanique », Sosthène Onomo-Abena affirme que l'intrusion des langues vernaculaires dans l'espagnol, l'une des deux langues officielles du pays avec le français, met en évidence l'univers culturel guinéo-équatorien. Selon lui, l'examen des romans étudiés « laisse voir que la langue espagnole exogène, celle parlée en Espagne, connaît des variantes, des enrichissements régionaux ».[43] Selon lui, il existerait plusieurs lexiques importants : un sur la faune, un autre sur la flore tropicale et un dernier, autochtone.

Le lexique sur la faune et la flore tropicales met en évidence des noms d'animaux : l'antilope, l'éléphant, etc., « Lo que le dijo el antílope al elefante: dame tiempo y tendré patas gordas »[44] ; de plantes telles que le cacaoyer, le caféier, le bananier, le manioc : « Mas tarde plantamos el cacao y el café y fuimos día a día a cuidar de ello »[45], etc.

Le lexique autochtone s'appuie sur l'usage des mots et expressions en langues locales dont le fang : « Abaha »[46], « Bilobolobo »[47], « Nkom-Bot »[48], etc., qui ne sont pas traduits. Parfois ce sont des phrases entières : « Santamaríaaaa Níaa Zamaaa. Vôlo biaaa awaaalaaa miseeemmm mbembeee caasôôamen »[49] et « Bâ djo ya? » que María Nsue Angüe traduit par :

[42] *Ibid*., p. 157.
[43] Sosthène, ONOMO-ABENA. « Les *écrivains* équato-guinéens et la langue espagnole. Construction d'une identité afro-hispanique », In: *TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften.* [En ligne] 2002, n°11, [Réf. du 13 février 2009]. Disponible sur : http://www.inst.at/trans/11Nr/onomo11.htm.
[44] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 27.
[45] *Ibid*., p. 95.
[46] *Ibid*., p. 17.
[47] *Ibid*., p. 159.
[48] *Ibid*., p. 113.
[49] *Ibid*., p. 21.

« ¿Qué ocurre ? ».[50] Si l'on en croit Sosthène Onomo-Abena, ce lexique est convoqué pour désigner les réalités du terroir.[51]

Pour finir, on trouve aussi quelques expressions d'origine cubaine dans *Ekomo* dont *awawa* [« Pasa el *awawa* camino de la ciudad. (p. 17.) »] et *guagua* son équivalent [« La *guagua* había arrancado nuevamente y su ruido iba perdiéndose. », p. 27 »] qui veulent dire voiture ou taxi-brousse d'après le même Onomo-Abena : « *Awawa* est employé dans le roman comme synonyme de "guagua" pour dire "coche" (voiture, taxi-brousse) ».[52] La présence de ces cubanismes s'explique par le fait que les esclaves libérés entre 1866 et 1869, déportés dans l'Île de Fernandoo Póo, provenaient de Cuba.[53]

Antonio Quilis et Celia Casado-Fresnillo précisent de leur côté que ces esclaves ont influencé considérablement la vie économique, sociale et culturelle du pays.[54]

Ajoutons avant de refermer cette parenthèse qu'hormis les éléments énumérés, on remarque aussi des omissions et une accumulation des propositions, un usage inadéquat des pronoms personnels, etc., conséquence de la traduction littérale de la langue vernaculaire en espagnole. Sosthène Onomo-Abena relève quelques exemples dans *Ekomo* et propose ensuite des corrections.[55]

Après l'analyse de la situation spatio-temporelle d'*Ekomo,* étudions maintenant la structure interne de *Hija de la fortuna* d'Isabel Allende.

---

[50] *Ibid*., p. 44.
[51] Sosthène, ONOMO-ABENA. *Loc cit*.
[52] *Idem*.
[53] *Idem*.
[54] Antonio, QUILIS et Celia, CASADO-FRESNILLO. « Introducción », In *La lengua española en Guinea Ecuatorial*. Madrid : Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1995, pp. 11-46.
[55] [55] « Mañana a la mañana nos veremos las caras y te diré si puedo o no hacer algo por ti », p. 108. (La proposition de l'auteur (Sosthène Onomo-Abena) : Mañana por la mañana nos veremos las caras y te diré si puedo o no hacer algo por ti.) ; « Más tarde plantamos el cacao y el café y juntos fuimos día a día a cuidar de ello », p.95. (La proposition de l'auteur : Más tarde plantamos el cacao y el café y juntos fuimos día tras día a cuidar de ello.) ; « Realmente estaba en su razón », p. 72. (La proposition de l'auteur: Realmente tenía razón.) ; « No pienso decir nada de lo que vayáis a hacer, palabra », p. 56. (La proposition de l'auteur: No pienso decir nada de lo que vayáis a hacer, lo juro".) ; « Es posible que sea un pequeño esclavo en vida », p. 53. (La proposition de l'auteur: Es posible que sea un pequeño aparecido.) ; « Qué va pasar? », p. 41. (La proposition de l'auteur : Qué va a pasar) ; « Llegaba una otra noche », p. 38. (La proposition de l'auteur : Llegaba otra noche) ; « No estoy en condición de tomar ninguna decisión este asunto », p. 193. (La proposition de l'auteur: No estoy en condición de tomar ninguna decisión frente a este asunto) ; « Yo era la primera vez que veía llorar a tantos hombres a la vez. ». p. 42. (La proposition de l'auteur : Era la primera vez que veía llorar a tantos hombres a la vez, etc. *Idem*.

Hija de la fortuna

Hija de la fortuna raconte l'histoire d'une jeune Chilienne qui vit à Valparaíso (Chili) en 1849 avec ses parents. Éduquée pour être une bonne épouse par Rose Sommers et Mama Fresia, Eliza Sommers désobéit à ses parents. Elle tombe amoureuse de Joaquín Andieta qui s'en va faire fortune en Californie.

Craignant d'être abandonnée par sa famille comme la plupart des filles qui perdent la virginité avant le mariage, Eliza décide de rejoindre son amant aux États-Unis. Dans une société où tout le monde cherche de l'or, Eliza Sommers, elle va à la quête de son amant dont elle n'a pas de nouvelles depuis son départ de Valparaíso.

Après des mois de recherche pendant lesquels Eliza Sommers parcourt la Californie déguisée en jeune homme du nom d'Elías Andieta, Joaquín Andieta est introuvable. Il le restera d'ailleurs jusqu'à sa mort, assassiné par des chasseurs de primes.

Après la disparition de Joaquín Andieta, Eliza Sommers décide de s'installer durablement à San Francisco (États-Unis) par amour pour la liberté.

Isabel Allende et son œuvre littéraire

Isabel Allende est une romancière et journaliste chilienne d'origine aisée, née à Lima (Pérou), le 2 août 1942[56]. Son père, Tomás Allende, était diplomate et cousin germain de Salvador Allende, médecin et homme politique socialiste élu à la présidence du Chili en 1970.

Isabel Allende poursuit ses études au Chili et à l'étranger notamment en Belgique et au Liban[57].

Après le divorce de ses parents, Isabel Allende et sa mère Francisca Llona, s'installent chez son grand-père où vivent déjà plusieurs de ses oncles. La jeune fille se découvre une passion pour la lecture au contact de ses oncles amoureux des lettres. Les livres de Jules Verne, Emilio Salgari et bien d'autres vont bercer son enfance jusqu'en 1953, année où sa

[56] Adriana, CASTILLO BERCHENKO. « Allende, Isabel », in Jordi, BONELLS (Dir.). *Dictionnaire des littératures hispaniques : Espagne et Amérique latine*. Paris : Robert Laffont, 2009, p. 36.
[57] *Ibid.*

mère épouse Ramón Huidobro, un autre diplomate d'après les révélations de l'auteure en 1988 dans la revue *La Época* qui n'existe plus aujourd'hui :

> A los 11 años yo vivía en Bolivia. Mi madre se había casado con un diplomático, hombre de ideas avanzadas, que me puso en un colegio mixto. Tardé meses a acostumbrarme a convivir con varones, andaba siempre con las orejas rojas y me enamoraba todos los días de uno diferente[58].

Pendant l'affectation de ses parents au Liban, Isabel Allende rentre au Chili en 1958 à cause de l'instabilité politique du pays[59]. La carrière professionnelle d'Isabel Allende commence en 1960 en Belgique, où elle travaille comme traductrice[60].

De retour au pays en 1966, elle travaille à Santiago auprès de la FAO (Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture). Elle débute une carrière journalistique à la télévision par hasard selon ses propres confidences dans les colonnes du journal hebdomadaire chilien *Hoy* :

> […] revela que su trabajo de periodista que inició en 1967 en la revista *Paula*, es el resultado no de una preparación sistemática, sino producto del azar mientras trabajaba en las oficinas de la FAO en Santiago, cuando debió salir al aire en un programa televisivo en forma inesperada[61].

Les chroniques et reportages de la jeune journaliste reçoivent un franc succès. Pourtant, Isabel Allende va interrompre sa carrière journalistique au Chili suite au coup d'état militaire du général Augusto Pinochet le 11 septembre 1973. Elle part en exil au Venezuela avec Miguel Frías, son époux ainsi que leurs deux enfants, Paula et Nicolás.

---

[58] MORALES PIÑA, Eddie et CÁCERES MILNES, Andrés. *Diccionario (personal) de la literatura chilena. Tomo Época contemporánea*. Valparaiso : Éditions Facultad de Humanidades de l'Université de Playa Ancha (Chili), 2008, p. 15. Traduction personnelle : « À onze ans, je vivais en Bolivie. Ma mère avait épousé un diplomate, un homme aux idées modernes, qui m'inscrit dans un collège mixte. Je mis des mois à m'habituer à vivre avec des garçons, je marchais toujours avec mes sens en alerte et je tombais amoureuse d'un différent tous les jours ».

[59] « Regresó a Chile en 1958 desde El Líbano enviada por el "el tío Ramón", ya que ese país estaba al borde de la guerra civil. », *Ibid*.

[60] Adriana, CASTILLO BERCHENKO. *Op. cit.*, p. 36.

[61] Eddie, MORALES PIÑA et Andrés, CÁCERES MILNES. *Op. cit.*, p. 16. Traduction personnelle : « […] elle révèle que son travail de journaliste qu'elle commença en 1967 dans la revue *Paula*, est le résultat non d'une préparation systématique, mais le produit du hasard pendant qu'elle travaillait dans les bureaux de la FAO à Santiago, quand elle dut produire une émission télévisée de manière inespérée ».

Bien qu'elle continue d'exercer sa profession de journaliste à Caracas[62], Isabel Allende s'intéresse aussi beaucoup à la littérature. Son premier roman *La casa de los espíritus*, marque l'aboutissement de cet intérêt ainsi que le début d'une carrière d'écrivaine enrichissante :

> Ha contado [Isabel Allende] que de vez en cuando se encerraba y escribía cuentos, ideas para cuentos, ideas para novelas que cristalizarán en 1982 cuando publique "La casa de los espíritus". A partir de esa fecha, y con el éxito inmediato que alcanza Isabel Allende se dedica plenamente a la literatura[63].

Ce roman paraît à Barcelone en 1982, après de nombreux refus de la part des maisons d'édition chiliennes et sud-américaines.

Axé sur l'évocation des souvenirs de l'enfance d'Isabel Allende passée dans la maison de son grand-père avec ses oncles, *La casa de los espíritus* narre les péripéties de la saga familiale des Trueba durant plusieurs générations. Le roman est apprécié aussi bien par la critique[64] que par les lecteurs. Il est plusieurs fois réédité avant d'être adapté au cinéma par le réalisateur danois Billie August en 1993[65].

Le deuxième roman, *De amor y de sombra* (1984), connaît autant de succès que le précédent.

Outre les romans déjà évoqués, Isabel Allende publie d'autres textes[66] dont *Hija de la fortuna* (1998) que nous présenterons plus tard.

---

[62] À Caracas, elle travaille dans le journal *El Nacional de Caracas*. *Ibid*.

[63] *Ibid*. Traduction personnelle : « [Isabel Allende] a confié que de temps en temps elle s'enfermait et écrivait des contes, des idées pour des contes, pour des romans qui aboutiront en 1982 lorsqu'elle publie *La casa de los espíritus* (La maison aux esprits). A partir de cette date, et avec le succès soudain qui s'en suit, Isabel Allende se consacre entièrement à la littérature ».

[64] Dès la publication de son roman, le texte fut pris à partie par la critique qui le considère comme une simple copie d'un autre roman très connu : *Cien años de soledad* de l'écrivain et prix Nobel de littérature, le Colombien Gabriel García Márquez. Plusieurs auteurs ont pris position aussi bien pour accabler Isabel Allende ainsi que son roman que pour prendre leur défense. L'un des défenseurs de l'auteure chilienne est le critique Marcelo Coddou. Pour plus amples informations sur la question, voir : Coddou Marcelo (1988). « Para leer a Isabel Allende ». Concepción : Ediciones Lar. *Ibid*. p. 17.

[65] *Ibid*., pp. 16-17.

[66] *Eva Luna* (1987) ; *El plan infinito* (1991) ; Paula (1994) ; *Afrodita* (1997) ; *Hija de la fortuna* (1999) ; *Retrato en sepia* (2000) ; *La ciudad de las bestias* (2002) ; Mi país inventado (2003) ; *El reino del dragón de oro* (2003) ; *Zorro* (2005) ; *Inés del alma mía* (2006) ; *La suma de los días* (2007) ; *La isla bajo el mar* (2010). La liste n'est pas exhaustive. Aussi faut-il rappeler que l'auteure a écrit des contes ainsi que des pièces de théâtre. La plupart des contes ont été publiés dans les revues *Paula* et *Mampato* tandis que son œuvre théâtrale la plus accomplie est « El embajador », une pièce destinée à la compagnie théâtrale de Tomás Vidiella en 1973. Pour plus amples informations sur la production littéraire d'Isabel Allende voir : Books of the world home. « Isabel

Dans la plupart de ses romans, le « Réalisme magique » est prédominant. Le ‘‘Réalisme magique’’ ou ‘‘Réel merveilleux’’ entendu comme la capacité du romancier à « créer des mondes » dont la vraisemblance ne dépend pas d'une soumission au réel en termes dénotatifs classiques : vrai/faux. Il s'agit plutôt d'une complémentarité entre le réel et la fiction, le quotidien et le merveilleux, qui au lieu de s'opposer ou de se nier, s'épaulent mutuellement dans le cadre d'une temporalité cyclique, qui de ce fait même annule le temps.[67] Bien que le style de l'auteure soit particulièrement apprécié des lecteurs, la critique ne semble pas séduite par celui-ci :

> Narratrice douée, Isabel Allende mêle humour, ironie, tendresse et un sens aigu de la compassion, à l'intérieur d'une écriture toujours claire, juste et fluide. Ce que les lecteurs aiment chez elle- et que la critique n'a pas toujours voulu voir- est cette manière si intègre et authentique qu'elle a de raconter le quotidien, qui suscite, avec succès, solidarité et adhésion[68].

Mais ce n'est pas la seule critique qui est faite à l'auteure chilienne. Certains critiques littéraires comme José Manuel Frau lui reprochent aussi un usage du « Réalisme merveilleux » disproportionné, à des fins commerciales[69].

En définitive, nous avons vu que María Nsue Angüe et Isabel Allende sont des écrivaines majeures à en juger seulement par l'intérêt que la critique accorde à leur œuvre littéraire. Parlons maintenant de leurs romans respectifs *Ekomo* et *Hija de la fortuna* qui nous semblent proches l'un de l'autre.

Dans cette sous-partie, il sera question d'abord, de la présentation de l'intrigue du roman et ensuite de la situation spatio-temporelle.

Allende. Biografía y libros en español », [en ligne], [consultation du 14 janvier 2010]. Disponible sur : http://www.booksfactory.com/writers/allende_es.htm et l'ouvrage déjà cité de Eddie, MORALES PIÑA et Andrés, CÁCERES MILNES. pp. 16-17.

[67] Pour plus amples information sur ce thème voir, José Manuel, FRAU. « Le Réalisme magique », in Jordi, BONELLS (Dir.). *Dictionnaire des littératures hispaniques : Espagne et Amérique latine*. Paris : Robert Laffont, 2009, pp. 1158-1160.

[68] Adriana, CASTILLO BERCHENKO. *Op. cit*., p. 36.

[69] José Manuel, FRAU. *Op. cit*., p. 1160.

Étude détaillée du roman, *Hija de la fortuna*

Hija de la fortuna est un roman d'environ cinq cents pages divisées en trois parties. Il conte le récit d'Eliza, jeune Chilienne aux origines incertaines qui voyage dans des conditions difficiles pour retrouver son amant, Joaquín Andieta, parti à la conquête de l'or en Californie. Pendant la pénible traversée de l'Océan Atlantique, Eliza alors enceinte, avorte.

Afin de ne pas éveiller les soupçons sur sa condition, Eliza se déguise à son arrivée à San Francisco.

Au bout de plusieurs mois de vaine quête, la jeune femme commence à douter de cet amour fuyant. Lorsqu'elle apprend la mort de son amant, abattu par des chasseurs de prime, Eliza s'effondre. Tao Chi'en, l'un des nombreux aventuriers déçus de cette époque de la fièvre de l'or, la prend alors sous sa protection.

La situation spatio-temporelle

On peut diviser les vingt-et-un chapitres du roman en trois groupes. Chacun des groupes représente une ou plusieurs localités.

Les chapitres « Miss Rose » et « Los Ingleses » représentent le premier groupe. Ces chapitres racontent la vie de la famille Sommers dans la ville de Londres au Royaume-Uni longtemps avant leur arrivée à Valparaíso au Chili.

À la différence du groupe précédent, les thèmes du deuxième ensemble sont plus nombreux. Il s'agit des chapitres : « Valparaíso », « Mala reputación », « Los pretendientes », « El amor », « La noticia », « La despedida », « El Cuarto Hijo », « Argonautas », « El secreto », « El Dorado », « Negocios », « Palomas mancilladas », « Desilusiones », « Joaquín », « Una pareja inusitada » et « Sing song girls ». Ils peuvent être regroupés en trois pôles : Valparaíso (Chili), Hong-Kong (Chine) et enfin, San Francisco et New York (États-Unis).

L'intense activité commerciale maritime paraît lier ces trois villes qui ont connu la même croissance démographique et économique. Nous y reviendrons plus loin.

Et enfin, le troisième groupe, le reste des chapitres évoque quelques souvenirs douloureux de Tao Chi'en dans la Chine communiste sous l'occupation britannique. Dans le roman, les villes les plus importantes sont Valparaíso, Hong-Kong et San Francisco.

Pour faciliter l'analyse temporelle, on peut diviser le texte en trois périodes. Nous pouvons reprendre la chronologie proposée par l'éditeur. La première période : « 1843-1848 », la deuxième « 1848-1849 » et enfin la troisième « 1850-1853 ».

Si les trois parties semblent chronologiquement bien délimitées, en revanche, les événements narrés paraissent se situer en dehors de la période temporelle indiquée. Tel est le cas du récit des événements dans la première partie : « 1843-1848 ».

En effet, entre 1843 et 1848, l'auteure raconte la naissance et l'adolescence d'Eliza Sommers à Valparaíso dans la maison de ses parents. Or Eliza serait née le 15 mars 1832 comme le souligne le narrateur : « Al menos todos coincidían en que la niña entró en sus vidas el 15 de marzo de 1832, año y medio después de la llegada de los Sommers a Chile, y por esa razón designaron la fecha como la de su cumpleaños ».[70] Ce qui signifie que les événements décrits ne correspondent pas à la chronologie. Le narrateur a utilisé le « flash back » ou l'analepse.[71]

En-dehors de ces moments où le temps du récit paraît interrompu pour rappeler un détail ou un événement passé de l'histoire narrée, les deuxième et troisième parties présentent d'autres types d'anachronies.[72]

Entre le dernier chapitre de la première partie, « El amor » qui relate les ébats amoureux d'Eliza et de Joaquín Andieta et « La noticia », le premier chapitre de la deuxième

[70] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 13. Traduction : « Tout le monde était au moins d'accord pour dire que la fillette avait fait son entrée dans leur existence le 15 mars 1832, un an et demi après l'arrivée des Sommers au Chili, et c'était pour cela que l'on avait fixé son anniversaire à cette date ». Isabel, ALLENDE. *Fille du destin*. Paris : Éd. Grasset et Fasquelle, Traduit de l'Espagnol (Chili) par Claude de Frayssinet, 2000, 445 p. Les traductions du texte original que nous inclurons à la suite de notre travail, seront du même éditeur et du même traducteur.

[71] Selon Gérard Genette, on désigne par prolepse « toute manœuvre narrative consistant à raconter ou évoquer d'avance un événement ultérieur, et par analepse toute évocation après coup d'un événement antérieur au point de l'histoire où l'on se trouve… » (p. 82). Et, nous pouvons qualifier d'externe « cette analepse dont toute l'amplitude reste extérieure à celle du premier récit. » (p. 90) Le critique français souligne par ailleurs que « Les analepses externes, du seul fait qu'elles sont externes, ne risquent à aucun moment d'interférer avec le récit premier, qu'elles ont seulement pour fonction de compléter en éclairant le lecteur sur tel ou tel « antécédent » […] Il n'en va pas de même des analepses internes, dont le champ temporel est compris dans celui du récit premier, et qui présentent un risque évident de redondance ou de collision. » (p. 91) Gérard, GENETTE. *Figures III*. Paris : Seuil, 1972, pp. 82-91.

[72] « […] perturbations de l'ordre d'apparition des événements. » Soulignons au passage que l'anachronie par anticipation est également appelée prolepse ou cataphore tandis que l'anachronie par rétrospection s'appelle aussi analepse ou anaphore, ou encore « flash-back », terme emprunté au cinéma. *Ibid*., p. 83.

partie qui annonce la découverte de l'or en Californie, il se produit une ellipse[73] de quatre mois, de mai à septembre 1848.

« La despedida » s'étend sur une journée, « el 18 de febrero de 1849 » date du départ d'Eliza Sommers à San Francisco. Cette journée paraît traduire aussi bien la vitesse de propagation de la nouvelle que le départ précipité des aventuriers à San Francisco.

Les troisième et quatrième chapitres de la deuxième partie respectivement « El Cuarto Hijo » et « Tao Chi'en » décrivent l'Asiatique Tao Chi'en. Pourtant, dès le début du récit, le lecteur sait que la narration est un dialogue antérieur, entre Tao Chi'en et Eliza Sommers.

On peut lire dès la première page du roman : « Solía decirle a su fiel amigo, el sabio Tao Chi'en »[74], ou cette autre phrase quelques pages plus loin : « […] solía decirle a Tao Chi'en durante los muchos años de su espléndida amistad, pero él no estaba de acuerdo ».[75] Les deux chapitres « El Cuarto Hijo » et « Tao Chi'en » sont d'autres flash back.

Le dernier chapitre de cette partie, « El secreto » raconte la difficulté éprouvée par Eliza et sa complice Mama Fresia à garder le secret de sa grossesse. Ce qui va précipiter la fugue de la jeune fille du domicile parental après seulement trois semaines de grossesse pour aller rejoindre son amant Joaquín Andieta en Californie. Ce chapitre paraît exempté d'analepses.

Enfin, la troisième partie du roman se caractérise par des chapitres construits sur des périodes longues et courtes.

Avant de clore ce chapitre, disons un mot sur le rythme qui découle de ces arrêts et accélérations du temps dans le roman.

Si le rythme est moyen dans l'ensemble du texte, il est plus rapide dans la première partie que dans les deux autres. Entre 1843 et 1848, les événements se suivent et s'enchaînent rapidement. « Valparaíso » qui ouvre cette narration est moins un chapitre qu'un sommaire dans lequel le narrateur ne décrit aucun personnage. Il se contente juste d'énumérer les acteurs

[73] « L'ellipse est le degré ultime de l'accélération puisque des années peuvent être condensées dans une absence de narration, souvent signalée a posteriori, en peu de mots … », Yves, REUTER. *Introduction à l'analyse du roman*. Paris : Armand Colin, Deuxième édition, 2005, p. 81.
[74] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 11. Traduction : « Elle avait coutume de dire à son fidèle ami, le sage Tao Chi'en ».
[75] *Ibid*., p. 13. Traduction : « Elle avait pris l'habitude de répéter à Tao Chi'en au cours des longues années de leur splendide amitié, mais lui n'était pas d'accord ».

de l'histoire comme Tao Chi'en et d'évoquer les thèmes tels que les voyages maritimes ou l'importance de l'or sans les commenter.

Malgré, d'une part, l'ellipse de dix heures au minimum observée dans « El viaje » et, la brièveté de « La despedida » qui ne dure qu'un jour d'autre part, la deuxième partie de *Hija de la fortuna* est celle dont le rythme est le plus lent. Elle présente deux anachronies rétrospectives importantes aux chapitres trois et quatre dont nous avons déjà parlés. C'est dans ces deux chapitres que le narrateur présente Tao Chi'en et décrit les péripéties de sa rencontre avec Eliza Sommers. Le temps est arrêté au moins pendant vingt-six ans (26 ans), âge de Tao Chi'en lorsqu'il rencontre Eliza.

Précisons que la présentation tardive de Tao Chi'en qui aurait dû avoir lieu plus tôt et qui semble surcharger la deuxième partie est calculée. Dans la narratologie, c'est l'entrée *in media res* ou « [l'] entrée en fanfare » pour parler en de termes plus simples.[76]

Ce n'est donc pas un hasard si la première partie du roman compte 122 pages contre 160 et 143 pour la deuxième et la troisième partie. En définitive, les différentes anachronies observées permettent de conclure que l'accélération a lieu dans la première partie du roman.

[76] D'après Gérard Genette, le début *in media res* est une technique narratologique qui permet d'introduire le personnage dans le roman à son début quitte à revenir plus tard en arrière pour le présenter. Elle deviendra l'un des *topoï* formels du genre épique jusqu'en plein XIXe siècle : « Témoin a contrario cette appréciation de Huet sur les *Babyloniques* de Jamblique : « L'ordonnance de son dessein manque d'art. Il a suivi grossièrement l'ordre du temps, et n'a pas jeté d'abord le lecteur dans le milieu du sujet suivant l'exemple d'Homère » (*Traité de l'origine des romans*, 1670, p. 157). Cité par Gérard, GENETTE. *Op. cit.*, p. 79.

Problématisation

Dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna*, la libération des femmes est essentielle. Cependant, pour parvenir à cette libération, les personnages féminins de ces romans empruntent des voies différentes.

Dans *Ekomo*, la libération de Nnanga Abaha et des femmes en général est problématique. Il s'agit là d'une complexité qui vient de la lutte que se livrent mutuellement tradition africaine et culture occidentale. Chacune d'elle étant dominante, la femme peine à trouver une place au milieu de cette lutte. Ce qui n'est pas le cas de son époux et des hommes en général. Toutefois, Nnanga Abaha, l'héroïne du roman de María Nsue Angüe parvient à se libérer des normes qui l'oppriment après la mort de son époux, en brisant le tabou de la tradition qui interdit à une femme de toucher le cadavre de son mari.

La condamnation de Nnanga Abaha par la communauté après son acte, met en évidence deux idées contestables. La première est que le genre est une catégorie immuable, stable. Selon Judith Butler que nous suivons, cette idée est fausse. En effet, affirmer que le genre est stable relève de la fiction.

La seconde idée qui est toute aussi fausse que la précédente est que Nnanga Abaha est une révolutionnaire. Étant donné que sa libération résulte d'un fait du hasard, une telle affirmation n'est pas acceptable.

Dans *Hija de la fortuna*, en revanche, le genre est fluctuant. Le changement d'apparence fréquent d'Eliza Sommers qui lui permet aussi bien d'échapper aux actes de xénophobie, au racisme et de trouver du travail dans un milieu d'homme, en un mot d'échapper aux normes de son genre, en est la preuve.

Dans cette thèse où la question de la représentation est essentielle, on peut se demander des deux approches, quelle est celle qui décrit le mieux les femmes.

Si dans *Ekomo*, la lutte entre la tradition guinéo-équatorienne et la culture occidentale peut sortir les femmes de la torpeur et de la domination, dans *Hija de la fortuna*, il en va autrement. En effet, la soif de liberté qui conduit les personnages féminins à s'éloigner de leurs proches, à partir en aventure à l'étranger pour vivre parfois dans des milieux qui leurs

sont hostiles, les contraint à s'affirmer et à s'adapter. Le changement d'apparence ou le ''voyage entre les genres'', est l'une des stratégies de survie pour la plupart de ces personnages féminins.

Dans *Ekomo*, la libération semble un acte spontané tandis que dans *Hija de la fortuna*, elle est le résultat d'une démarche construite.

En dépit des changements d'apparence d'Eliza Sommers dans *Hija de la fortuna*, elle ne devient pas cependant un homme. En effet, dans le texte, Eliza Sommers s'identifie d'abord au sexe féminin. Ensuite, lorsqu'elle se déguise en petit chinois puis en Elías Andieta, elle a l'apparence d'un homme. En d'autres termes, Eliza Sommers ressemble à un homme lorsqu'elle change de nom, d'habits, sa manière de parler, de se comporter ou d'agir. Matilda Wahnström ajoute à ces éléments d'identification du genre d'Eliza Sommers, les personnes qui la regardent, ''le grand public'' pour parler comme Judith Butler. Elle affirme que : « Las personas con las cuales Eliza interactúa también son una parte de su identificación. Los demás la ven a ella como hombre, y ellos entonces determinan su género ».[77]

En d'autres termes, le changement d'apparence est réussi si l'entourage ou le grand public ne se rend pas compte de la différence entre les genres c'est-à-dire Eliza Sommers et le petit Chinois ou Elías Andieta ou encore ce qu'on peut appeler la copie en suivant Judith Butler.[78] Les transformations d'Eliza Sommers seront provisoires puisqu'en dépit des changements d'apparence, elle se considère toujours comme une femme. Le déguisement reste dans le texte d'Isabel Allende le moyen par lequel les femmes peuvent connaître une certaine ascension sociale.

Méthode

Afin de comprendre comment les personnages masculins et féminins des romans que nous étudions interagissent dans la société, il importe d'analyser les notions théoriques de sexe, genre, performativité, etc., qui sont incontournables dans ce travail. Par ailleurs, en dépit du fait qu'*Ekomo* et *Hija de la fortuna* sont deux romans hispaniques, ils présentent cependant

[77] Matilda, WAHNSTRÖM. « El género disputado : Un estudio de género en la novela de *Hija de la fortuna* ». Mémoire dirigé par Alejandro Urrutia, Université de Göteborg, Premier semestre 2011, p. 5. [En ligne], [Réf du 30 mars 2012]. Disponible sur : http://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/26152/1/gupea_2077_26152_1.pdf Traduction personnelle: « Les personnes avec lesquelles Eliza échange sont aussi une partie de son identification. Les autres la voient elle comme un homme, et ils déterminent son genre ».

[78] Judith, BUTLER. *Op. cit.*, p. 265.

quelques différences culturelles. Ce qui va nous permettre non seulement de nous intéresser à l'histoire mais aussi à la sociologie tant de la Guinée Équatoriale que du Chili.

S'agissant des notions théoriques, il convient de souligner que le sexe et le genre sont à notre sens les plus importantes. Bien que les deux notions soient intimement liées, il y a une nuance.

En effet, le sexe est biologique tandis que le genre est un sexe social construit par la culture. En un mot, le genre prend en compte les attributs, les gestes et les actes qu'on adopte selon qu'on est considéré comme un homme ou une femme.[79]

Éric Fassin précise à ce sujet que « le genre est bien une sorte de faire, une activité incessante qu'on accomplit en partie à son insu et non de son plein gré, pour autant, cela ne fonctionne pas de manière automatique ou mécanique ».[80]

Le passage d'Éric Fassin met en évidence deux idées essentielles. La première est que le sujet ne choisit pas de son plein gré de devenir un homme ou une femme. Et la seconde est qu'en dépit des normes contraignantes du genre, il est possible que le sujet ne devienne pas un homme ou une femme.

Le fait que le genre soit performatif, va jouer un rôle essentiel dans ce qu'on peut appeler ''le devenir masculin ou féminin du sujet''.

La performativité est un concept élaboré par le philosophe anglais, John Langshaw Austin en étudiant les actes de langage. Dans son ouvrage, *Quand dire, c'est faire* (1962), il décrit ces actes de langage. Selon lui, l'énoncé performatif est composé de deux types d'actes de discours qui sont les ''actes de discours illocutoires'' et les ''actes de discours perlocutoires''.[81]

« Les actes de discours illocutoires sont ceux qui en disant quelque chose le font, [tandis que] les actes perlocutoires sont des actes qui produisent certains effets [,] un certain effet suit le fait de dire quelque chose. L'acte de discours illocutoire est lui-même la chose

[79] Éric Fassin. « Préface : Trouble-genre », in Judith, BUTLER. *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris : La Découverte, Préface de Éric Fassin, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Cynthia Kraus, 2005, pp. 5-20.
[80] *Ibid*., p. 15.
[81] J. L. Austin cité par Judith, BUTLER. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris : Éd. Amsterdam, traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann, 2004, p. 23.

qu'il effectue ; l'acte perlocutoire entraîne certains effets qui ne se confondent pas avec l'acte de discours lui-même ».[82]

Judith Butler emprunte le terme de ‘‘performativité’’ à Austin pour en faire une notion essentielle des questions sur le genre. Selon elle, le genre est performatif. Elle s'appuie sur un exemple pour en faire la démonstration. Selon Judith Butler, la déclaration du médecin à la naissance du bébé : « tu es une fille » ou « c'est une fille », est typique d'une énonciation performative du genre.

D'après Judith Butler, cette annonce ne renseigne pas seulement sur le sexe de l'enfant, elle entraîne aussi, immédiatement, des transformations tant des parents que de l'enfant. En effet, si les parents jusque là mari et femme ou le couple, deviennent des parents, en d'autres termes, père et mère, Butler affirme que dès l'instant où la phrase est prononcée, une activation des normes qui font que l'enfant sera traité comme une ‘‘fille’’ et plus tard agira comme une ‘‘femme’’, se met en place :

> L'exemple de la déclaration du médecin à la naissance ainsi convoquée : le « tu es une fille », ouvre une longue chaîne d'interpellations et d'injonctions par lesquelles l'individu devient fille, soumet ce dernier à la loi du sexe biologique, d'une part, et initie, d'autre part, un attachement à cet assujettissement, car l'accès du sujet à lui-même se fait dans la nécessité (socialement construite et maintenue) d'avoir à incarner une identité fondée sur le sexe : l'identité de genre.[83]

Comme on peut le constater, dans ce travail nous nous appuyons beaucoup sur les vues de Judith Butler, cependant, nous ne suivons pas à la lettre sa théorie. En effet, si nous partageons l'idée selon laquelle le genre est une construction culturelle parce qu'elle nous permet de mettre en lumière l'éducation des personnages des romans et d'expliquer certains de leurs comportements, en revanche, *Ekomo* et *Hija de la fortuna* ne faisant pas référence aux questions des minorités sexuelles connues sous la dénomination de ‘‘théorie queer’’[84] dont Judith Butler est considérée comme l'égérie, seront absentes dans ce travail.

---

[82] *Idem*.

[83] Judith Butler citée par Lucie, TANGY. « Le sens du consentement dans l'œuvre de Judith Butler », in *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 14 | 2008, mis en ligne le 16 avril 2008, [Réf. du 24 janvier 2012], p. 3. Disponible sur : http://traces.revues.org/398

[84] « Le terme ‘‘queer’’, qui signifie ‘‘étrange’’, a longtemps été utilisé pour désigner de façon péjorative les homosexuels (mais, à en croire George Chaucey, nombre d'homosexuels, jusque dans les années quarante, l'utilisaient eux-mêmes pour se désigner). À la fin des années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt-dix, il est repris comme emblème par le mouvement *queer*, mouvement à la fois théorique et militant. Le terme queer définit une (post)identité distincte des catégories ‘‘gay’’ et ‘‘lesbiennes’’, jugées trop statiques, tout en les

Hormis les notions essentielles sur le genre incontournables pour la compréhension des romans, nous analysons en outre les sociétés fang et chilienne dans lesquelles les personnages évoluent. Comme on le sait, *Ekomo* décrit la situation difficile de la femme fang à l'avènement des Européens et de l'évangélisation. De son côté, Isabel Allende analyse dans *Hija de la fortuna* la condition de la femme chilienne de 1843 à 1853.

Bien que les deux textes présentent des différences sur le plan culturel, ils s'inscrivent dans des périodes historiques communes. En effet, aussi bien l'histoire d'Ekomo et de son épouse Nnanga Abaha, s'inscrit au lendemain des Indépendances de bon nombre de pays africains dont la Guinée Équatoriale, que celle de *Hija de la fortuna* se situe dans la période postcoloniale.

Cependant, si *Ekomo* offre peu de références temporelles, tel n'est pas le cas de *Hija de la fortuna*. Le texte d'Isabel Allende offre une chronologie de quelques événements importants du XIXe siècle au Chili.

Afin d'exploiter ces éléments aussi bien dans *Ekomo* que dans *Hija de la fortuna*, nous allons nous appuyer tant sur l'histoire que sur la sociologie. Si l'histoire va nous servir pour expliquer certaines dates et événements importants de cette période postcoloniale tels que l'essor du port de Valparaíso ainsi que la découverte de l'or en Californie, la sociologie quant à elle, va nous aider à faire le lien entre les personnages des textes de fiction et les peuples chiliens et guinéo-équatorien.

État de la question

Au cours de notre recherche, nous n'avons pas rencontré de travaux qui traitent de la question des représentations de la femme ni dans *Ekomo*, ni dans *Hija de la fortuna*. De même, nous n'avons trouvé aucune étude qui aborde la question du genre dans les romans que nous nous proposons d'analyser. Cependant, en dépit de cette difficulté, nous avons pu exploiter quelques textes qui parlent de l'un ou l'autre roman.

englobant. Le queer s'oppose au ''normal'', et non simplement à l'hétérosexualité. Le terme vise à rompre, ou du moins à perturber, les dichotomies comme celle qui oppose hétérosexualité et homosexualité. L'''identité'' queer n'a donc pas de limites fermes et définies, et se caractérise au contraire par sa fluidité, ce qui en fait une sorte de défi à l'identité. Ce terme est, pour ainsi dire, intraduisible ; le traduire par ''pédé'', comme on le fait parfois, ne se justifie guère que s'il est utilisé dans son sens premier ». Judith, BUTLER. *Le pouvoir…, Op. cit.*, p. 282.

En ce qui concerne *Ekomo*, la thèse de Jorge Salvo, *La formación de identidad en la novela hispano africana : 1950-1990*[85], nous a servi de point de départ.

Dans son travail, Jorge Salvo analyse plusieurs romans d'auteurs guinéo-équatoriens publiés entre 1950 et 1990 dont *Ekomo* de María Nsue Angüe. Dans son étude, il aborde la question du colonialisme espagnol et de son impact dans la littérature guinéo-équatorienne. Selon lui, l'identité de Guinée Équatoriale s'est construite en reniant l'hispanité, en s'identifiant aux valeurs de la culture africaine et en luttant contre le colonialisme.

Sosthène Onomo Abena conteste cette analyse. Dans son étude, « Les écrivains équato-guinéens et la langue espagnole. Construction d'une identité afro-hispanique », il pense qu'en dépit de l'intrusion des langues locales notamment le Fang, le Ndowé, le bubi, etc. dans la langue espagnole, qui l'alourdissent sur le plan de la syntaxe et, en dépit également d'un contexte politique et historique souvent tendu avec l'Espagne, la puissance coloniale, la Guinée Équatoriale revendique une double identité, africaine et hispanique.[86]

Les travaux de Dieudonné Mendogo Minsongui et de Dorothy Odartey-Wellington abandonnent ces thématiques pour prendre en compte les rapports entre hommes et femmes dans *Ekomo*.

Dans son étude, « Mujer y creación literaria en Guinea Equatorial », Mendogo Minsongui montre que lorsqu'une femme et son époux sont confrontés à l'adultère ainsi qu'au divorce, l'épouse est lésée. Un constat partagé aussi par Dorothy Odartey Wellington dans son étude, « Entre la espada y la pared : la voz de la mediadora en *Ekomo*, una novela afrohispana ».[87] Cependant, à la différence de Dieudonné Mendogo Minsongui, Dorothy Odartey-Wellington situe les raisons de cette marginalisation des femmes.

Selon elle, les femmes seraient marginalisées parce qu'aussi bien la culture traditionnelle que la culture moderne, occidentale, seraient dominantes. C'est ce fait qui explique l'échec de Nnanga Abaha, la narratrice du roman, qui agit en tant que médiatrice entre les deux cultures dans *Ekomo* de María Nsue Angüe.

---

[85] J., SALVO. *La formación de identidad en la novela hispano-africana : 1950-1990* [thèse en ligne]. Thèse, Collège of Arts and Sciences, Florida State University, 2003 [référence du 14 novembre 2008]. Disponible sur http://descargas.cervantesvirtual.com/Servlet/SirveObras/56818402102381663554679/013525.pdf

[86] Sosthène, ONOMO ABENA. « Les écrivains équato-guinéens et la langue espagnole. Construction d'une identité afro-hispanique », In: *TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften.* [En ligne] 2002, n°11, [réf. du 13 février 2009]. Disponible sur : http://www.inst.at/trans/11Nr/onomo11.htm.

[87] Dorothy, ODARTEY-WELLINGTON. « Entre la espada y la pared : la voz de la mediadora en *Ekomo*, una novela afrohispana », in *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 2007 Fall ; 32 (1) : pp 165-176.

Étant donné qu'*Ekomo* traite de la condition de la femme Fang[88], nous avons consulté la thèse de sociologie de Rose Ntsame Nguéma, *La condition de la femme au Gabon. Essai sur l'évolution de la condition de la femme Fang*, pour compléter notre travail.[89]

Pour ce qui est de l'œuvre d'Isabel Allende, trois travaux essentiels nous ont permis d'approfondir notre étude de *Hija de la fortuna*. Il s'agit de : *Isabel Allende. Hija de la fortuna, rediagramación fronteriza del saber histórico* de Marcelo Coddou[90], "*Valparaíso en el XIX" a través de Hija de la fortuna de Isabel Allende* d'Annie Folio[91] et « El género disputado : Un estudio de género en la novela de *Hija de la fortuna* » de Matilda Wahnström.[92]

D'abord, dans *Isabel Allende. Hija de la fortuna, rediagramación fronteriza del saber histórico*, Marcelo Coddou définit le roman. Selon lui, le texte d'Isabel Allende répond aux exigences du roman historique élaborées par Walter Scott puisque :

> […] acerca al lector a los personajes y hechos de la historia, contándole intimidades que los historiadores callaron. […] El novelista más libre y más imaginativo, pinta con su paleta frescos de un pasado histórico, que los cronistas veraces no supieron o no pudieron lograr. El lector, ingenuo voyeur, penetra en [la intimidad de los personajes], gracias a la fantasía de los novelistas que, a su vez, no olvidan espejear algo del presente en ese cuadro del pasado.[93]

[88] Les Fang, l'une des ethnies avec les bubi, les benga, etc., qui peuplent la Guinée Équatoriale, le Cameroun ainsi que le Gabon, notre pays, représente une même entité linguistique, politique, sociologique, etc. Pour plus amples informations voir Jean-Marie, AUBAME. *Les Beti du Gabon et d'ailleurs Tome I : Sites, parcours et structures*. Paris : L'Harmattan, 2002, 273 p. Et toujours du même auteur, *Les Beti du Gabon et d'ailleurs Tome II : Croyances, us et coutumes*. Paris : L'Harmattan, 2002, 292 p. Ou Pierre, ALEXANDRE et Jacques, BINET. *Le groupe dit Pahouin (Fang, Boulou, Beti)*. Paris : L'Harmattan, 2005, 152 p.

[89] Rose, NTSAME NGUEMA. *La condition de la femme au Gabon. Essai sur l'évolution de la condition de la femme fang*. Sous la direction de M. le Professeur François CHAZEL, Thèse de doctorat de 3e cycle de Sociologie, U.E.R des Sciences Sociales et Psychologiques, Université de Bordeaux II, 1981, 455 p.

[90] Marcelo, CODDOU. *Isabel Allende. Hija de la fortuna, rediagramación fronteriza del saber histórico*. Valparaíso : Éditions Puntángeles, Universidad de Playa Ancha, 2001, 151 p.

[91] Annie, FOLIO. "*Valparaíso en el XIX" a través de Hija de la fortuna de Isabel Allende*. Sous la direction de M. le Professeur Jean-Pierre TARDIEU, Mémoire, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d'Études Hispaniques, Université de la Réunion, 2003, 97 p.

[92] Matilda, WAHNSTRÖM. « El género disputado : Un estudio de género en la novela de *Hija de la fortuna* ». Mémoire dirigé par Alejandro Urrutia, Université de Göteborg, Premier semestre 2011, 25 p. [En ligne], [Réf du 30 mars 2012]. Disponible sur : http://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/26152/1/gupea_2077_26152_1.pdf

[93] Carlos, GARCÍA GUAL. « Un viaje literario hacia el pasado », *El País*, 11 mars 1995, pp. 2-3, cité par Marcelo, CODDOU. *Op. cit.*, p. 15. Traduction personelle: « […] il rapproche le lecteur des personnages et des faits historiques en lui racontant des histoires intimes que les historiens ont passé sous silence […] le romancier plus libre et plus imaginatif, peint avec sa petite pelle (pinceau), des fresques d'un passé historique, que les chroniqueurs véridiques n'ont pas su ou n'ont pas pu réussir. Le lecteur, ingénu voyeur, pénètre dans l'intimité des personnages], grâce à l'imagination des romanciers, qui, à leur tour, n'oublient pas de réfléter quelque chose du présent dans ce tableau du passé ».

De son côté, Annie Folio va s'atteler à la description de la ville de Valparaíso en s'appuyant aussi bien sur des textes d'Histoire que de Sociologie entre 1843 et 1853. Ce travail ne réserve qu'une place marginale aux questions des rapports entre hommes et femmes qui nous intéressent.

Pour finir, seul le travail de Matilda Wahnström, prend en compte la question du genre dans le roman d'Isabel Allende. Dans son étude, elle analyse le travestissement dans *Hija de la fortuna*. Selon elle, ce sont les différences socioculturelles entre les personnages masculins et féminins qui justifient l'existence de cette pratique dans le roman :

> Las diferencias entre los hombres y las mujeres eran tremendas, y eso es una de las explicaciones de por qué Eliza se disfraza de hombre. Porque si hombres y mujeres se hubieran vestido del mismo modo y si hubieran actuado igual y si tuvieran los mismos derechos, el disfraz no habría sido necesario.[94]

Comme on peut le constater, ni les travaux sur *Ekomo*, ni ceux sur *Hija de la fortuna* ne s'intéressent à proprement parler aux questions sur le genre. Notre travail consistera donc à étudier cette thématique tout en faisant ressortir les aspects sociologique et culturel des sociétés décrites dans les romans. Pour ce faire, nous allons diviser ce travail en deux parties.

La première partie de cette thèse, « REPRÉSENTATION DE LA FEMME DANS LES SOCIÉTÉS GUINÉO-ÉQUATORIENNE ET CHILIENNE DANS *EKOMO* ET *HIJA DE LA FORTUNA* », compte cinq chapitres.

Le premier retrace l'origine des personnages dans les deux romans où l'ethnie fang de la Guinée Équatoriale dans *Ekomo* occupe une place de choix.

Le deuxième décrit le rôle des femmes dans la société traditionnelle.

Les troisième et quatrième chapitres décrivent les femmes dans la société moderne et plus particulièrement dans les espaces privés. Nous nous intéresserons d'abord au rôle de la femme dans la famille proche et dans la famille éloignée. Nous étudierons l'éducation de la

[94] Matilda, WAHNSTRÖM. *Loc. cit.*, p. 6. Traduction personnelle: « Les différences entre les hommes et les femmes étaient terribles et c'est l'une des explications de pourquoi Eliza se déguise en homme. Parce que si hommes et femmes se seraient habillés de la même façon, auraient agi pareillement et auraient eu les mêmes droits, le déguisement n'aurait pas été nécessaire ».

femme et celle de Nnanga Abaha et d'Eliza Sommers en particulier. Ensuite, nous évoquerons leur situation dans le mariage.

À l'instar des protagonistes des romans, nous verrons que la femme est traitée différemment par ses beaux-parents et par son époux. Dans *Ekomo*, l'épouse serait acceptée par la belle-famille seulement après son premier enfant. Souvent, il arrive que lorsqu'une femme n'arrive pas à en avoir, son époux la critique sévèrement. Dans *Hija de la fortuna,* nous allons voir que l'époux aussi peut ne pas être apprécié des beaux-parents.

L'analyse des questions de l'adultère, du divorce, etc., montre que la femme venue d'ailleurs, d'un autre clan, est traitée aussi bien par son époux que par la belle-famille et tout le village, avec mépris. Sa réputation est fréquemment salie par des accusations d'adultère douteuses et des préjugés sociaux. Elle est aussi interdite de parole. Souvent, lorsqu'elle est autorisée à parler, elle n'est pas crue.

Face aux injustices, les femmes vont transgresser les normes sociales qui les oppriment. C'est l'objet de la seconde et dernière partie de ce travail que nous intitulons : « DE LA PRISE DE CONSCIENCE DES FEMMES DE LA MARGINALISATION À LA SUBVERSION DES NORMES PATRIARCALES ».

Comme le titre le suggère, cette partie comprend deux sous-parties, la prise de conscience par les femmes de la marginalisation et la transgression des normes de domination.

La prise de conscience dont il est question dans cette première sous-partie s'opère dans des circonstances particulières. En effet, aussi bien dans *Ekomo* que dans *Hija de la fortuna,* seules les femmes qui s'affranchissent de l'autorité des parents en voyageant, arrivent à prendre conscience de leur condition sociale marginale. Tel est le cas de Nnanga Abaha dans *Ekomo*, de Rose Sommers et de Paulina del Valle dans *Hija de la fortuna*.

La seconde sous-partie, ‘‘la subversion des normes de domination’’, est la conséquence de la première. Elle s'articule autour de deux chapitres à savoir, l'émergence d'une femme chef d'entreprise et la reprise par les femmes du contrôle de leur corps.

Dans le premier point, il sera question de Paulina del Valle et de son importante entreprise de commerce maritime. Dans le second, on abordera d'abord le problème du travestissement. Il s'agira de se demander si le travestissement est une pratique culturelle de

libération ou un moyen qui permet de consolider les normes oppressives. Ensuite on évoquera la situation de l'écriture des romans pornographiques de Rose Sommers. Et, enfin, on tentera de répondre à la question de savoir si la libération sexuelle, est une alternative crédible pour la libération de la femme.

Premième partie : La représentation des femmes dans la société guinéo-équatorienne et chilienne dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna*

Notre travail dans cette deuxième partie porte sur la représentation de la femme en Guinée équatoriale d'une part et, au Chili, d'autre part. Cette étude s'appuiera tour à tour sur la femme fang guinéo-équatorienne et la femme chilienne en tant que fille, mère et épouse. Afin de mieux comprendre les deux romans : *Ekomo* et *Hija de la fortuna*, nous tenterons de montrer en quoi le statut social de la femme serait inférieur à celui de l'homme. Une infériorité à la fois mythique, légendaire et sociale qui progressivement se serait imposée à la conscience. C'est l'objet du premier chapitre de cette partie qui en compte sept, la femme dans sa famille d'origine. Le deuxième chapitre, la condition de la femme dans le mariage montre que la situation de la femme paraît s'améliorer avec la maternité. Le troisième chapitre sera l'occasion d'étudier les rapports entre les époux. Dans les chapitres suivants, nous nous proposons d'examiner la condition de la femme dans les organisations économique, politique et religieuse. Nous verrons qu'en dépit d'une part, du rôle primordial qui est le sien dans ces structures, et d'autre part de la condition maternelle dont elle peut jouir, la situation de la femme dans le mariage est difficile à cerner.

Chapitre 1 : La question des origines dans la société traditionnelle

Notre analyse de la représentation de la femme dans *Ekomo* et dans *Hija de la fortuna* va nous conduire tour à tour à évoquer le type de société qui est en cause, en esquisser les caractéristiques et enfin à définir la place que la femme y occupe. Au cours de cette étude, nous allons analyser deux types de sociétés patriarcales au sein desquelles la femme joue un rôle déterminant en dépit de son infériorité sociale.

1. Origines légendaires dans *Ekomo*

Dans *Ekomo*, María Nsue Angüe consacre les septième et neuvième chapitres de son texte à la question de l'origine du peuple Fang.

Bien qu'il existe plusieurs versions de cette histoire, il semble que les récits du guérisseur Ondo el Divino, de la narratrice Nnanga Abaha et d'Ekomo Sima s'appuient tous sur celui d'« Afirikara et sa progéniture ». Les expressions ou marqueurs de tradition orale comme « Los mayores cuentan que… », « -Cuentan que,… » et « -Para no cansar los oídos,… » qu'on constate dans les trois versions et sur lesquels nous reviendrons plus tard montrent que le discours est préservé par la mémoire collective et se perpétue de génération en génération : « Y, mientras nos encontrábamos sentados en las orillas de las aguas tranquilas, en mi mente surgieron, en algún punto muy lejano, las múltiples historias que Nnanga me contase que ocurrieron en las orillas de este río venerable y anciano ».[95]

Au-delà d'une part, de quelques changements orthographiques des noms, Afiricara, Afirikara ou Afri Kara, Nden Afri et Nedn Afri et, des répétitions d'autre part, les versions proposées semblent se compléter.

[95] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 158. Traduction : « Et, tandis que nous sommes assis sur les rives des eaux tranquilles, dans mon esprit surgissent, de très loin, les multiples histoires que Nnanga me racontait, qui s'étaient passées sur les rives de ce fleuve vénérable et ancien ».

D'après la narratrice, les enfants d'Afirikara aujourd'hui les Fang seraient venus d'Égypte, il y a très longtemps : « Mucho tiempo atrás, antes de que llegase la raza blanca a estas tierras, nuestros antepasados, hombres nómadas, [vinieron] desde el bajo Egipto a través del gran continente, […] ».[96]

La migration s'arrête au bord du fleuve « Ntam », lieu paradisiaque où la progéniture d'Afirikara, ancêtre des tribus Fang d'aujourd'hui : « Fang Afri », l'aîné, « Okak Afri », le cadet, « Mevu me Afri », le troisième, « Nden Afri », le quatrième, « Bulu Afri », le cinquième, « Ngue Afri » qui engendre un fils, « Ewondo Afri » et « Ntum Afri », le benjamin[97] selon le classement d'Ondo el Divino, va vivre pendant plusieurs années :

> […] llegaron a las orillas de un río grande, al que pusieron el nombre Ntam, que significa gracia o buenaventuranza, porque vieron que sus tierras eran buenas […] Llamaron la zona Noñ, que quiere decir zona de buena semilla, porque vieron que era fértil en árboles frutales, plantas comestibles y flores hermosas.[98]

En dépit des caractéristiques idylliques des rives du Ntam, Fang Afri et ses frères décident à l'unanimité de reprendre la migration.

La version d'Ekomo est intéressante pour la suite de l'histoire. Exceptés Fañ Afri, Mevu Afri, Nden Afri et Ntumu Afri respectivement aîné, quatrième, cinquième et benjamin de la famille qui choisissent provisoirement cette fois de rester sur les rives du Ntam avant de

[96] *Idem*. Traduction : « Il y a très longtemps, avant que n'arrivent la race blanche à ces terres, nos ancêtres, hommes nomades, [sont venus] de Basse Égypte à travers le continent ».

[97] « -Escuchame, **Hamata** y **Ana**. Padre engendrador y raíz del origen nuestro. Vosotros engendrasteis a **Ngoo-Jañ, esposa de Abata**, padres de **Mangoo y de Mamengoo** los cuales engendraron a **Tamengoo** quien a la vez engendró a **Africara (AFRICA)** el cual, teniendo muchas esposas, se casó en los últimos días de su vida con **Nqnengoo** [sic] con la que tuvo sus siete hijos, seis varones y una hembra, los cuales llevan hoy cada uno los nombres de nuestras diferentes tribus. Así : **Fang Afri**. Primogénito. **Okak Afri**. Segundo. **Mevu me Afri**. Tercero**. Nden Afri**. Cuarto. **Bulu Afri**. Quinto y después de esto tuvo hembra a la que puso el nombre de **Ngue Afri**, la cual, antes de casarse tuvo un hijo en casa de su padre a quien puso el nombre de : **Ewondo Afri** y, finalmente, **Ntum Afri** ». *Ibid*., p. 112. Traduction : « -Écoute-moi, Hamata et Ana. Père engendreur et racine de notre origine. Vous autres avez engendré Ngoo-Jan, épouse de Abata, père de Mangoo et de Mamengoo lesquelles engendrèrent Tamengoo qui, lui, engendra Africara (AFRICA) lequel, ayant beaucoup d'épouses, se maria dans les derniers jours de sa vie avec Nqnengoo avec laquelle il eut ses sept enfants, six garçons et une fille, lesquels portent aujourd'hui chacun les noms de nos différentes tribus. Ainsi : Fang Afri. Premier né. Okak Afri. Second. Mevu me Afri. Troisième. Nden Afri. Quatrième. Bulu Afri. Cinquième et après celui-ci il eut une fille à laquelle il donna le nom de Ngue Afri, laquelle, avant de se marier eut un enfant dans la maison de son père auquel elle donna le nom de : Ewondo Afri et, finalement. Ntum Afri ».

[98] *Idem*. Traduction : « […] [nos ancêtres] arrivèrent sur les rives d'un grand fleuve, auquel ils donnèrent le nom Ntam, qui signifiait bienfait ou heureuse découverte, parce qu'ils virent que ces terres étaient bonnes. […] Ils l'appelèrent la zone *Non*, qui veut dire zone de bonne semence, parce qu'ils virent qu'elle était fertile en arbres fruitiers, plantes comestibles et belles fleurs ».

s'en aller, tous les autres s'en vont à la recherche du lieu dit de l'« Endamá ». Plus loin, nous verrons qu'une fois la rupture consommée, les enfants d'Afirikara tiennent un dernier conseil sur les rives du Ntam au cours duquel ils mettent en place des lois qui vont régir la société à venir.

D'après Ekomo, l'« Endamá » ne signifie pas seulement que la migration a un objectif, un point de chute, il explique aussi et surtout que cette quête est la promesse du patriarche faite à ses enfants :

> -Nosotros los Fañ, nos quedaremos en Nvoñ (la zona de las semillas que está entre el Wolo y Ntam). Viviremos en esta zona y buscaremos seguir nuestra ruta hasta el lugar prometido, el Endamá (el río sin fin) es decir, el mar salado. A ellos se unieron la casa de Mivú [sic] Afri y Nedn [sic] Afri, el cuarto y el quinto de los hijos de Afirikara, porque el territorio era grande y en él cabían todos. [99]

Le cadet de la progéniture d'Afirikara, Okak Afiri s'installe près du ruisseau rocailleux, le Wolo, qu'il espère remonter suivant le coucher du soleil pour atteindre la terre promise :

> Nuestra casa [Okak Afiri, segundo hijo de Afrikara] habitará la zona de Wolo y buscaremos encontrar el río infinito senda río abajo y ver cómo se oculta el sol tras él, como vio Jañ Hamata, nuestra [sic] Gran Padre y probar juntos la sal. Y sus hermanos vieron que estaba bien y ellos habitaron allí.[100]

Bulu Afri et Ewondo Afri s'installent quant à eux au-delà des rives du Ntam et du Wolo. Mais, du fait de la distance, ils perdent tout contact avec leurs frères et se mélangent avec d'autres peuples « barbares » et « sauvages », les *Bilobolobo*. C'est à ce moment que Nnanga Abaha se rend alors compte qu'elle ne connaissait qu'une partie infime de l'histoire.

D'après Ekomo, on appelle *Bilobolobo* toute personne s'exprimant dans une langue inintelligible pour les sept enfants d'Afirikara. Mais « les *Bilobolobo* sont aussi des enfants du

[99] *Ibid*., p. 159. Traduction : « -Nous autres les Fan, nous resterons en *Nvon*, la zone des semences qui est entre le Wolo et Ntam. Nous vivrons dans cette zone et nous chercherons à poursuivre notre route jusqu'au lieu promis, le *Endama*, le fleuve sans fin c'est-à-dire, la mer salée. À eux s'unirent la maison de Mevu Afri et Nden Afri, le troisième et le quatrième des fils de Afrikara, parce que le territoire était grand et ils y tenaient tous ».

[100] *Idem*. Traduction : « Notre maison se logera dans la zone de Wolo et nous chercherons le fleuve infini par le chemin de l'aval du fleuve et nous chercherons où se cache le soleil, comme le vit Jan Hamata, notre grand-père et nous goûterons le sel. Et ses frères virent que c'était bien et ils habitèrent là ».

patriarche Afirikara ». Ekomo précise que les *Bilobolobo* sont bien les fils d'Afirikara et de différentes femmes qu'il a séduites avant de se marier avec Nguee : « Bulu Afri y Eyondo [sic] Afri se quedaron tierra más adentro, en la frontera con los Bilobolobo, es decir, con aquellos otros hijos de Arifikara [sic] que fueron de madres diferentes y cuyo idioma era ininteligible ».[101]

Ekomo conclut que les *Bilobolobo* sont à l'origine de l'éparpillement des enfants d'Afirikara à travers le continent. Avant de continuer l'histoire de l'origine des Fang et celle de la langue qui lui semble associée, précisons trois choses.

La première est que le guérisseur Ondo el Divino et Ekomo semblent mieux maîtriser leur récit que Nnanga Abaha. À la différence d'Ekomo et du guérisseur qui connaissent des détails de l'histoire de la migration, la version de Nnanga Abaha paraît se focaliser essentiellement sur le fleuve « Ntam » dont Nnanga, son homonyme lui avait vaguement parlé. Le questionnement permanent de Nnanga Abaha est la preuve du caractère éparse de ses connaissances dans ce domaine. Nous tenterons d'expliquer cette carence le moment venu.

La deuxième est que si les trois versions paraissent s'accorder sur le fait que le fleuve « Ntam » est devenu avec une certaine évolution linguistique « Ntem », il n'est pas difficile de deviner que le ruisseau « Wolo », son onomatopéique de l'eau qui coule sur les rochers comme le rappelle ce passage :

> Cuando exploraron el lugar [les alentours des rives du Ntam], descubrieron otro río más chico, pedrajoso al que, por el ruido que hacía al arrastrarse entre las piedras, dieron el nombre Wolo, que no tiene otro significado que el onomatopéyico, que hace el agua al deslizarse entre las rocas (Wolo wolo wolo). Hoy con el tiempo, el hombre [sic] Ntam, se ha quedado en Ntem, gracias a la evolución lingüística.[102]

paraît lui aussi avoir subi une transformation de même nature. Wolo semble s'être transformé en « Woleu ». L'association « Wolo » et « Ntam », « Wolo-Ntam » semble être devenu

[101] *Ibid*., p. 159. Traduction : « Bulu Afri et Ewondo Afri restèrent sur la terre plus à l'intérieur, à la frontière avec les Bilobolobo, c'est-à-dire, avec ces autres fils de Afrikara qui naquirent de mères différentes et dont le langage était inintelligible ».

[102] *Ibid*., p. 158. Traduction : « Quand ils explorèrent l'endroit, ils découvrirent un autre fleuve plus petit, plein de pierres, auquel, pour le bruit qu'il faisait à se traîner entre les rocailles, ils donnèrent le nom de Wolo, qui n'est qu'une onomatopée et rien d'autre, le bruit que fait l'eau à se glisser entre les rochers (wolo, wolo, wolo…). Aujourd'hui avec le temps et l'évolution du langage, le nom de Ntam, est devenu Ntem ».

« Woleu-Ntem ».[103] Pour les mêmes raisons, « Afrikara » serait devenu « Africa », l'Afrique comme le souligne Ekomo dans sa version. En dépit du fait qu'Ekomo soit un excellent conteur, la migration des enfants d'Afirikara n'est pas datée.

Enfin, précisons que les enfants d'Afirikara aujourd'hui les Fang qui habitent pour la plupart les rives du fleuve Ntam, viennent d'Égypte. Un pays qu'ils ont abandonné pour honorer une promesse faite au patriarche de retrouver l'« Endamá », la terre promise. Ensemble depuis l'Égypte, les enfants du patriarche Afirikara se séparent au bord du fleuve « Ntam ». Désormais, c'est en ordre dispersé qu'ils entreprennent la seconde vague de la migration. Il semblerait que les *Bilobolobo* aient précipité cette séparation si l'on en croît Ekomo.

La séparation des sept fils d'Afirikara et de Ngue marque un tournant décisif dans la quête de la terre promise. Les *Bilobolobo*, fils bâtards du patriarche Afirikara, jaloux de leurs jeunes frères en profitent pour mettre définitivement à mal l'« union familiale inébranlable des sept » d'autrefois. Le sinistre plan est mis à exécution lorsque les *Bilobolobo* s'installent à leur tour au-delà des rives du « Ntam » avec « Bulu Afri » et « Ewondo Afri ».

La deuxième étape du plan consiste à gagner la confiance des deux jeunes frères pour mieux les manipuler. Les *Bilobolobo* y arrivent sans trop de heurts, aidés par la naïveté de « Bulu Afri » et « Ewondo Afri ». La stratégie s'avère payante puisque quelques années seulement suffisent à « Bulu Afri » et à son frère pour qu'ils renoncent à leur religion et à leurs coutumes.

« Bulu Afri » et « Ewondo Afri » conquis, les *Bilobolobo* passent à la dernière phase de leur plan, la déclaration de guerre aux cinq autres frères. Les « Envahisseurs », autre appellation des *Bilobolobo* comptent sur leurs alliés pour leur livrer leurs cinq autres frères :

> -¡ Sí, porque, si no recuerdo mal, como te he dicho antes, los siete hermanos se separaron en la [sic] orillas del río Ntem, y cada tribu fue y habitó en su lugar. Y cuando se enteraron los bilôbolôbo que éstos se habían separado, buscaron a los que estaban más próximos a ellos y se hicieron sus amigos. Los dos hijos Afrikara, estos son Bulu Afri y Ewondo Afri, se mezclaron con los bilôbolôbo y crearon sus dioses, se casaron con sus hijas y adoptaron sus costumbres. Cuando los bilôbolôbo vieron que les habían

[103] Précisons que Woleu-Ntem est la neuvième province du Gabon. Elle est habitée par les Fang dont l'auteur de ces lignes en est un ressortissant.

> conquistado, les propusieron unirse a ellos para hacer la guerra a sus hermanos con el fin de capturarlos y traerlos esclavos para que les trabajasen el campo. Estos [sic] aceptaron.[104]

Les rives du fleuve « Ntem » sont le théâtre de cette guerre fratricide. Bien que les *Bilobolobo* et leurs alliés furent vaincus, il y eut beaucoup de morts de part et d'autres : « Y la guerra fue grande y violenta, porque los otros cinco hermanos se unieron y vencieron a los invasores. Pero hubo muertos en ambos lados y lloraron los cinco hermanos por ellos, porque entre los muertos en ambos lados estaban sus hermanos ».[105]

Nnanga Abaha tire deux enseignements de cette histoire. Le premier est la confirmation que le Ntem est un fleuve légendaire et historique comme son homonyme le lui avait souvent dit bien qu'elle n'y fournissait aucun détail. Le second est que « l'union fait la force ». Car c'est grâce à elle que les cinq fils légitimes d'Afirikara doivent leur victoire retentissante. Ekomo ajoute que les enfants du patriarche n'ont plus jamais vécu ensemble. Certains vont vivre de part et d'autre des rives du « Ntem », d'autres s'installent près du « Wolo », d'autres vont vivre dans la forêt. C'est le cas de Ngue Afri qui disparaît dans un arbre géant : « Cuentan que desaparecieron dentro de un árbol grande y desde entonces no sabemos nada de ellos. »[106] Nous reviendrons sur cette disparition spectaculaire plus tard.

En définitive, on peut retenir que Fang Afri, Okak Afri, Mevu me Afri, Nden Afri Bulu Afri, Ngue Afri et Ntum Afri, aujourd'hui les Fang, viennent d'Égypte. Après plusieurs années passées au bord du Ntem, où ils ont affronté plusieurs épreuves ensemble, ils se séparent. Les sept fils du patriarche Afirikara, s'en vont chacun de leur côté à la recherche de la terre que leur père leur avait promise à sa mort. Mais avant de se séparer, ils établissent des règles strictes dont le respect des lignages est essentiel. Ces lois feront l'objet d'une analyse plus tard. Pour le moment, nous allons nous interroger sur la véracité de cette origine Fang. En d'autres termes, il s'agit de se demander si la version de l'origine Fang dont Ekomo est le

[104] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., pp. 166-167. Traduction : « -Oui ! Parce que si je me rappelle bien, comme je te l'ai dit auparavant, les sept frères se séparèrent sur les rives du fleuve Ntem, et chaque tribu habita au lieu choisi. Et quand les *bilobolobos* surent que les frères s'étaient séparés, ils cherchèrent ceux qui étaient les plus proches d'eux, et se firent leurs amis. Les deux fils de Afrikara, ceux nommés Bulu Afri et Ewondo Afri, se mélangèrent avec les *Bilobolobos* et crurent en leurs dieux, se marièrent avec leurs filles et adoptèrent leurs coutumes. Quand les *Bilobolobos* virent qu'ils les avaient conquis, ils leur proposèrent de s'unir à eux pour faire la guerre à leurs frères dans le but de les capturer et de les emmener comme esclaves pour qu'ils travaillent les champs. Ceux-ci acceptèrent ».

[105] *Ibid*., p. 167. Traduction : « Et la guerre fut importante et violente, parce que les autres cinq frères s'unirent et vainquirent les envahisseurs. Mais il y eut des morts des deux côtés et pleurèrent les cinq frères à cause d'eux, parce que parmi les morts des deux côtés étaient leurs frères ».

[106] *Ibid*., p. 162. Traduction : « On raconte qu'ils disparurent à l'intérieur d'un grand arbre et que depuis nous ne savons rien d'eux ».

principal dépositaire dans le roman de María Nsue Angüe est crédible. Si non, nous essaierons de proposer quelques pistes.

1.1. Crédibilité de la thèse

Il nous semble que la version de l'origine Fang dans *Ekomo* rappelle certaines sources orales comme *Dulu bon be Afri Kara* d'Ondoua Engutu que Pierre Alexandre critique dans son travail : « Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire ».

Dulu bon be Afri Kara d'Ondoua Engutu est un récit oral transcrit en une soixantaine de pages en langue « bulu » qui relate la migration des enfants du patriarche Afri kara d'Égypte jusqu'aux abords du fleuve « Ntam » où elle essaime.

D'après Pierre Alexandre, ce n'est qu'un peu avant 1939 qu'on découvre chez les conteurs de *mvet* Ntumu et Bulu, le personnage d'Afri Kara et ses sept enfants :

> Ce n'est qu'un peu avant la guerre de 1939, qu'on voit apparaître, dans la bouche de certains *bebômô mvet*, ntumu et bulu, si j'en crois mes informateurs de Sangmélima, le personnage d'Afri Kara « qui a donné son nom à l'Afrique » et de ses sept enfants « ancêtres des tribus actuelles ».[107]

Bien qu'il considère le travail de cet érudit local Fang comme un exemple de chronique accomplie qui relate l'histoire d'un *ayong* ou famille : les Esakôtan d'Ambam (Cameroun), Pierre Alexandre qualifie le texte d'Ondoua Engutu de « pseudo-tradition »[108]. Selon lui, il y aurait deux histoires, une moderne dont celle d'Ondoua Engutu[109] et une autre traditionnelle.

D'après le linguiste, l'ancienne tradition raconte l'histoire de Zama et ses enfants vivant dans un pays idyllique au Nord. Lorsque le *nsem* ou l'interdit est brisé, le père abandonne sa progéniture :

[107] ALEXANDRE, Pierre. « Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire ». In: *Cahiers d'études africaines*. Vol. 5, n°20, 1965, p. 551. [En ligne], [Réf. du 18 mars 2011]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_00080055_1965_num_5_20_3049
[108] *Ibid*., p. 542.
[109] Nous ne commenterons que les aspects du récit d'Ondoua Engutu repris par María Nsue Angüe dans *Ekomo* que Pierre Alexandre soumet à son analyse.

> Dans l'ancienne tradition, tout commence avec Zama, alias Nzamœ Mebœxœ alias Zobe nya Mebe'e, vivant « avec ses enfants » dans un pays lointain et indéterminé, sorte d'Éden ou de Cocagne, quelque part au Nord. Après le *nsem*, la rupture d'interdit originelle, Zama meurt ou s'éloigne,…[110]

Les enfants abandonnés se dispersent et fondent chacun une nation. L'humanité est née : « ses enfants se dispersent pour donner naissance aux différents peuples composant l'humanité… ».[111]

Günter Tessmann semble lui aussi partager cette analyse dans son ouvrage *Los Pamues. (Los Fang). Monografía etnológica de una rama de las tribus negras de África occidental*.

Comme le récit de Pierre Alexandre, la légende de Tessmann se montre à la fois précise et évasive tant sur les personnages qu'elle tente de décrire que sur le bien fondé de certaines de leurs décisions. En effet, si l'ethnologue précise dans son texte qu'il est question de « Essamniamaböge » ou « Sama » et de ses sept fils dont l'aîné *Mode* ou *Mot* a *Sama, Mot* qui signifie personne, en revanche, il n'explique pas les raisons de l'abandon de ce père qu'il dit pourtant aimant de sa progéniture. Pis encore, lorsque les enfants le retrouvent plus tard après de nombreuses années de recherche, il leur fait don de la misère (maladies, famine, guerre, etc.).[112]

Comme on peut le constater, la version traditionnelle comporte quelques zones d'ombres. On ignore aussi bien les causes de la migration que son origine. On peut supposer que ces insuffisances sont à l'origine des nombreuses versions qui existent sur les origines Fang dont *Dulu bon be Afri Kara* d'Ondoua Engutu qui a certainement inspiré María Nsue Angüe.[113]

[110] ALEXANDRE, Pierre. *Loc. cit*., p. 544.
[111] *Idem*.
[112] Günter, TESSMANN. *Los Pamues. (Los Fang). Monografía etnológica de una rama de las tribus negras de África occidental*. Madrid : Université d'Alcalá, 2003, pp. 351-355. (Voir annexe 2).
[113] Les personnages de l'auteure guinéo-équatorienne sont les mêmes que ceux de l'érudit local fang, Ondoua Engutu. Nous n'avons malheureusement pas pu traduire *Dulu bon be Afri Kara*. De même, nous n'avons pas rencontré de traduction de ce texte au cours de nos recherches. Mais certains passages que nous nous sommes efforcés de comprendre semblent proches d'*Ekomo* sur le plan de la thématique.

1.2. L'incertitude de l'origine Fang

Outre les récits traditionnels évoqués, Pierre Alexandre affirme avoir lu d'autres textes qui retracent cette origine Fang. Selon lui, *Dulu bon be Afri Kara* paraît présenter quelques incohérences sur le plan typographique.

Son analyse des traditions anciennes Faŋ, Bulu et Beti, lui permet de tirer deux conclusions. La première est que les versions de ces sous-groupes issus de l'éclatement du noyau originel de la migration qu'il appelle les Pahouins, paraissent se contredire sur l'origine de l'exode. Et la seconde est l'effort de dépassement de ce problème en dépit des contradictions. Il constate toutefois que les trois traditions semblent s'accorder sur l'origine montagneuse et lacustre de ce noyau :

> Le consensus sur les montagnes, ou en tout cas sur une région élevée, dotée de lacs ou d'étendues d'eau dormantes, est impressionnant, et appartient à la tradition ancienne, puisque déjà noté par les premiers explorateurs. En outre, Beti, Bulu et Faŋ s'accordent sur cette description.[114]

Un lieu que María Nsue Angüe et Ondoua Engutu situent comme nous l'avons indiqué en Égypte. Pierre Alexandre conteste cette thèse qui paraît s'éloigner de la version traditionnelle. Selon lui, la migration des Pahouins aurait commencé à l'est de l'Adamawa (Soudan). Après la difficile traversée du Lom, la migration aurait atteint le Cameroun par le sud avant de s'éparpiller au Gabon et en Guinée Équatoriale. Bien que la tradition Faŋ évoque la traversée du *Nyong* et que les Bulu parlent de celle de la rivière Sanaga, Pierre Alexandre soutient qu'il s'agit d'un même fleuve, le Lom :

> On peut, dès lors, penser que ces noms ont une signification symbolique, aujourd'hui perdue, ceci d'autant plus que les noms exotériques de la Sanaga et du Nyong sont […] identiques : la Sanaga est le Yom (=Nlom, Lom, Nloñ, Nyoñ), le Nyoñ est « l'autre Yom ». Or, dès l'instant où nous rendons à la Sanaga son vrai nom de Lom, elle nous conduit directement à ses sources dans l'est de l'Adamawa, entre Meiganga et Bokaranga ».[115]

Soulignons que María Nsue Angüe n'évoque pas cette traversée dans *Ekomo*.

[114] Günter, TESSMANN. *Op cit.*, p. 544.
[115] *Ibid*., p. 548.

La suite du texte de Pierre Alexandre paraît s'intéresser à la guerre au bord du Ntem. Si dans son analyse il soutient, comme Ondoua Engutu et María Nsue Angüe, que les ancêtres des Fang ont livré bataille contre les *bilobolobo*[116], « […] un sobriquet du type « barbare/berbère », donné à des gens « bègues », à des gens qui écorchent votre langue »[117], il ne voit aucun lien de parenté entre les deux peuples qui s'affrontent. Aussi paraît-il douter que la bataille entre les Fang et les *bilobolobo* ait eu lieu sur les rives du Ntam ou Ntem.

Après la traversée de la Sanaga, les ancêtres des Fang ont subit plusieurs attaques dont celle des cavaliers d'après la tradition Beti, et l'agression des *bilobolobo* ou celle des « bivelé », ou les « rouges » selon les versions anciennes Bulu et Ntumu. Cet assaut serait à l'origine de la fuite des ancêtres des Fang des rives de la Sanaga.

Selon la tradition sur laquelle Pierre Alexandre s'appuie, il semblerait que le groupe a eu la vie sauve grâce à l'exploit d'un pygmée[118] :

> Les Faŋ, les Bulu et les Beti du Sud, rapportent qu'attaqués, sur la rive gauche de la Sanaga, par des ennemis redoutables, leurs ancêtres cherchèrent à pénétrer dans la forêt mais trouvèrent la route barrée par un *ajap* [Mimusops djave E.] gigantesque. C'est un Pygmée qui leur permit de passer en perçant le tronc et en leur montrant *–ye'ele-* le chemin ; d'où le nom de *Beye'ele* porté par les Pygmées vivant en symbiose économique avec les Bulu et les Ntumu.[119]

Dans *Ekomo*, cet acte paraît négligé tandis qu'ici c'est un exploit.

Les ancêtres des Fang resteront à cet endroit jusqu'à l'éclatement de ce noyau originel. La naissance de querelles au sein du groupe ainsi que la volonté de faire cavalier seul jusqu'à cette « terre promise » par leurs ancêtres, thèse soutenue par la « pseudo-tradition » semblent expliquer cette séparation selon Pierre Alexandre :

---

[116] Bien que Philippe Laburthe-Tolra partage cette analyse, il apporte quelques précisions sur cette terminologie : « bəlobəlobɔ […] onomatopée […] traduisant le bla-bla-bla d'une langue qu'on ne comprend pas ("semblable au bruit de l'eau qui bout dans une marmite pleine de légumes" m'ont dit certains avec Isaac Nguéma) (1969, p. 8), et qui désigne fondamentalement les étrangers (asservis ou à asservir) qui parlent ainsi. » Philippe, LABURTHE-TOLRA. *Mínlaaba. Histoire et société traditionnelle chez les Bëti du sud Cameroun.* Tome 1, Thèse présentée devant l'Université de Paris V le 19 juin 1975, p. 91.

[117] Pierre, ALEXANDRE. *Loc. cit*., pp. 548-549.

[118] Voir aussi la légende de « Ozamboga ou la traversée de l'arbre aza (*Mimusops ndjave Engl*. "Sapotacées") dans *Mythes et légendes fang* de Paulin Nguema Obam et « La légende de la traversée » *Mínlaaba*, premier tome, thèse de Philippe Laburthe-Tolra. Textes en annexe 2 et 3 que nous analyserons plus tard.

[119] Pierre, ALEXANDRE. *Loc. cit*., p. 552.

> Parvenus de l'autre côté du *nlom ajap* « trou, couloir de l'*ajap* », ils appelèrent l'endroit Ojambô'a (de *ajap mbô'an* « l'*ajap* troué » ?), et s'y installèrent. Des querelles étant nées, à la suite de l'augmentation de la population, les ancêtres des clans, où, d'après la néo-tradition, des tribus auraient décidé de se séparer et de poursuivre, chacune de son côté, leur chemin vers la mer…[120]

Après la séparation des ancêtres des Fang au bord du « Ntam » ou « Ntem », María Nsue Angüe et Ondoua Engutu affirment qu'ils se sont installés par la suite de part et d'autre de ce fleuve légendaire. Ce qui signifie sans aucun doute la Guinée Équatoriale, le Cameroun et le Gabon.

Toutefois, il faut préciser que dans *Ekomo* cette information semble sous-entendue tandis que chez Ondoua Engutu et Pierre Alexandre elle est une certitude. Mais contrairement à Ondoua Engutu, Pierre Alexandre tente de dater la migration Fang. Dans son analyse, il rejette la terminologie « Fang » qui lui semble impropre et adopte celle de Pahouin.[121] Il divise ce groupe en trois sous-groupes qu'il appelle Fang, Bulu et Beti :

> a) Le groupe Fañ du Sud comprendrait :
> -les Fang proprement dits, de la vallée de l'Ogooué au Sud-Cameroun ;
> -Les Ntoumou (ou Ntum), dans le Nord-Gabon (Woleu-Ntem), en Guinée espagnole [Guinée Équatoriale] et au Sud-Cameroun (subdivision d'Ambam) ;
> -les Mvaé, scindés en deux blocs, à l'Est et à l'Ouest des Ntoumou ;
> -peut-être les Osyéba de l'Ogooué-Ivindo, de nos jours fondus avec les Fang de l'Est.
> b) Le groupe Bulu comprendrait :
> -les Boulou des régions de Sangmélima, Kribi et Ebolowa (Cameroun) ;
> -sans doute les Zaman de la vallée du Dja ;
> -assez probablement les Yengono, Yembama et Yelinda de la vallée du Nyong, et les Okak de Guinée espagnole ;
> -peut-être les Yesum, Yebekanga, Yekebolo et Mvélé.
> c) Le cas des Beti est plus obscur.
> Ils sont peut-être d'une autre origine que les Pahouins proprement dits, qu'ils auraient suivis dans leur migration vers le Sud-Ouest. On constate dans certaines tribus une identité culturelle et linguistique frappante avec les Fang, dont ils sont cependant séparés géographiquement par les Boulou.[122]

[120] *Idem*.
[121] : « Le terme de « Pahouin » est certainement impropre, mais il est commode. Il n'existe en effet aucune désignation africaine s'appliquant à l'ensemble du groupe de populations étudié ici. Certains auteurs (Martrou, Trilles…) préfèrent parler de groupe Fang ou Fan, terme qui a l'inconvénient de créer une confusion avec les tribus Fang proprement dites, qui ne constituent qu'une fraction de ce groupe. C'est pourquoi, avec Largeau, Tessmann, Mme Dugast et d'autres, je préfère parler des Pahouins. » Pierre, ALEXANDRE et Jacques, BINET. *Le groupe dit pahouin (Fang, Boulou, Beti)*. Paris : L'Harmattan, 2005, p. 4. De son côté, José Manuel Novoa soutient le contraire. Selon lui, le mot pahouin ne saurait désigner le groupe dans la mesure où les Fang eux-mêmes le rejettent : « La denominación "fang" es la que hemos escogido en esta obra, por ser la denominación que se dan ellos mismos, prefiriéndola a la "*pamues*", "*pamúes*", "*pangües*", que son las que utilizaban otros pueblos, entre ellos los europeos, cuando se referían a los "fang" » José Manuel, NOVOA RUIZ. *Guinea Ecuatorial : Historia, costumbres y tradiciones*. Madrid : Expedición, 1984, p. 87.
[122] Pierre, ALEXANDRE et Jacques, BINET. *Op. cit.*, p. 6.

Cette répartition tripartite lui permet de suivre le groupe « pahouin » après sa dislocation. Une démarche qui l'oblige au passage à épouser certaines thèses sur la progression des groupes et à en réfuter d'autres avant de formuler sa propre hypothèse.

Nous avons déjà montré qu'il réfute l'hypothèse selon laquelle les « Pahouin » viendraient d'Égypte. Selon lui, la migration originelle serait partie de quelque part non loin du mont de l'Adamawa et serait arrivée au Cameroun par le Sud avant de se séparer. Si Pierre Alexandre paraît soutenir comme María Nsue Angüe et Ondoua Engutu que le groupe disloqué cherchait indéfiniment à regagner la mer, il ne l'explique pas par les mêmes raisons.

Nous avons vu dans *Ekomo* que le but de la migration est de retrouver l'« Endamá », la « Terre promise », le « Lieu de la rencontre entre le soleil couchant et la terre », l'« Endroit de l'abondance en sel » ou la mer, tout simplement. Ondoua Engutu lui, préfère le terme bulu de « *mfa'a mañ* », c'est-à-dire vers la mer ou du côté de la mer.

Pour Pierre Alexandre, l'attrait du sel des « Pahouin » ou la course vers la mer s'explique par l'importance de l'activité commerciale des populations indigènes avec les Européens sur la côte : « Cette pénétration n'avait rien de pacifique : l'écho des batailles livrés aux Bantu[123] de l'intérieur parvenait jusqu'aux postes de traite de la côte et la terreur répandue par les envahisseurs n'était pas sans gêner les relations commerciales ». Selon lui, trois groupes se lancent dans la course vers la mer :

-Le premier, composé de Fang, se dirige vers le Sud,

-le deuxième essentiellement Boulou vers l'Ouest et,

-le troisième de Fang et de Ntoumou vers le Nord-Gabon.

Des trois groupes, seuls les Boulou n'atteignent pas leur objectif :

> Une colonne Fang se dirigea vers le Sud, pénétrant sans doute au Gabon suivant le Dja, puis l'Ivindo. Une seconde colonne, essentiellement Boulou, se dirigea vers l'Ouest, parallèlement au cours du Nyong, tandis qu'une troisième, Ntoumou et Fang, pénétrait dans le Nord-Gabon, suivant un axe qui formait à peu près la bissectrice entre les deux autres. […] Du Chaillu rencontre les Fang et Ntoumou vers Mitzic, les Osyéba sur l'Ivindo au début du Second Empire[124]. En 1869, l'amiral de Langle les signale au contact des

[123] Peuples d'Afrique dont la culture et la langue en particulier sont proches.

[124] Selon José Manuel Novoa, les Fang envahissent le Gabon vers 1837 après qu'ils aient subi des attaques des « Fulbe » encore appelés les « Peuls », peuple nomade musulman originaire du Sahara. C'est à ce moment que les Fang se seraient séparés en deux groupes ou familles linguistiques, les « *Ma-dju-na* », qui peuplent

> factoreries du Haut-Ogooué et de la Komo, évaluant leur nombre à une cinquantaine de milliers. En 1875, le marquis de Compiègne et Aloysius Hors les rencontrent à Lambaréné et aux environs immédiats de Libreville. Brazza facilitera leur marche vers la Côte et le Bas-Ogooué qu'ils atteindront en 1893 (Largeau). Depuis cette date, leur progression a continué au ralenti, d'une part sur la rive gauche de l'Ogooué, vers le Sud, à la hauteur de Ndjolé, d'autre part le long de la côte jusqu'à la lagune de Fernan Vaz.[125]

Au terme de son analyse, Pierre Alexandre conclut que les Fang auraient franchi la Sanaga vers 1790. Cependant, les guerres tribales ou *aban* semblent avoir eu lieu entre 1880 et 1890[126] sur les rives de la Sanaga. Fleuve que María Nsue Angüe et Ondoua Engutu auraient confondu avec le Ntem où les assauts des *bilobolobo* contre les enfants d'Afirikara auraient fait plusieurs victimes dans *Ekomo* et dans *Dulu bon be Afri Kara*.

Bien que documentée, l'hypothèse de Pierre Alexandre est discutable selon Philippe Laburthe-Tolra. Comme Amat et Cortadellas[127], à son tour, l'historien reproche au linguiste d'avoir ignoré la marge d'erreurs estimée à plusieurs années. À cause de cette erreur, il conclut que « […] toute la chronologie proposée par l'article précité [« Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire »] d'Alexandre est à modifier d'un bon demi-siècle ».[128]

Avant d'aborder la question de l'origine historique des peuples chiliens dans *Hija de la fortuna* d'Isabel Allende, résumons-nous.

Jusque-là, nous avons parlé de l'origine des Fang dans *Ekomo*. L'histoire de ce peuple bantou est narrée dans le texte par trois personnages. Ekomo et Ondo el Divino le guérisseur, la maîtrisent parfaitement, tandis que Nnanga Abaha feint de la connaître.

Selon Ekomo, les descendants d'Afiricara ou Afri kara, ancêtres des Fang seraient venus d'Égypte pour retrouver « la terre promise » par leur père. Mais freinés dans leur marche par le fleuve Ntem, ils s'installent sur ses rives quelques temps avant de repartir, cette fois en ordre dispersé à la conquête de l'« Éden ». L'éclatement de ce noyau migratoire de

---

aujourd'hui le Cameroun, le Gabon et la Guinée Équatoriale jusqu'aux abords du fleuve Ogooué et les « *Ma-Khi-Na* », de l'autre rive de l'Ogooué au nord du Congo. Par ailleurs, l'ethnologue espagnol soutient que les Fang seraient arrivés en Guinée Équatoriale dans les années 1884. Ils occupent le basin du Muni et celui de Utamboni. José Manuel, NOVOA RUIZ. *Guinea Ecuatorial : Historia, costumbres y tradiciones*. Madrid : Expedición, 1984, p. 87.

[125] Pierre, ALEXANDRE et Jacques, BINET. *Op. cit.*, p. p. 14.

[126] Pierre, ALEXANDRE. « Proto-histoire du groupe … », *Loc. cit.*, p. 533.

[127] Selon « Amat et Cortadellas (1972, p. 76), dans un tableau comparatif, il y a toujours une différence qui va de 50 à 80 ans ». Cité par Philippe, LABURTHE-TOLRA. *Op. cit.*, p. 230.

[128] *Ibid.*, p. 231.

part et d'autre du fleuve serait à l'origine des Fang qui peuplent aujourd'hui le Cameroun, le Gabon et la Guinée Équatoriale.

Plusieurs raisons laissent à penser que la version dont Ekomo et Ondo el Divino sont les principaux dépositaires est quasiment la même que *Dulu bon be Afri kara* de cet érudit Bulu du Cameroun du nom d'Ondoua Engutu. La première raison est la ressemblance frappante des noms des personnages et de la typographie. La seconde analogie concerne l'intrigue ou l'histoire qui ne varie pas.

L'origine légendaire des Fang est contestée par le linguiste Pierre Alexandre dans ses travaux. Selon lui, les Fang seraient venus de quelque part, non loin du mont de l'Adamawa et auraient atteint le Cameroun en 1790.

Une hypothèse que Philippe Laburthe-Tolra réfute en dépit de l'effort d'historicisation de Pierre Alexandre. Selon lui, les Fang auraient franchi la Sanaga peu avant la moitié du XVIIIe siècle.

2. Origines historiques dans *Hija de la fortuna*

À la différence d'*Ekomo* qui évoque la migration du peuple Fang d'Égypte, les personnages de *Hija de la fortuna* à Valparaíso, proviennent de différents endroits, Europe, Asie, Afrique et du continent américain. Notre travail, dans le chapitre qui va suivre, consistera à préciser l'origine de certains personnages du roman.

2.1. Origines diverses

Dans *Hija de la fortuna* d'Isabel Allende, les habitants de Valparaíso viennent de tous les continents, Europe, Asie, Afrique, Océanie et bien entendu d'Amérique. En dépit de la distance, les Européens semblent la communauté la plus importante de la localité. Ils proviennent essentiellement de l'Espagne, l'ancienne puissance coloniale et de la Grande-Bretagne. Quasiment tous les personnages appartiennent à ces deux nationalités. Toutefois, on remarque la présence d'une Française, Mme Colbert, des Hollandais, le marin Vincent Katz, une responsable d'un bordel, Joe Rompehuesos et d'un matelot d'origine norvégienne anonyme dans le roman.

Les prostituées qui emplissent le port de Valparaíso proviennent de Chine. Elles sont assez discrètes dans la ville. Tao Chi'en, le futur compagnon d'Eliza Sommers n'est guère visible non plus. Comme eux, les esclaves d'origine africaine semblent totalement absents sur la terre ferme, mais ils sont présents dans les cales des bateaux où ils travaillent.

Hormis les Chiliens eux-mêmes, les représentants du continent américain à Valparaíso sont les Péruviens et les Mexicains. Ce sont des vendeurs à la sauvette et des marins.

Le dernier groupe représente les « autochtones », les « Chiliens de Valparaíso ».

À la différence de toutes les communautés évoquées plus haut et dont l'installation à Valparaíso paraît plus récente (« 1830 » selon le narrateur), les « Indiens » sont les premiers occupants de la ville de Valparaíso.

Mais cette légitimité paraît contestée dès le premier chapitre du roman d'Isabel Allende. C'est une discussion entre Britanniques à laquelle participent les frères Sommers,

Jeremy et John respectivement aîné et cadet, et Jacob Todd, l'ami et aventurier qui soulève l'épineux débat.

Arrivé à Valparaíso, pour vendre des Bibles et « évangéliser les Indiens de Terre de Feu »,

> Los Sommers fueron el contacto social perfecto, gracias a ellos se le abrieron de par en par las puertas de la próspera colonia extranjera, dispuesta a ayudarlo en la supuesta misión religiosa en Tierra del Fuego.[129]

Jacob Todd assiste dès le premier jour à l'hôtel, « hotel Inglés » où il loge encore à titre provisoire, au débat qui divise John, l'expérimenté capitaine de la frégate à bord de laquelle il avait voyagé de Grande-Bretagne à Valparaíso et son frère Jeremy Sommers, le commerçant.

Le débat entre les deux hommes porte sur la nécessité de l'évangélisation des populations du Sud du pays, les Indiens Araucans et les Indiens de Patagonie.

Selon Jeremy Sommers, les Indiens araucans sont un peuple barbare, hostile aux étrangers ainsi qu'à la diffusion de la parole de Dieu.[130] Il les distingue des « Indiens patagones », plus pacifiques et moins dangereux. Bien que dans le texte, aucun des deux groupes opposés ne fait l'action, l'un et l'autre se donnent à voir à travers les analyses partisanes de Jeremy qui les traite les uns de « cannibales », de « peuple primitif » ou « sauvage » et les autres de ''pacifiques'' mais ''incultes'' :

> « -Eran los indios más salvajes de América, Mr. Todd. La mayoría murió peleando contra los españoles. Eran caníbales. –Cortaban pedazos de los prisioneros vivos : preferían su cena fresca. […] –Igualmente salvajes. Viven desnudos en un clima horrible- ».[131]

[129] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 46. Traduction : « Les Sommers furent le contact social idéal grâce auquel s'ouvrirent, de part en part, les portes de la prospère colonie étrangère, disposée à l'aider dans sa supposée mission religieuse en Terre de Feu ».
[130] *Ibid*., p. 27.
[131] *Idem.* Traduction : « -C'étaient les Indiens les plus sauvages d'Amérique, Mr. Todd. La plupart sont morts en se battant contre les Espagnols. C'étaient des cannibales. –Ils coupaient des morceaux de chair sur des prisonniers vivants : ils préféraient un repas frais, […] –Tout aussi sauvages. Ils vivent nus dans un climat horrible ».

Selon Jeremy Sommers, aussi bien « Araucanía », symbole de la résistance et des valeurs du peuple Indiens araucans que « Terre de Feu », leur habitat géographique, représentent une menace pour la civilisation.

Affligé par les commentaires désobligeants de son frère, John nuance : « Lo mismo haríamos usted y yo si alguien nos mata a la familia, nos quema la aldea y nos roba la tierra ».[132]

Une réflexion que Jeremy n'apprécie pas du tout : « –Excelente, John, ¡ahora defiendes el canibalismo ! –replicó su hermano, disgustado ».[133]

Cette discussion entre Jeremy et John semble poser le problème de la conquête de nouvelles terres et de la politique de leur occupation par les puissances coloniales de l'époque qu'étaient l'Espagne, le Portugal, la Grande-Bretagne, pour ne citer que ces pays.

Le débat semble évoquer la découverte de l'Amérique ainsi que l'arrivée sur le continent de missionnaires catholiques. Comme on le sait, la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492 a permis de connaître les peuples qui y habitent et d'observer leurs habitudes. D'aucuns ont prétendu que les Indiens étaient des êtres de petites tailles, crasseux et cannibales. D'autres ont estimé que c'était des peuples barbares, sauvages et sans histoire. Pourtant, les autorités espagnoles vont entreprendre la colonisation des territoires de ces peuples.

L'Espagne est investie d'une mission divine, celle d'évangéliser ces peuples sans histoire. L'évangélisation[134] sera donc l'épine dorsale de la colonisation.

Pour une meilleure « évangélisation », les autorités espagnoles, divisent les Indiens en petits groupes appelés *encomienda*. Les encomiendas sont des lieux à l'intérieur desquels l'évangélisation des Indiens prenait forme. Mais elles étaient aussi l'endroit où les atrocités étaient commises par plusieurs de leurs responsables que John Sommers semble dénoncer

[132] *Idem.* Traduction : « Vous et moi ferions la même chose si on tuait votre famille, incendiait votre village et volait votre terre ».
[133] *Idem*. Traduction : « -Parfait, John, maintenant tu défends le cannibalisme ! répliqua son frère, d'un air dégoûté ».
[134] Bien que la terminologie appropriée soit la civilisation, il convient de remarquer que ce mot n'était pas employé. Parler de civilisation serait faire entorse à la bulle papale d'Alexandre VI qui recommande à l'Espagne de mener une mission évangélisatrice sur ces territoires. Or comment évangéliser un peuple barbare, cannibale, sans histoire et de surcroît qui ne parle pas votre langue ? C'est en cela que le terme civilisation convient mieux à celui un peu réducteur d'évangélisation.

lorsqu'il affirme : « -Su deporte favorito es matar indios para quitarles las tierras ».[135] Ou cette autre phrase aussi évocatrice de la cruauté des Espagnols : « -No siempre es necesario eliminarlos a bala, basta con alcoholizarlos. Pero matarlos es mucho más divertido, claro ».[136]

Alors que Jeremy Sommers semblait fustiger seulement la mentalité des Indiens, maintenant il va remettre en cause leurs origines chiliennes.

Après des échanges vigoureux que nous avons essayés de décrire, Jeremy va clore le débat par un conseil qu'il donne à son compatriote, Jacob Todd. L'aîné des Sommers le met en garde contre les catholiques qui sont, selon lui, les autochtones de ce pays : « En todo caso, Mr. Todd, debo advertirle que no interfieras con los católicos. No debemos provocar a los nativos ».[137]

Si on considère que les peuples natifs, les Indiens n'ont pas d'histoire, de religion et que, comme le souligne John Sommers sur le ton de la plaisanterie qui irrite son frère que « -Las creencias ajenas son supersticiones, Mr. Todd. Las nuestras se llaman religión »[138], on peut supposer que les catholiques représentent les Espagnols.

Dans le roman, Agustín del Valle semble partager aussi cette thèse.

Agustín del Valle est un petit-fils de colon espagnol qui possède de nombreux domaines au sud du pays qu'il a hérités de ses ancêtres. Selon lui, Valparaíso a été fondée dans le sillage de la capitale Santiago par ses trisaïeuls :

> Mis tatarabuelos, contaba, anduvieron más de mil kilómetros enfundados en pesados armaduras de hierro, cruzaron montañas, ríos y el desierto más árido del mundo, para fundar la ciudad de Santiago.[139]

[135] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 28. Traduction : « -Leur sport favori est de tuer les Indiens afin de s'approprier leurs terres ».
[136] *Ibid*., pp. 28-29. Traduction : « -Il n'est pas toujours nécessaire de les éliminer avec des balles, il suffit de les pousser à la boisson. Mais les tuer est beaucoup plus amusant, bien entendu ».
[137] *Ibid*., p. 27. Traduction : « En tout cas, Mr. Todd, je tiens à vous avertir : il ne faut pas vous mesurer aux catholiques. Nous ne devons pas provoquer les natifs ».
[138] *Idem*. Traduction : « -Les croyances des autres sont des superstitions, Mr. Todd. Les nôtres s'appellent religions ».
[139] Isabel, Allende. *Op. cit*., p. 51. Traduction : « Mes arrière-arrière-grands-parents, racontait-il, ont marché plus de mille kilomètres, engoncés dans de lourdes armures en acier, ont traversé des montagnes, des fleuves et le désert le plus aride du monde pour fonder la ville de Santiago ».

La périphrase verbale : « el desierto más árido del mundo » qui semble désigner le désert de l'Atacama situé au nord du Chili, à la frontière du Pérou et de la Bolivie, sous-entend que les Conquistadors seraient venus du Pérou ou de Bolivie. C'est du moins ce que l'on peut lire dans le document d'Annie Folio :

> Diego de Almagro quien participó en la Conquista del Perú en 1532, formó después otra expedición y partió del Cuzco a principios de julio de 1535 para seguir su exploración hacia el Sur del continente que decían lleno de riquezas. A continuación las costas fueron exploradas por uno de sus capitanes, Juan de Saavedra, que encontró una hermosa bahía llamada "Alimapu" a la cual dio el nombre de "Valparaíso", en recuerdo de su ciudad natal en España, cerca de la ciudad de Cuenca, "Valparaíso de Arriba" o sea el valle del paraíso. Esta región era "un pueblo de gran historia unido a varios señoríos […]". Vino luego Pedro de Valdivia que fundó en 1541 Santiago, la futura capital de Chile e hizo de "Valparaíso" su puerto el 13 de Septiembre de 1544.[140]

Avant de continuer, précisons que le fait que la référence historique d'Agustín del Valle ne renseigne pas sur les anciens habitants du pays et préfère mettre l'accent sur les difficultés de la fondation des villes par les Espagnols n'est pas anodin. Cette démarche paraît montrer deux choses, d'abord, la revendication d'un héritage ancestral qui lui revient de droit et ensuite, la réappropriation d'une histoire dont il est particulièrement fier.

On peut retenir trois éléments de la discussion des frères Sommers à l'hôtel ainsi que de ce discours d'Agustín del Valle que nous venons d'analyser.

Le premier est le difficile consensus sur la prééminence de l'occupation du Chili.

D'après John Sommers, les Indiens habitent le continent et le Chili en particulier depuis toujours. Pour Jeremy et Agustín del Valle, il en est autrement. Selon l'aîné des Sommers, cette légitimité revient aux missionnaires catholiques espagnols tandis que pour le richissime propriétaire terrien, cette reconnaissance appartient à ses ancêtres, les Conquistadors qui ont bâti la ville.

---

[140] Annie, FOLIO. "*Valparaíso en el XIX" a través de Hija de la fortuna de Isabel Allende*. Sous la direction de M. le Professeur Jean-Pierre TARDIEU, Mémoire, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d'Études Hispaniques, Université de la Réunion, 2003, p. 7. Traduction personnelle : « Diego de Almagro qui participa à la conquête du Pérou en 1532, prépara ensuite une autre expédition et partit de Cuzco début juillet 1535 pour poursuivre son exploration vers le Sud du continent qu'on disait plein de richesses. Ensuite, les côtes furent explorées par l'un de ses adjoints, Juan de Saavedra, qui trouva une jolie baie appelée "Alimapu" à laquelle il donna le nom de "Valparaíso", en souvenir de sa ville natale en Espagne, près de la ville de Cuenca, "Valparaíso de Arriba" ou la vallée du paradis. Cette région était "un peuple de grande histoire lié à plusieurs autorités […]". Arriva ensuite Pedro de Valdivia qui fonda en 1541 Santiago, la future capitale du Chili et fit de "Valparaíso" son port le 13 septembre 1544 » .

À partir de ces observations, on peut donc distinguer deux catégories de nationaux à Valparaíso, les Indiens et les Espagnols descendants de colons. L'installation des autres communautés dans la ville semble récente comme nous l'avons montré.

Ensuite, le désaccord des frères Sommers semble confirmer la nature pondérée de John et le caractère irascible de Jeremy.

Sur le plan historique, la pensée de John Sommers, défenseur des Indiens semble rappeler les thèses défendues par un moine philanthrope, très connu, Bartolomé de Las Casas.

Enfin, un parallèle entre les deux romans permet de constater que dans *Ekomo*, l'histoire est narrée par des personnages masculins en l'occurrence Ekomo et le guérisseur. Dans *Hija de la fortuna*, l'origine des peuples est racontée à partir d'une perspective masculine également.

En définitive, au moment où la ville est prise d'assaut par les vagues d'immigrés, on peut se demander à quoi sont dues ces migrations d'une part, et qu'en pensent les autorités politiques du pays, d'autre part. Nous allons donc essayer de répondre à ces deux questions dans le chapitre qui va suivre.

2.2. Les causes de la migration

Les raisons qui expliquent les migrations des personnages à Valparaíso sont de plusieurs natures, d'abord, l'indépendance du Chili en « 1810 » qui suppose la stabilité ensuite, les catastrophes naturelles qui ont secoué le pays peu après son accession à la souveraineté internationale et enfin, l'invitation des autorités du Chili elles-mêmes.

Alors qu'il prépare son voyage pour se rendre à Valparaíso, Jacob Todd découvre dans une bibliothèque londonienne que le Chili est indépendant depuis « 1810 ».[141]

[141] On peut compléter cette information en suivant l'ouvrage *Histoire du Chili de la conquête à nos jours* de Marie-Noëlle Sarget. Selon la sociologue, on confond souvent la date du 18 septembre 1810 avec celle du 12 février 1818 lorsqu'on parle de l'Indépendance du Chili.
Selon elle, la date du 18 septembre 1810 évoque celle d'une importante assemblée appelée ''cabildo abierto'' à Santiago au cours de laquelle les notables convoqués à la réunion doivent se prononcer sur l'avenir du pays au lendemain de la situation chaotique en Espagne (En 1805, la victoire navale anglaise de Trafalgar coupe l'Espagne de ses colonies. En 1808, suite à la rébellion contre le roi Charles IV, les troupes de Napoléon envahissent l'Espagne puis contraignent le roi et son fils Ferdinand VII à renoncer à la couronne). L'assemblée

Alors que les défis qui attendent le jeune État indépendant sont déjà nombreux : d'abord, assurer la stabilité politique, ensuite, attirer les investisseurs pour relancer l'économie et enfin assurer le bien-être des populations, le sort s'abat sur le Chili. Le pays doit faire face à des catastrophes sans précédent. Il s'agit des inondations ainsi que des tremblements de terre de Valparaíso.

Selon le narrateur, ces catastrophes ont ruiné l'économie du pays et ont plongé la population dans une profonde crise morale. Par ailleurs, il pense que le peuple chilien ne va pas s'en remettre rapidement :

> Ése fue el año de las inundaciones, que quedaron registradas en los textos escolares y en la memoria de los abuelos. El diluvio arrasó con centenares de viviendas y cuando finalmente amainó el temporal y empezaron a bajar las aguas, una serie de temblores menores, que se sintieron como un hachazo de Dios, acabaron de destruir lo reblandecido por el aguacero. Rufianes recorrían los escombros y aprovechaban la confusión para robar en las casas y los soldados recibieron instrucciones de ejecutar sin miramientos a quienes sorprendieran en tales tropelías, pero entusiasmados con la crueldad, empezaron a repartir sablazos por el gusto de oír los lamentos y se debió revocar la orden antes que acabaran también con los inocentes.[142]

Il s'agirait vraisemblablement des événements malheureux de 1822 et 1829 si l'on en croit Annie Folio.[143]

Un peuple à la dérive, un pays exsangue et des dirigeants perdus, voici à quoi ressemble le Chili peu de temps après son indépendance. Pourtant, dans un sursaut d'orgueil, le pays va s'en sortir. Voyons par quel moyen.

---

se prononce en faveur de l'Indépendance du pays. Actuellement ce jour est fêté au Chili comme celui de son Indépendance.
En 1813, le vice-roi décide d'envoyer une armée au Chili pour rétablir les anciennes institutions. Ce qui permet à l'Espagne de reprendre provisoirement le contrôle de la situation.
Mais en 1817, l''‘Armée des Andes'' dirigée par José de San Martin, Bernardo O'Higgins et Ramon Freire, part de Mendoza (Argentine) et remporte la victoire sur les trouves péruviennes en février 1817.
Les habitants de Santiago, réunis à nouveau en ''cabildo abierto'', offrent à José de San Martin le commandement du pays, qu'il va refuser. Bernardo O'Higgins est nommé Directeur Suprême et l'Indépendance est proclammée le 12 février 1818. Marie-Noëlle, SARGET. *Histoire du Chili de la conquête à nos jours*. Paris : L'Harmattan, 1996, pp. 38-40.

[142] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 41. Traduction : « Ce fut l'année des inondations, qui restèrent consignées dans les textes scolaires et dans la mémoire des anciens. Le déluge dévasta des centaines d'habitations, et quand il se calma et que les eaux commencèrent à baisser, une série de petits tremblements de terre, qui furent ressentis comme un signe de Dieu, finirent par détruire tout ce qui avait été endommagé par les pluies. Des vauriens parcouraient les décombres et profitaient de la confusion pour voler dans les maisons. Les soldats reçurent l'ordre d'abattre sans sommation quiconque serait surpris à perpétrer de telles exactions, mais enivrés par leur propre cruauté, ils se mirent à donner des coups de sabre pour le seul plaisir d'entendre les plaintes, et il fallut révoquer l'ordre pris, avant qu'ils en finissent aussi avec les innocents ».

[143] Annie, FOLIO. *Op. cit.*, p. 21.

Si l'indépendance paraît avoir hérité de cette succession d'événements malheureux, il n'en demeure pas moins qu'elle peut aussi y remédier. D'ailleurs, ce sera l'une des clefs de la réussite d'après le narrateur.

Libres et souveraines, les autorités chiliennes décident d'ouvrir les frontières du pays aux immigrés qui affluent d'Europe en majorité. Les raisons de cette immigration sont évoquées par le narrateur dans le premier chapitre du texte. Elles sont de deux natures, les motivations raciales et les motivations économiques.

Les motivations raciales peuvent surprendre tant le lien avec l'économie n'est pas évident : « El gobierno trata de mejorar la raza trayendo inmigrantes europeos ».[144]

Mais, lorsque Jeremy Sommers affirme ce qui suit : « -Aquí todos son mestizos, incluso en las clases altas. No lo admiten, por supuesto. La sangre indígena se esconde como la plaga. No los culpo, los indios tienen fama de sucios, ebrios y perezosos »[145], on comprend que l'élément indigéniste est honni à cause de sa paresse et de son penchant pour l'alcool. Pour loger les populations venues d'Europe, le gouvernement leur attribue des parcelles de terrain dans le Sud : « En el sur regalan tierras a los colonos ».[146]

L'une des figures de proue de ce gouvernement est le « Capitán General ». Le narrateur le décrit comme le héros qui a libéré le pays du joug colonial espagnol : « Jacob Todd ignoró siempre que bajo esa apariencia de paz profunda había una ciudad completa de veleros españoles hundidos y esqueletos de patriotas con una piedra de cantera atada a los tobillos, fondeados por los soldados del Capitán General ».[147]

D'après Annie Folio, « el Capitán General » dont il est question est Bernardo O'Higgins que le peuple chilien appelle affectueusement « le père de la Patrie, Capitaine général » : « Al principio de la novela, tenemos una alusión a un determinado "Capitán

[144] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 28. Traduction : « Le gouvernement essaie d'améliorer la race en faisant venir des immigrants européens ».
[145] *Idem*. Traduction : « -Ici tout le monde est métis, même dans les classes élevées. Ils ne l'admettent pas, bien sûr. On cache le sang indigène comme une plaie. Je ne leur en veux pas, les Indiens ont la réputation d'être sales, portés sur la boisson et paresseux ».
[146] *Idem*. Traduction : « Dans le Sud, on offre des terres aux colons ».
[147] *Ibid*., p. 24. Traduction: « Jacob Todd ne soupçonna jamais que, sous cette apparence de paix profonde, il y avait une ville complète de voiliers espagnols coulés, et des squelettes de patriotes, avec une grosse pierre attachée aux chevilles, jetés par les soldats du Capitaine Général ».

General". Se trata de Bernardo O'Higgins a quien bautizaron padre de la Patria, Capitán General por haber liberado el país con la proclamación de la independencia ».[148]

De son côté, Marcelo Coddou donne une autre analyse de cette référence tout aussi intéressante que la précédente. Dans son étude, le critique littéraire s'intéresse d'abord à la méthode employée par ce chef pour se débarrasser de ses ennemis ensuite, il dévoile son identité.

Selon le critique littéraire, les méthodes d'exécution du Commandant suprême de ses ennemis par noyade rappellent les pratiques cruelles et abominables du président Augusto Pinochet au début de son long exercice du pouvoir (11 septembre 1973-11 mars 1990). Par ailleurs, Coddou met en garde contre une interprétation unique de cette référence qui ne valoriserait que les guerres d'indépendance.[149]

Compte tenu des insuffisances de l'un et de l'absence de précisions de l'autre, nous proposons une troisième interprétation. Dans la mesure où l'Association Nationale des Armateurs du Chili, ainsi que bien d'autres documents historiques désignent surtout O'Higgins par « Director Supremo » ou « Libertador General » mais rarement par « Capitán General », nous pensons que « el Capitán General » pourrait être le fils spirituel du Père de l'indépendance du Chili, le Commandant suprême.

Le « Capitán General » et son gouvernement souhaitent faire également de Valparaíso une grande ville portuaire. Pour mener à terme ce projet ambitieux dont le narrateur dévoile les grandes lignes, ils comptent sur les étrangers :

> Valparaíso, le dijeron, era el emporio comercial del Pacífico, en sus bodegas se almacenaban metales, lana de oveja y de alpaca, cereales y cueros para los mercados del mundo. Varios botes transportaron los pasajeros y la carga del velero a tierra firme.[150]

[148] Annie, FOLIO. *Op. cit.*, pp. 31-32. Traduction personnelle : « Au début du roman, nous avons une allusion d'un certain "Capitán General". Il s'agit de Bernardo O'Higgins qu'on a baptisé Père de la Patrie, Capitán General pour avoir libérer le pays en proclamant l'indépendance ».

[149] « Isabel Allende hace un guiño de ojos al lector enterado de la historia reciente de Chile cuando escribe : Jacob Todd ignoró siempre que bajo esa apariencia de paz profunda había una ciudad completa de veleros españoles hundidos y esqueletos de patriotas con una piedra de cantera atada a los tobillos, fondeados por los soldados del Capitán General (24). Quienes padecieron los primeros años de la dictadura de Pinochet-que se hiciera nombrar Capitán General-, se dan cuenta que el texto remite no tan sólo a las guerras de la Independencia. » Note 41. Marcelo, CODDOU. *Op. cit.*, p. 57.

[150] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 24. Traduction : « Valparaiso était, lui dit-on, le noyau commercial du Pacifique ; dans ses entrepôts étaient emmagasinés métaux, laine de mouton et d'alpaga, céréales et cuirs destinés au marché mondial. Plusieurs canots transportèrent passagers et chargements du voilier jusqu'à la terre ferme ».

D'après les analyses de Michelle Prain qui nous permettent de compléter le texte de fiction d'Isabel Allende, Bernardo O'Higgins avait besoin surtout des Britanniques. Une préférence qui va lui valoir l'inimitié des religieux et de certains opposants à sa politique d'ouverture :

> Con la formación de la primera Junta de Gobierno, Chile dio el primer paso para conectarse comercialmente con el mundo. La Junta, haciendo un justo ejercicio de su autonomía[151] y principalmente por motivos políticos, dictó en 1811 el Decreto de Libertad de Comercio en virtud del cual los puertos de Valdivia, Talcahuano, Valparaíso y Coquimbo quedaron abiertos "al comercio libre de las potencias extranjeras, amigas y aliadas de la España y también de las neutrales". Además, dicho decreto facilitó la venida de comerciantes, oficiales y tripulaciones extranjeras, los que debían ser tratados con la mayor consideración por los gobernadores de los puertos habilitados, protegiéndolos y auxiliándolos. […] O'Higgins consideró la idea de traer colonos británicos para lograr así el anhelado progreso económico, iniciativa que permaneció en lo abstracto, al parecer por la oposición de ciertos sacerdotes que temían la llegada del protestantismo a Chile.[152]

D'après Eugenio Araya, la peur de la religion protestante souvent invoquée est injustifiée dans la mesure où l'objectif des opposants à la Couronne espagnole était la rupture avec l'ancienne puissance coloniale :

> "O'Higgins miró hacia las Islas Británicas con la idea de traer colonos, pero su idea era lograr un progreso económico más que cambiar la religion del país. […] La idea de O'Higgins de traer colonos escoceses a Chile posiblemente no tenía otra intención que la de cambiar el país desespañolizandolo, que era el ideal de los opositores a la Corona, y no la de querer colocar una colonia protestante en el país".[153]

[151] Ce décret sera consolidé plusieurs fois plus tard après l'indépendance notamment en 1823, 1834 et 1935.

[152] Brice Michelle, PRAIN. « Presencia británica en el Valparaíso del siglo XIX : Una aproximación al legado institucional y cultural de la colonia británica en Chile ». Santiago du Chili : *Bicentenario : Revista de historia de Chile y América*, 2007, vol. 6, n°2, pp. 6-7. Traduction personnelle : « Avec la formation de la première Assemblée de Gouvernement, le Chili fit le premier pas pour entrer en contact commercial avec le monde. L'assemblée faisant bon usage de l'exercice de son autonomie, et principalement pour des motifs politiques, promulga en 1811 le Décret de Liberté du Commerce en vertue duquel les ports de Valdivia, Talcahuano, Valparaíso et Coquimbo restèrent ouverts "au libre commerce des puissances étrangères, amies et alliées de l'Espagne et aussi de celles neutres". Par ailleurs, ce Décret facilita l'arrivée de commerçants, d'officiers, et d'équipages étrangers, ceux qui devaient être traités avec la plus grande considération pour les gouverneurs des ports habilités, en les protégeant et en les aidant. […] O'Higgins considéra qu'il était nécessaire d'attirer les colons britanniques pour réussir ainsi le souhaité progrès économique, initiative qui resta abstraite, apparemment à cause de l'opposition de certains prêtres qui craignaient l'arrivée du protestantisme au Chili ».

[153] *Ibid*., p. 7. Traduction personnelle : « "O'Higgins se tourna vers les Iles Britanniques dans le but d'attirer les colons, mais son idée était de réussir un progrès économique plus que de changer la religion du pays. […] L'idée de O'Higgins d'attirer les colons écossais au Chili n'avait certainement pas d'autre intention que celle de changer le pays en le déshispanisant, ce qui était l'idéal des opposants à la Couronne, et non celle de vouloir imposer une colonie protestante dans le pays" ».

Profitant de la situation géographique de Valparaíso à proximité aussi bien de l'Océan Pacifique que de l'Océan Atlantique, le projet du « Capitán General », « Valparaíso : grenier du Pacifique » ou « Valparaíso : foire du Pacifique », devenait réalisable.[154]

Ce projet prévoit une escale obligatoire à Valparaíso pour des bateaux en provenance de San Francisco et à destination de New York ou, ceux venant d'Europe et se rendant aux États-Unis d'Amérique. Bien que la traversée du Cap Horn était particulièrement éprouvante comme on peut le voir dans la description du navire du marin Britannique, John Sommers qui vient de le franchir : « Su nave había sufrido tanto vapuleo en la travesía por el cabo de Hornos, que debió someterse a largas reparaciones. »[155], c'était le chemin le plus court pour les navires.

Aussi bien l'arrêt que la marchandise débarquée des bateaux étaient payants. Pour ce qui est du prix des taxes, on peut supposer qu'il varie en fonction du temps écoulé à quai par le navire. La marchandise quant à elle se gardait au port, dans des magasins. Le poids, la valeur ainsi que le nombre de jours consignés, permettaient d'évaluer le prix de sa taxe.

Selon l'Association des Armateurs du Chili, c'est un véritable projet de développement économique pour le pays et pour Valparaíso qui nécessite pour être efficient, la fondation des maisons de dépôt de marchandises. Suivant l'idée originale d'O'Higgins, le « Director Supremo », le Sénat vote en sa plénière du 9 octobre 1820 un décret de création des magasins de dépôt de marchandises d'où nous extrayons ces passages :

> "… se erige el puerto de Valparaíso en entrepuerto general del Pacífico, para que puedan arribar, andar y surgir libremente en él todos los buques extranjeros de entrada y de retorno, que comerciaren con los países comprendidos de Chile a California"… "Se erige en Valparaíso un almacén franco de cuenta del Estado para que en él…depositen los buques extranjeros de tránsito sus mercaderías de entrada y de retorno exterior por mar…".[156]

[154] Une carte de J. Martland (MARTLAND J, Samuel. «Trade, progress, and patriotism defining Valparaíso, Chile, 1818-1875.» in *Journal of Urban History*, 2008, vol. 35, n°1, p.) retrace de manière remarquable le trajet des navires entre les Océans, Pacifique et Atlantique. Cette carte et celle proposée par Isabel Allende au début du roman *Hija de la fortuna* sont très proches. Voir annexe 3 et 4.

[155] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 78. Traduction : « Son navire avait tellement souffert pendant la traversée du Cap Horn qu'il avait dû le soumettre à de longues réparations ».

[156] ASOCIACIÓN NACIONAL DE ARMADORES. «Valparaíso y los armadores chilenos». Valparaíso: *Revista de Marina*, 1986, vol. 103, p. 442. Traduction personnelle : «"…le port de Valparaíso s'érige en entrepôt général du Pacifique, pour que puissent parvenir, s'en aller et y surgir librement tous les navires étrangers à l'aller et au retour qui font le commerce avec les pays situés entre le Chili et la Californie"…" Valparaíso s'érige en un

Autrement dit :

> "… El comercio del Pacífico se hace por lo general del modo siguiente : Cada buque que pasa al Cabo de Hornos y llega a Valparaíso, deja aquí una parte de su carga y continúa su viaje al norte para descargar el resto en Cobija o Islai y demás puntos de la costa. Pero de paso admite los cargamentos que se le presentan y por supuesto que le hace cuenta admitirlos por cualquier flete. A la vuelta sucede otro tanto".[157]

Outre la quantité inestimable de marchandises qui transite par le port, le projet du « Capitán General » mobilise des personnes de diverses origines, de conditions sociales différentes et de toutes les nationalités. L'expression « emporio del Pacífico » prend alors tout son sens.

D'après le narrateur, le projet du « Capitán General » a réussi en dépit des difficultés. C'est ce que semble montrer le passage suivant :

> […] y así, de un caserío pobretón y sin destino a comienzos de la República, se convirtió en menos de veinte años en un puerto importante, donde recalaban los veleros provenientes del Atlántico a través del cabo de Hornos y más tarde los vapores que pasaban por el estrecho de Magallanes.[158]

Selon Michelle Prain, plusieurs facteurs ont contribué à la réussite de ce projet ambitieux. Il s'agit d'abord, de la stabilité politique après l'indépendance du pays, ensuite de

magasin franco de compte de l'État pour que les navires étrangers de passage y déposent leurs marchandises à l'arrivée et au retour par la mer…" ».

[157] *Ibid.*, p. 453. Traduction personnelle : « "…le commerce du Pacifique s'établit en général de la manière suivante : chaque navire qui franchit le Cap Horn et arrive à Valparaíso, dépose ici une partie de sa charge et continue son voyage au Nord, pour décharger le reste à Cobija ou à Islai et les autres ports de la côte. Cependant, au passage il récupère les cargaisons qu'on lui donne et évidemment cela lui coûte de les accepter pour n'importe quel frêt. Pareil qu'au retour. " ».

[158] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 24. Traduction : « […] et c'est de cette façon que, d'un pauvre village sans avenir au début de la République, Valparaiso était devenu, en moins de vingt ans, un port important, où mouillaient les voiliers venus de l'Atlantique à travers le Cap Horn et, plus tard, les bateaux à vapeur qui passaient par le détroit de Magellan ».

la chance puisque Valparaíso est située à proximité de deux océans, l'Océan Pacifique et l'Océan Atlantique et, enfin d'une politique commerciale intelligente[159] :

> […] la transformación de Valparaíso de una caleta –o "aldea de frailes y cañones", como definía Benjamín Vicuña Mackenna al puerto- en el "emporio del Pacífico" fue un proceso muy rápido que transcurrió entre 1820 y 1840. A su juicio, para que se produjera una transformación tan notable como inesperada fue necesario que se conjugara una serie de factores que intervinieron en el mismo sentido : la temprana independencia de Chile, su estabilidad política, la orientación del tráfico marítimo hacia el Pacífico a través del Cabo de Hornos y una inteligente política mercantil.[160]

En définitive, nous avons vu qu'après l'accession du Chili à l'Indépendance, le pays sombre aussitôt dans la misère. Une situation catastrophique qui s'explique par une succession d'inondations et de tremblements de terre meurtriers à Valparaíso. Alors que l'économie du pays est ruinée et que la population est au bord d'une guerre civile sans précédent, le gouvernement du « Capitán General » se bat pour sortir le pays de cette situation chaotique. Il prône le blanchiment de la population et l'ouverture économique. Valparaíso connaît une ascension fulgurante grâce à son port. L'essor économique de la ville profite à tout le pays.

Comme nous l'avons vu dans *Ekomo*, une nouvelle société va naître dans *Hija de la fortuna*. Avant d'analyser les rapports au quotidien des femmes et des hommes dans les différentes communautés, étudions d'abord le rôle de la femme dans la société traditionnelle dans *Ekomo*. Cet aspect n'étant pas abordé dans le roman de la Chilienne, nous n'en parlerons pas ici.

---

[159] Eduardo Cavieres. *Comercio chileno y comerciantes ingleses 1820-1930 : Un ciclo de Historia económica* (Valparaíso, Editorial Puntángeles, Universidad Católica de Valparaíso, Serie Monografías Históricas 2, 1988) , p. 220. Voir Michelle, PRAIN. *Loc. cit.*, p. 8.

[160] Santiago Lorenzo Schiaffino, "La formación de Valparaíso", p. 192. Cité par Michelle, PRAIN. *Idem.* Traduction personnelle : « […] la transformation de Valparaíso d'un hameau -ou " village de moines et de canons", comme définissait Benjamín Vicuña Mackenna le port- en "grand magasin du Pacifique'' fut un processus très rapide qui se déroula entre 1820 et 1840. Selon lui, pour que se produise une transformation aussi notable qu'inespérée, il était nécessaire qu'une série de facteurs convergent dans le même sens : l'indépendance précoce du Chili, sa stabilité politique, l'orientation du commerce maritime vers le Pacifique à travers le Cap Horn et une politique commerciale intelligente ».

Chapitre 2 : Le rôle des femmes dans la société traditionnelle fang

Dans ce chapitre, nous aborderons trois points essentiels, d'abord les influences de la légende sur la société, ensuite le rôle des femmes sur le plan économique et enfin, les femmes dans la vie politique et religieuse dans *Ekomo*.

1. La société traditionnelle à travers les contes.[161]

Nous avons vu qu'après avoir combattu ensemble les ennemis, les *bilobolobo*, les enfants du patriarche Afirikara décident à l'unanimité de se séparer. Mais avant, ils tiennent une réunion importante au bord du Ntem. Assemblée au cours de laquelle les ancêtres des Fang établissent des règles sociales, politiques et religieuses strictes. « Des lois qui régissent la société Fang d'aujourd'hui », selon Ekomo.

1.1. Le cadre de l'assemblée au bord du Ntem

Ainsi que nous l'avons vu, le récit de l'exode des enfants d'Afirikara de l'Égypte des pharaons aux rives du Ntem passionne Nnanga Abaha. Ignorante de ses origines il y a peu, la jeune femme ne se lasse pas d'apprendre du peuple Fang. Tant qu'Ekomo se montre généreux, patient et disposé à apporter des réponses à ses préoccupations, Nnanga ne cesse d'enchaîner les questions. C'est le cas lorsqu'elle demande cette fois à son époux de lui parler de la dernière assemblée de ses ancêtres tenue sur les rives du Ntem avant de se séparer.

[161] Nous faisons allusion à la diffusion de toute la littérature orale. Si l'on en croît Nicolas Metegue N'nah qui décrit la vie intellectuelle et artistique des peuples dans le Gabon antique, il y a trois formes de conte, la fable, la légende et l'épopée : « En littérature, le genre le plus en vogue, ici, était le conte sous les trois formes principales de la fable, de la légende et de l'épopée. La fable, difficilement discernable de l'apologue, mettait généralement en scène les animaux de la forêt dont certains symbolisaient des qualités ou des vertus et d'autres des défauts ou des vices. Bodée autour de l'inépuisable thème des aventures de la tortue et du lion, la fable, dite surtout le soir autour du feu, était très prisée des enfants et avait un but didactique. Cette préoccupation n'était pas étrangère à la légende. Celle-ci mettait en scène, de façon plus explicite, la société humaine à travers le récit des aléas de la vie quotidienne d'une famille imaginaire, à savoir, chez les Fang, celle de Nzame e yo, réduit au rôle de simple specteur et de témoin désintéressé des œuvres des hommes ». Nicolas, METEGUE N'NAH. « IV- La vie intellectuelle et artistique dans le Gabon antique. 1- La littérature orale, la musique et la danse ». In *Histoire du Gabon. Des origines à l'aube du XXIe siècle*. Paris : L'Harmattan, 2006, p. 61.

Selon Ekomo, la dernière réunion avant la séparation était très importante pour les enfants et petits-enfants du patriarche Afirikara. C'était l'occasion idéale d'afficher une dernière fois l'unité familiale et surtout de jeter les bases d'une société Fang nouvelle.

Pour ces raisons, personne ne voulait manquer à ce rendez-vous important. Même les descendants de Ntumu Afri, le benjamin d'Afirikara et de Nanengoo, le mal famé à cause de son arrogance et de sa désinvolture envers ses aînés : « Queda Ntumu Afri. Aquél del hombre pedenciero, a quien en el día de su nacimiento, Afrikara puso su bastón sobre la frente, Ntumu que significa bastón, porque él era entre todos el más rebelde, además de ser el más chico. »[162], étaient présents ce jour-là. Pourtant, les descendants de Ngue Afri manquent à l'appel ce jour. Ekomo qualifie le cadet des enfants légitimes d'Afirikara de lâche. Selon lui, Ngue Afri aurait abandonné ses frères sur le chemin de l'exode au moment où ils avaient besoin de son aide :

> Ngue Afri, el segundo de los hijos de Afrikara, aquel a quien llaman hoy pigmeo, ya no contaba entre sus hermanos, porque habiendo sido nombrado por el padre Afrikara como el guía que habría de conducir a sus hermanos a través de la selva, desapareció a mitad de camino con toda su casa, dejando a sus hermanos solos.[163]

Il semble donc évident que Ngue Afri n'a pas pris part à cette importante assemblée pas plus qu'il n'a assisté aux événements précédents survenus sur les rives du Ntem, notamment la guerre contre les *bilobolobo*.[164]

---

[162] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, pp. 159-160. Traduction : « Reste Ntum Afri. Cet homme autoritaire, sur le front de qui le jour de sa naissance Afrikara posa son bâton. Ntum qui signifie bâton de commandement, parce que lui était entre tous le plus rebelle, en plus d'être le plus jeune ».

[163] *Ibid.*, p. 159. Traduction : « [Ngue Afri] Celui des fils d'Afrikara qu'on appelle aujourd'hui Pygmée, déjà ne comptait pas entre ses frères, parce que, ayant été désigné par le père Afrikara comme le guide qui devrait conduire toute la tribu à travers la forêt, il disparut à mi-chemin avec toute sa maison, en laissant ses frères seuls ».

[164] Avant de poursuivre notre analyse, signalons le travail de Bôt Ba Njock, « Prééminences sociales et système politico-religieux dans la société traditionnelle Bulu et Fang » qui s'intéresse non seulement à la question de la filiation entre les Pygmées et les Fang mais semble justifier aussi l'absence des Pygmées à la réunion. Si l'auteur paraît soutenir que l'organisation de la réunion de la progéniture d'Afri Kara s'explique par la révélation que celle-ci a reçue, en revanche, il s'étonne que Nkoe Afri, nom donné aux pygmées et à leurs descendants, n'aient pas reçu cette vision. D'où leur absence remarquée à la réunion : « En effet, c'est après la traversée de l'arbre *ajab* que les aînés des douze principales tribus de l'ethnie faŋ, réunis pour préparer les prochaines étapes de leur migration, reçurent la révélation du Dieu Créateur. […] signalons un point assez spécial relatif aux Pygmées. Les Anciens rattachent les Pygmées *nkoe*/*bəkoə* à Afri Kara. Mais alors que les conteurs disent que les descendants de Afri Kara, y compris ceux de Nkoe Afri, étaient ensemble avant et après la traversée de l'arbre *ajab* (dont la perforation est due à Nkoe), il est curieux de constater que, parmi les tribus dont les représentants ont reçu la révélation religieuse, ne figure pas un seul représentant des descendants de Nkoe. Pourtant la dislocation des

Ekomo assure que l'absence de Ngue Afri à cette assemblée n'a aucunement affecté la qualité des débats qui furent vifs, tranchants et surtout enrichissants.

Avant d'aborder le deuxième point de son discours, c'est-à-dire l'établissement des lois sociales, Ekomo souligne que depuis cette assemblée, les Fang ont pris l'habitude de se réunir et de débattre en public des problèmes de société. Selon lui, cette assemblée est l'ancêtre de l'« abaha », le corps de garde.

1.2. Les lois sociales traditionnelles fang

Après plusieurs heures de discussions et de tractations entre les descendants d'Afrikara, il se dégage une importante règle, le respect de la parenté.

Dans cette partie, nous allons tenter de définir d'abord la tribu et le clan dans la famille étendue et ensuite la maisonnée dans la famille proche.

1.3. Le respect de la parenté

Dans cette partie, il est question de la définition des termes suivants : « tribu », « clan » et « maisonnée » que Nnanga Abaha confond : « -¿Cómo es esto de las tribus ? La verdad, no lo entiendo muy bien ».[165]

D'après Ekomo, les tribus seraient nées avec les sept enfants légitimes d'Afri Kara : « Fañ Afri » l'aîné, « Okak Afri » le cadet, « Mevu me Afri » le troisième, « Nden Afri » le quatrième, « Bulu Afri » le cinquième, « Ngue Afri » le sixième et son fils « Ewondo Afri » et « Ntum Afri », le benjamin de la famille. Si on considère que « Ngue Afri » disparaît à mi-chemin de leur migration et que « Mevu me Afri » et « Nden Afri » se mélangent pour former un seul groupe, on obtient six tribus.

tribus rattachées à Afri Kara, d'après la légende migratoire, ne s'opère que bien longtemps après la traversée de l'*ajab*, quelque part dans l'actuel Gabon, notamment dans le Woleu-Ntem ». Henri-Marcel, BÔT BA NJOCK. « Prééminences sociales et système politico-religieux dans la société traditionnelle Bulu et Fang ». In *Journal de la Société des Africanistes*, [en ligne], 1960, tome 30, fascicule 2, p. 156. [Réf. du 27 mai 2011]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_0037-9166_1960_num_30_2_1922

[165] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 164. Traduction : « -Comment est l'histoire des tribus ? En vérité, je ne comprends pas bien ».

En somme, on peut dire que les tribus Fang découlent de "Fañ Afri", "Okak Afri", "Mevu me Nden Afri", le nouveau groupe, "Bulu Afri", "Ewondo Afri" et "Ntumu Afri".

Disponible à partager la connaissance du peuple Fang apprise des Anciens, Ekomo précise qu'au moment où les descendants des enfants d'Afrikara prennent la décision de se séparer, leurs géniteurs ne vivent plus mais que les divisions tribales perdurent. D'où les nouvelles personnes qui se succèdent à la tribune de cette assemblée.

Il est probable que la dislocation du groupe soit survenue deux générations seulement après qu'« Okak Afri » et « Ntum Afri » devenu « Ntutumu Afri », aient disparu : « Kota Mekom, de la casa de Okak Afri y [sic] hijo de Mekom Bekoko, y padre de todo aquel que dice ser de la tribu Esakoran », « Nzoo Mbozogo, de la casa de Ntutumu Afri, padre de Ndon Nzó y padre de todo aquel que hoy se jacte de ser de la tribu Esadon ».[166] Les autres enfants du patriarche Afri Kara au contraire, semblent décédés il y a si longtemps que leurs descendants ne se souviennent même plus d'eux. C'est le cas de « Onjoo Nvee, un anciano sabio entre los ancianos y padre de todo aquel que hoy se jacte ser de la tribu Yenjok »[167] ou de « Bua Mekomo, padre de todo aquel que se jacte hoy de ser de la tribu Bua Mekomo ».[168]

Avant de poursuivre le dialogue d'Ekomo et de son épouse Nnanga, il est important d'observer deux choses. La première est qu'en dépit du fait que certains descendants ne se souviennent plus des noms des ancêtres directs comme « Onjoo Nvee » qu'Ekomo définit par rapport à sa séniorité, ils se réclament tous fils d'Afirikara. C'est la justification de leur présence à la réunion.

Bôt Ba Njock a perçu également cette nuance dans son étude de la société Fang lorsqu'il écrit : « […] malgré [le] morcellement, les Faŋ se réclament depuis toujours d'un ancêtre unique. C'est dire que la tribu faŋ reste une entité à la fois sociologique, psychologique, ethnologique et même linguistique ».[169]

Le deuxième constat qu'on peut faire se rapporte à la prégnance de l'homme au sein de la structure tribale. Les intervenants « Kota Mekom », « Ndon Nzó », « Onjoo Nvee » etc.,

[166] *Ibid*., p. 160. Traduction : « Nzoo Mbozogo de la maison de Ntutumu Afri, père de Ndon Nzo et père de tout ceux qui aujourd'hui se vantent être de la tribu Esadon ».
[167] *Idem*. Traduction : « Onjoo Nvee, un ancien sage entre les anciens et père de tout ceux qui aujourd'hui se vantent être de la tribu Yenjok ».
[168] *Ibid*., p. 161. Traduction : « Bua Mekomo, père de tous ceux qui se vantent aujourd'hui d'être de la tribu Bua Mekomo ».
[169] Henri-Marcel, BÔT BA NJOCK. *Loc. cit*., p. 167.

sont tous « père de telle tribu », « fondateur de tel autre groupe » ou « sages parmi les sages » mais jamais « mère de… ». Pourtant, tous les enfants du patriarche ne sont pas que des hommes. On peut se demander pourquoi les femmes ne sont pas fondatrices de tribus. Nous y reviendrons plus loin.

Les intervenants à la réunion se divisent donc en deux groupes, ceux qui invoquent le nom de leur ancêtre et commencent souvent leur discours comme nous l'avons vu par : « Nous, descendants d'Okak Afri » ou « Moi, Nzoo Mbozogo de la maison de Ntutumu Afri » et ceux qui ne les invoquent pas et semblent être l'ancêtre de leur propre tribu comme « Onjoo Nvee » ou « Bua Mekomo ».

À partir de ces nuances, on peut dire qu'Ekomo paraît définir « la tribu » et « le clan » différemment de « la maisonnée ».

Le clan paraît désigner des lignées qui remontent à un ancêtre réel. C'est le cas d'« Onjoo Nvee » et de « Bua Mekomo ». Cet ancêtre peut être éloigné et ne vit plus. C'est la situation de « Mekom Bekoko » et de « Nzoo Mbozogo ».

À la différence du « clan », la « tribu » désigne un ensemble de clans qui se réclament d'un ancêtre commun.

« La maisonnée » encore appelée « lignage mineur » est dominée par la figure de l'« aîné ». « Kota Mekom » et « Ndon Nzó » sont respectivement les « aînés » des « maisonnées » de leur père « Mekom Bekoko » et « Nzoo Mbozogo ». Ce sont eux qui parlent au nom de tout le groupe.

En définitive, on peut dire que dans le texte de María Nsue Angüe, le système de parenté dans la tribu, le clan ainsi que la maisonnée accorde la première place aux pères.

Cette analyse semble confortée par les travaux de certains spécialistes dans ce domaine comme Georges Balandier, Bôt Ba Njock et Jean-Marie Aubame.

D'après Georges Balandier, la parenté chez les Fang se subdivise en plusieurs groupes le clan, la tribu et enfin le *nd'è bot* qui correspondrait à la maisonnée dans *Ekomo*. Selon lui, dans la structure clanique fang, l'ancêtre s'appelle *esa* ou l'*ésa*, tandis que dans la tribu, il se prénomme *mvam*. Par ailleurs, il soutient que le clan désigne une parenté réelle tandis que la tribu renvoie à une filiation spirituelle : « [la] « tribu » […] désigne[r] le groupement le plus

anciennement formé, […] qui remonte quant à son origine à un ancêtre légendaire –ou *mvam*- […]. Le terme de clan reste […] réservé aux groupements constitués à partir de lignées remontant à un ancêtre réel (*esa* : l'*ésa* s'opposant au *mvam* comme la « parenté réelle » à la « parenté spirituelle ») ».[170] Nous y reviendrons.

On peut conclure avec Jean-Marie Aubame que « La tribu se définit comme un ensemble de clans relevant d'un seul ancêtre ».[171]

Le *nd'è bot* est l'occasion pour le sociologue d'observer que les Fang distinguent deux types de famille : la famille étendue, qu'il appelle aussi le lignage majeur qui comprend la tribu et le clan et la famille proche ou lignage mineur ou encore le *nd'è bot* dans lequel l'individu est inscrit immédiatement. Nous développerons cet aspect plus loin. Pour le moment, contentons-nous de définir ce concept.

D'après Georges Balandier, le *nd'è bot* se définit comme :

> [Un] groupe patri-local, assise du village, qui a souvent son quartier et sa maison commune particuliers, qui rassemble sous l'autorité de « l'aîné », ou *ntòl-mòt*, la descendance de ce dernier, ses frères cadets et leur descendance, quelquefois celle de ses oncles paternels ; en plus, des individus qui leur sont attachés par des liens de parenté, d'adoption ou d'amitié.[172]

De son côté, Bôt Ba Njock précise que l'« aîné » peut contrôler entre dix et vingt villages-hameaux soit une centaine de personnes par *nda bot*.[173] C'est donc dire l'ampleur de la tâche.

Dans le roman de la Chilienne, *Hija de la fortuna*, nous avons plutôt affaire à un type de famille différent qui serait toutefois proche de la maisonnée décrite dans *Ekomo*. Nous en donnerons les caractéristiques plus loin.

Avant de fermer cette parenthèse, ajoutons pour finir que le clan tel que nous l'avons défini dans *Ekomo* diffère de la conception qu'il peut avoir au Chili. Isabel Allende parle du

[170] Georges, BALANDIER. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*. Paris : Presses Universitaires de France, 4e édition, 1982, pp. 103-104.
[171] Jean-Marie, AUBAME. *Les Beti du Gabon et d'ailleurs Tome I : Sites, parcours et structures*. Paris : L'Harmattan, 2002, p. 166.
[172] Georges, BALANDIER. *Op. cit*., pp. 102-103.
[173] BÔT BA NJOCK. *Loc. cit*., pp. 168-169.

clan ainsi que de son rapport avec la famille dans un autre roman autobiographique-fictionnel, *Mi país inventado*.

Dans ce texte, elle définit le clan comme un groupe d'individus unis par une idéologie commune. Par ailleurs, si elle affirme que la famille est au-dessus de cette organisation, il n'en demeure pas moins que le lien de sang semble inexistant :

> Estamos divididos en clanes, que comparten un interés o una ideología. Sus miembros se parecen, se visten de manera similar, piensan y actúan como clones y, por supuesto, se protegen unos a otros, excluyendo a los demás. Por ejemplo, el clan de los agricultores (me refiero a los dueños de tierra, no a los humildes campesinos), los médicos, los políticos (no importa cuál sea su partido), los empresarios, los militares, los camioneros y, en fin, todos los demás. Por encima de los clanes está la familia, inviolable y sagrada, nadie escapa a sus deberes con ella.[174]

En définitive, le clan ainsi défini apparaît comme une parenté idéologique ou professionnelle. Nous pouvons le rapprocher de la puissante organisation du *Club de la unión* ainsi que du groupe d'amis qui se réunit chaque mercredi à Cerro Alegre autour de Rose Sommers. Revenons maintenant à *Ekomo*.

Après avoir expliqué l'origine des tribus fang, Ekomo donne des exemples concrets. Cependant, on peut relever que les femmes sont exclues de la fonction de chef de la « maisonnée » dont l'autorité est masculine puisque reposant sur l'« aîné ». Dans le roman de la Guinéo-équatorienne, Ekomo soutient que l'histoire des tribus fang est semblable à celle de sa famille. Cet exemple est intéressant parce qu'il permet de faire le lien entre le texte traditionnel et la ‘‘réalité’’ sociologique ou historique.

Substituant d'une part les sept fils d'Afrikara par les sept fils de Sima Afugu et, d'autre part, les géniteurs eux-mêmes c'est-à-dire : Afrikara par son père Sima Afugu, tous déjà décédés, il retrouve la même situation. En effet, « Sima Afugu » devient le patriarche et donc la « tribu », son frère Ndongo et lui-même, les clans « Ndongo », « Ekomo », Nnanga Abaha et lui « la maisonnée » :

---

[174] Isabel, ALLENDE. *Mi país inventado*. p. 10. [En ligne], [réf. du 10 novembre 2010]. Disponible sur : http://i.cr3ation.co.uk/dl/s1/pdf/mipaisinventadoallende.pdf Traduction : « Nous sommes divisés en clans, qui partagent un intérêt ou une idéologie. Leurs membres se ressemblent, ils s'habillent de la même façon, pensent et agissent comme des clones et, bien sûr, se protègent entre eux, en excluant les autres. Nous avons le clan des agriculteurs (je parle des propriétaires terriens, non des humbles paysans), des médecins, des hommes politiques (quel que soit leur parti), des chefs d'entreprise, des militaires, des camionneurs et, enfin, tous les autres. Au-dessus des clans il y a la famille, inviolable, et sacrée : personne n'échappe à ses devoirs envers elle ».

> -Sí, mira. Te voy a dar un ejemplo para que lo entiendas muy fácil : Suponte que mis hermanos que murieron aún viven. Entonces, seríamos siete hermanos y una hermana ¿no ? -¡Sí ! -Bien, nosotros siete somos hijos de un solo hombre llamado Sima, por lo que para designarnos entre los demás nos llaman los hijos de Sima « o », la casa de Sima. Bien, mis hermanos se casan y yo me caso contigo y cada uno de nosotros tenemos nuestros hijos. Entonces somos patriarcas como lo fueron aquellos que denominan las tribus. Mis hijos serían de tribu Ekomo ¿comprendes ? y mis sobrinos, los hijos de mis hermanos, llevarían el nombre de cada uno de sus padres. Pasa el tiempo y cada vez va habiendo más y más descendientes de la tribu de Ekomo, igual que los demás, entonces, nuestros hijos no pueden olvidar que todos salimos de una misma raíz que es Sima, nuestro padre, por lo tanto, aunque mis hijos son de la tribu de Ekomo, y los de mi hermano Ndongo, son todos hermanos por esta raíz única que los vincula.[175]

Ekomo explique cette fois les noms des tribus des ancêtres. Nnanga apprécie l'instruction mais regrette qu'en deux ans de mariage, Ekomo ne lui ait pas souvent raconté de telles histoires[176].

En somme, les Fang respectent les tribus pour deux raisons, la première parce qu'elles sont la base de la filiation et la seconde parce qu'elles instituent la loi de l'exogamie.

Avant d'aborder le premier point, on peut dire que Nnanga Abaha est incapable de rappeler ses origines, autrement dit, la généalogie. La réponse qu'elle donne à son époux, donne à penser que Nnanga ne la connaît presque pas.

L'antéposition de l'adverbe « Sólo » qui a pour synonymes « pas plus », « rien de plus » ou encore « simplement », traduit cette ignorance de la jeune femme : « Sólo sé que soy de una tribu llamada Esasom y que mi segunda tribu, la materna, es yebekoan […] ¿Lo entiendes tú ? ».[177]

Dans ce passage, il existerait une hiérarchie ou une politique des genres dans l'énonciation des tribus. « Esasom » ayant été énumérée en premier serait mâle donc dominante. Tandis que « la materna, yebekoan », pourtant nom propre mais écrit avec une

[175] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 164-165. Traduction : « -Oui, écoute… Suppose que mes frères qui sont morts vivent encore. Alors, nous serions sept frères et une sœur, non ? –Oui ! –Bien, alors chaque génération porte le nom de son père, les miens Ekomo, et mes neveux celui de leur père et tous ces enfants et après leurs descendants ne doivent pas oublier le nom de leur ancêtre commun, pour ce qui nous concernerait, ce serait Sima, notre père. Et ils sont tous frères par cette racine unique qui les unit : ils ne peuvent se marier entre eux parce que ce serait un inceste. Ils sont du même sang. Nous avons été sept frères qui, à la fois avons formé sept tribus avec des noms différents et notre obligation est de faire savoir à nos enfants qui nous sommes pour que nous puissions nous connaître les uns les autres en différentes parties de la terre ».

[176] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 156.

[177] *Ibid.*, p. 164. Traduction : « Je sais seulement que je suis d'une tribu appelée Esasom et que ma seconde tribu, la maternelle, est Yebekoan. […] Le comprends-tu, toi ? ».

minuscule, serait femelle par conséquent, faible, dominée. Nous y reviendrons plus loin pour compléter nos observations avec les analyses de la sociologue Rose Ntsame Nguéma sur cette question.

À partir du couple tribal : « Esasom ou Essasom/yebekoan », Ekomo retrouve les tribus apparentées à celles de Nnanga Abaha. À l'exception de la tribu « Esasom », il en dénombre deux principalement : « Ebaa » ou « Ebaha » et « Yebemven » puis, les explique. D'après Ekomo, le nom de la tribu « Esasom » est composé. Pour recouvrer son sens, il importe de le segmenter en deux mots : « Esa » qui signifie « la pièce », et « Som » qui vient du Fang « Asueme » et veut dire en Français « chasser » :

> Pero Essasom no es más que un apodo, porque si prestas atención a la palabra, te darás cuenta de que es una palabra compuesta. Esa-Som. Esa Pieza Som, viene del verbo cazar : « Asueme ». Nsom. Caza. Luego el significado de la palabra es pieza de caza.[178]

Par ailleurs, il soutient que l'appellation « Esasom » serait le nom donné à la tribu en hommage à l'activité préférée de son ancêtre géniteur : « Y es que cuentan que nuestro Padre-raíz era hombre amante de los apodos. Pues el que fue vuestra raíz geneológica [sic], era muy amante de la caza, por eso le llamó así, quedando su nombre verdadero en anonimato hasta hoy ».[179]

La première tribu apparentée aux « Esasom » est « Ebaa ». Selon Ekomo, on raconte que les « Ebaa » auraient hérité d'un défaut de leur ancêtre géniteur, la paresse. La substitution de la voyelle « E » par « A » permet d'obtenir un nouveau mot « Abaa » ou « Abaha » comme « Nnanga Abaha » qui traduit le lieu de la discussion, de la paresse, de l'inactivité et de l'oisiveté[180] :

> […] si le quitas la **E** [a Ebaa] y en su lugar pones una **A**, tendrás **Abaha**. Porque cuentan que al contrario de sus hermanos, éste era muy vago y se pasaba la vida sentado en el abaha con el pretexto de cuidar a su anciano padre. Por lo que éste un día le preguntó :

[178] *Ibid.*, p. 165. Traduction : « Mais Essasom n'est qu'un surnom, parce que si tu fais attention au mot, tu te rendras compte que c'est un mot composé : Esa-Som. Cette Pièce. Som vient du verbe chasser : ''ASUEME''. Nsom. Chasse. Par suite la signification du mot est Pièce de Chasse ».

[179] *Idem*. Traduction : « On raconte que notre Père-Racine était un homme aimant les surnoms. […] celui qui fut votre racine généalogique, aimait beaucoup la chasse, pour cela on l'appela ainsi, son vrai nom restant dans l'anonymat jusqu'à aujourd'hui ».

[180] C'est l'une des fonctions de l'abaa. Plus loin, nous en verrons d'autres.

> -¿Y tú cuando sales a cazar, o trabajar la tierra como los otros ? ¿Es que has de pasar la vida sentado en el abaha ? Abaha te llamaré-y así quedó hasta hoy, la tribu Ebaha.[181]

L'autre tribu sœur des « Esasom », la dernière du classement d'Ekomo, est « Yebemven ». Comme la tribu « Ebaa » précédente, « Yebemven » est mal famée à cause de la cupidité de son ancêtre fondateur. Selon la légende rapportée par Ekomo, le nom « Yebemven » qui serait en réalité une question « ¿Yebemven ? » du père indigné à son fils, l'ancêtre de cette tribu qui s'accaparait toujours des morceaux de viande et ne lui laissait que des os :

> -La otra tribu, hermana tuya, es Yebemven. Cuentan que éste era muy tacaño a la hora de dar de comer a su anciano padre. Le metía una costilla en el cuenco como única comida. Por lo que su padre le preguntó :
> -¿Yebemven ?-Es decir ¿sólo costillas ? Y quedó así el nombre para siempre de « Costillas ».[182]

Il importe de faire deux observations, la première concerne les patronymes des tribus proposées par Ekomo et la seconde évoque les commentaires de Georges Balandier et de Rose Ntsame Nguema au sujet de la fondation des tribus chez les Fang.

S'agissant du premier aspect, on peut compléter les définitions des noms des tribus dans *Ekomo* avec *Le groupe dit Pahouin* de Pierre Alexandre. Dans son texte, le linguiste affirme que les noms des tribus fang représentent des sobriquets fondés sur des calambours. Il explique trois de ces tribus à savoir, Ntumu Afri, Ewôndo Afri et Bulu Afri. Voici ce qu'il dit :

[181] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 165. [Le texte *Ekomo. Au cœur de la forêt*, édition l'harmattan sur laquelle nous tirons nos traductions ne prend pas en compte aussi bien cette note que celle qui suit pour des raisons que nous ignorons. Pour combler cette lacune, nous proposons nos traductions]. Traduction : « Si tu enlèves E à Ebaa et à la place tu mets A, tu obtiendras Ebaha. On raconte que contrairement à ses frères, ce dernier était très paresseux et passait ses journées assis au corps de garde (abaha) prétextant prendre soin de son père âgé. Voyant cela, un jour, celui-ci lui demanda, mon fils, quand iras-tu à la chasse ou labourer la terre comme les autres ? Comptes-tu passer la vie dans le corps de garde ? Je vais t'appeler Abaha et c'est depuis ce jour qu'on appelle ainsi la tribu Ebaha ».

[182] *Idem*. Traduction : « L'autre tribu sœur de la tienne, est Yebemven. On raconte que celui-ci était si avare qu'il avait du mal à donner à manger à son vieux père au moment de passer à table. Il ne lui servait dans la jatte qu'une côtelette. C'est pour cette raison que son père lui demanda : Yebemven ? C'est-à-dire, seulement les côtelettes. Et c'est ainsi que le nom est resté pour toujours : les côtelettes ».

> Les fils d'Afiri Kara sont les ancêtres des tribus actuelles auxquelles ils ont donné leurs noms, qui sont en fait des sobriquets fondés sur des calambours. Par exemple, *Ntumu Afiri*, ancêtre des Ntoumou, marchait avec une canne (*ntum*), *Ewôndô Afiri* était amateur d'arachides (*ôwôndo*) ou avait une postérité aussi nombreuse que celle d'une graine d'arachide ; *Bulu Afiri* était particulièrement appliqué ou sérieux (*bulu* : de la racine *bo*, faire = faire sérieusement, réellement) etc.[183]

En ce qui concerne le second point, la fondation des tribus, Georges Balandier affirme que les clans formés à partir des préfixes **ésa**, *ésé, isi* et *Eba* ou (*ébi*), sont les plus nombreux parmi les Fang. Cependant, s'il souligne qu'*ésa* et *éba* désignent le géniteur ou sa descendance, en revanche, le préfixe clanique *yé* signifie, vallée.

Au terme de son analyse, le sociologue conclut que les clans en *ésa* et *éba* seraient de création récente tandis que ceux en *yé* seraient plus anciens :

> Si nous nous en tenons aux dénominations, nous remarquons que des noms de formation différente : les uns commençant par *Yé* ou une consonne, les autres commençant par *Ésa* (*ésé, isi*) ou *Eba* (*ébi*), désignent des groupements actuellement identiques en apparence ; avec cette constatation que les dénominations en *ésa* ou *éba* sont de beaucoup les plus nombreuses. Le mot *yé* (signifiant *vallée*) est accompagnée d'un qualificatif évoquant souvent une plante, un animal ou un phénomène naturel (*yé-ngwi* (le sanglier), *yé-mvâg* (la pluie), etc.) ; tandis que le préfixe *ésa* ou *éba* (signifiant géniteur ou lignée) est employé pour désigner la descendance d'un ancêtre plus ou moins éloigné. Nous devons donc penser que, dans ce dernier cas, il s'agit de dénominations, désignant des groupements plus récents, de formations secondaires des clans et des lignages ; tandis que les autres appellations se réfèrent à des groupements anciens, dont l'origine est légendaire, autrefois localisées, qui se divisèrent et s'éparpillèrent lors des multiples migrations, à des tribus.[184]

On peut prolonger cette réflexion du sociologue en suivant Rose Ntsame Nguéma dans sa thèse. Dans son étude, elle se demande si les clans formés à partir du préfixe *yé* ne descendent pas finalement d'un ancêtre féminin puisque *yé* signifie *vallée* comme on sait.[185]

Revenant au texte de la Guinéo-équatorienne pour dire qu'au moment où la voiture dans laquelle Ekomo et son épouse voyagent s'arrête soudainement au milieu d'un petit village Boulou pour à priori une légère panne, Nnanga Abaha ne dissimule pas son ignorance : « -Oh, no sabía nada de eso ! ».[186]

[183] Pierre, ALEXANDRE. *Le groupe…*, *Op. cit.*, p. 16.
[184] Georges, BALANDIER. *Op. cit*., p. 91.
[185] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 47.
[186] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 165. Traduction : « -Oh ! je ne savais rien de ça ! ».

Le couple passera la nuit dans ce hameau et ne repartira que le lendemain matin. Ajoutons que selon la narratrice du roman, Ekomo et son épouse ont été très bien reçus dans le village. En effet, le couple a eu non seulement une couche pour la nuit, un repas : [« -¿Dónde venís ? –Me preguntó la mujer en tono familiar, a la vez que me acercaba el cazo con la comida. »[187]], mais aussi de nombreuses provisions à leur départ le lendemain : [« […] cuando a la mañana siguiente nos dispusimos a marcharnos en otro coche, casi se quedó llorando al despedirse de mí, y junto a mi cesta tenía ya otra llena de provisiones. Me recalcó mucho que volviera de vez en cuando en busca de comida si es que nuestra estancia iba a ser larga, a la vez que daba por sentado que al regreso, pararíamos más tiempo. Una vez en el coche, tuve la impresión de que acababa de despedirme de mi hermana Adjaba »[188]].

Avant de continuer sur notre lancée, on peut se demander qu'est-ce qui explique la générosité et l'attachement de cette famille envers des étrangers, Ekomo et Nnanga Abaha qu'elle connaît à peine si ce n'est leur lien de parenté ?

Ainsi que nous l'avons démontré, chez les Fang, deux personnes issues de la même tribu sont parentés [« -¿Dónde venís ? […] Yo le expliqué todo. Después de ello, me preguntó de qué tribu éramos y resultó que era mi hermana, porque era de la misma tribu que la mía. En mandato de ella, los niños, que hasta entonces habían permanecido comiendo en silencio, corrieron a saludarme alborozados, y poco tiempo después hablan conmigo restregándose en las rodillas como si me conocieran de siempre, antes de que nos marcháramos de allí. Ya su marido estaba al corriente de la llegada de su hermana y nos suplicaron pasásemos la noche con ellos, ya que todavía había mucho camino por delante y se acercaba la noche »[189]].

Ce fait illustre aussi que les Fang de Guinée Équatoriale, ceux du Cameroun et certainement ceux du Gabon, sont une même entité ethnologique et sociologique comme Jean-Marie Aubame, Georges Balandier et bien d'autres critiques l'ont soutenu.

[187] *Ibid*., p. 163. Traduction : « -D'où viens-tu ? me demande la femme d'un ton familier, en même temps qu'elle approche la louche vers moi ».
[188] *Ibid*., p. 164. Traduction : « […] quand le matin suivant nous nous disposons à partir dans une autre voiture, elle est presque au bord des larmes en me disant au revoir, et près de mon panier j'en ai maintenant un autre, plein de provisions. Elle répète plusieurs fois que je dois revenir de temps en temps chercher ce qui me manquerait si notre séjour se prolonge, en même temps qu'elle donne pour certain qu'au retour, nous nous arrêterons plus longtemps. Une fois dans la voiture, j'ai l'impression que je viens de quitter ma sœur Adjaba ».
[189] *Ibid*., pp. 163-164. Traduction : « -D'où viens-tu ? […] Je lui explique tout. Après elle me demande de quelle tribu nous sommes et il résulte que c'est ma sœur, parce qu'elle est de la même tribu que la mienne. Sur son injonction les enfants, qui jusqu'alors mangeaient en silence, courent me saluer tout réjouis, et peu après ils parlent avec moi en se frottant sur mes genoux comme s'ils me connaissaient de toujours. Déjà son mari est au courant de la venue de sa sœur et ils nous supplient de rester jusqu'au lendemain avec eux, surtout que nous avons encore beaucoup de chemin devant nous et que s'approche la nuit ».

Repartis du village, Ekomo termine de raconter à son épouse l'histoire de l'origine des Fang commencée la veille.

Rappelons d'abord les points saillants avant de continuer.

Les enfants d'Afrikara dont les Fang descendent ont donné naissance aux tribus. Celles-ci ont permis aux enfants du patriarche dispersés de se reconnaître lorsqu'ils se rencontrent. On peut dire que chez les Fang en ce temps, on déclinait son identité en rappelant ses origines tribales.

Un rapprochement entre le texte de fiction et les Fang du Gabon, du moins ceux de la province du Woleu-Ntem, permet de constater que cette pratique perdure encore de nos jours puisque nous-mêmes l'avons apprise. Nous y reviendrons.

Nous avons vu aussi que « abaha » comme « Nnanga Abaha » est un lieu d'inactivité qui évoque la paresse ainsi que l'oisiveté. Par ailleurs, nous avons vu qu'Ekomo a négligé littéralement la tribu maternelle, « yebekoan » dans son récit. Il n'en parle pas du tout. Cette tribu semble honnit.

Ekomo évoque ensuite le problème de l'exogamie qui met en lumière un des aspects de la construction de la sexualité dans la société fang. D'après lui, l'exogamie est une loi qui interdit tout Fang de prendre en mariage une femme issue du clan de l'un de ses géniteurs biologiques ou apparentés : « No pueden casarse entre elllos [sic] porque sería incesto. Son de la misma sangre ».[190] En définitive, dans *Ekomo*, l'inceste interdit la reproduction entre les membres d'une même famille.

Nous pouvons compléter nos analyses sur cette question en suivant tour à tour les travaux de Métais A., « Claude Lévi-Strauss. *Les structures élémentaires de la parenté* » ainsi que *Trouble dans le genre* de Judith Butler.

D'après Métais A., dans *Les structures élémentaires de la parenté*, Claude Lévi-Strauss pose les fondements d'une théorie générale de la parenté dans les sociétés dites archaïques ou sans écriture. Cette ‘‘sociologie de la famille’’, autre dénomination de cette

[190] *Ibid*., p. 165. Traduction : « Ils ne peuvent se marier entre eux parce que ce serait un inceste ».

théorie, s'articulerait autour des règles sociales dont la prohibition de l'inceste est essentielle : « La prohibition de l'inceste représente le prototype de la règle sociale ».[191]

Comme María Nsue Angüe, Métais affirme dans son étude que le respect de la prohibition de l'inceste est crucial, car c'est grâce à cette interdiction que l'on peut distinguer l'Homme de l'animal. Selon Lévi-Strauss dont l'auteur rapporte les propos, c'est la règle même de l'opposition entre l'état de Nature et celui de Culture :

> Elle ne s'explique ni par le fait qu'elle constitue une mesure de protection contre les résultats néfastes des mariages entre proches parents (cf. Morgan), ni par la projection, sur le plan social, de sentiments et de tendances que la nature de l'homme suffirait à expliquer, ni enfin par l'horreur du sang menstruel ou la crainte du sang totémique en général. Sa solidité, sa quasi-universalité dérivent du fait qu'elle constitue la démarche fondamentale par laquelle s'effectue d'une manière synthétique le passage du biologique au social, de l'état de Nature à celui de Culture. Elle a ses racines dans la Nature, mais ne peuvent s'appréhender que sous une forme sociale (p. 35).[192]

La prohibition de l'inceste « constitue [donc] par essence l'avènement de la Culture ».[193] S'il soutient par ailleurs que l'hostilité est une menace sérieuse du cheminement de l'individu primitif vers l'état de culture, il reconnaît tout de même que la circulation des femmes apparaît comme le moyen par lequel les conflits peuvent être évités. D'où la nécessité de tisser des alliances avec d'autres tribus, l'un des objectifs visés par le mariage chez les Fang comme nous allons le voir plus tard :

> ''Une transition continue existe de la guerre aux échanges, et des échanges aux inter-mariages ; l'échange des fiancées n'est que le terme d'un processus ininterrompu de dons réciproques, qui accomplit le passage de l'hostilité à l'alliance, de l'angoisse à la confiance, de la peur à l'amitié »[194]

[191] Métais A. « Claude Lévi-Strauss. *Les structures élémentaires de la parenté* ». In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 142 n°1, 1952. p. 113. [Réf. du 5 mai 2012]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1952_num_142_1_5892
[192] *Idem*.
[193] *Idem*.
[194] Claude, Lévi-Strauss. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Presses Universitaires de France, 1949, in-8°, p. 86. Cité par A., MÉTAIS. *Ibid*., p. 114.

Cependant, on peut trouver surprenant que les règles de parenté qui instituent la femme en tant qu'objet d'échange comme l'affirme A. Métais paraphrasant Lévi-Strauss[195], les règles de parenté ne sont qu'en apparence arbitraires[196] lorsqu'on sait que dans certaines cultures, les hommes sont propriétaires des femmes qu'ils acquièrent parfois sans leur consentement. Ce qui semble le cas dans *Ekomo*.

En étudiant l'ouvrage de l'anthropologue et ethnologue français, Judith Butler n'a pas manqué de souligner que dans ces conditions la femme n'a pas d'identité : « La femme dans le mariage n'a pas d'identité ; elle n'est que le terme d'un rapport qui distingue et lie les divers clans à une identité patrilinéaire commune, mais différenciée de l'intérieur ».[197]

Ce n'est pas la seule observation de Judith Butler sur cette même thématique. En effet, dans son premier ouvrage théorique, la philosophe reprend une étude de l'anthropologue et militante féministe Gayle Rubin, « Penser le sexe : pour une théorie radicale de la politique de la sexualité » pour repenser la prohibition de l'inceste comme un pouvoir. Comme elle, Judith Butler soutient que l'inceste permet de distinguer les partenaires sexuels en deux catégories. Il s'agit de ceux qui sont autorisés à l'individu et de ceux qui lui sont interdits :

> Le tabou de l'inceste impose l'exogamie et l'alliance comme fins sociales aux événements biologiques du sexe et de la procréation. Le tabou de l'inceste divise l'univers du choix sexuel en deux catégories : les partenaires sexuel.le.s autorisé.e.s et ceux et celles qui sont proscrits. (p.173)[198]

[195] Dans son ouvrage majeur : *Les structures élémentaires de la parenté* (1967) dont la première édition date de 1947, Claude Lévi-Strauss montre que « l'objet d'échange qui consolide les relations de parenté tout en les différenciant, ce sont *les femmes* que les clans patrilinéaires se donnent les uns aux autres à travers l'institution du mariage. La fiancée, le don, l'objet de l'échange, qui n'a pas seulement pour but fonctionnel de faciliter le commerce, mais aussi de réaliser sur un mode performatif le but symbolique ou rituel de consolider les liens internes, l'identité collective de chaque clan qui se trouve différencié à travers un tel échange ». (Judith, BUTLER. *Trouble*…, *Op. cit.,* pp. 118-119.). On voit par ailleurs s'énoncer subrepticement la théorie de la différence sexuelle, l'un des topos de la subjectivité féminine de Luce Irigaray dont nous ébaucherons quelques aspects plus loin. Mais comme nous l'avons déjà montré dans le texte de María Nsue Angüe, la femme incarne l'élément qui unit et différencie à la fois les descendants d'Afrikara. Butler peut conclure que chez Claude Lévi-Strauss, « l'identité culturelle masculine est établie par un acte manifeste de différenciation entre clans patrilinéaires, relation dans laquelle la ''différence'' est de type hégélien –à savoir qu'elle distingue tout en liant ». Judith, BUTLER. *Trouble*…, *Op. cit*., p. 121.

[196] « L'analyse structurale suggère que les règles de parenté, en apparence arbitraires et complexes, les diverses institutions matrimoniales procèdent d'un petit nombre de structures (p. 108 et 130) appréhendées inconsciemment ou consciemment, a priori même, par l'esprit des hommes ». A., MÉTAIS. *Ibid*., p. 113.

[197] Judith, BUTLER. *Trouble dans le genre,* Paris : La découverte, 2005, p. 119.

[198] Gayle Rubin cité par Judith, BUTLER. *Ibid.*, p. 170.

Si on connaît les partenaires sexuels à éviter dans le texte de la Guinéo-équatorienne, on peut supposer que « les partenaires sexuel.le.s autorisé.e.s » dont il est question dans le passage de Gayle Rubin repris par Judith Butler sont ceux qui perpétuent l'espèce. Par conséquent, le tabou de l'inceste n'interdit pas seulement l'union sexuelle entre les membres de la même tribu ou lignée comme María Nsue Angüe le montre dans *Ekomo,* il inclut aussi le tabou de l'homosexualité. On peut affirmer par conséquent que dans ce système, seuls prévalent l'hétérosexualité, le masculin et le féminin. C'est ce que Butler semble souligner lorsqu'elle reprend ce passage de Gayle Rubin :

> Le tabou de l'inceste présuppose l'existence d'un tabou en amont, moins explicite : le tabou de l'homosexualité. Un interdit contre certaines unions hétérosexuelles suppose un tabou des unions non hétérosexuelles. La division sexuelle du travail est impliquée dans les deux aspects du genre-elle en fait des aspects masculins et féminins, et aussi hétérosexuels. (p.180)[199]

Le tabou de l'inceste implique une double censure, la censure implicite et la censure explicite.

Dans le dernier chapitre de son livre, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Judith Butler définit la censure comme « une manière de produire des discours, d'imposer à l'avance des contraintes quant à ce qui sera ou ne sera pas un discours acceptable ».[200]

Comme on peut le voir, cette définition présuppose qu'aucun discours n'est reconnu comme tel s'il n'est au préalable soumis à une forme de censure. Autrement dit, « un texte ne peut devenir lisible que s'il est produit à travers un processus de sélection excluant certaines possibilités et en réalisant d'autres ».[201]

On dit d'une censure qu'elle est implicite lorsqu'elle « se réfère au fonctionnement implicite du pouvoir qui exclut sans le dire ce qui doit rester indicible ».[202]

[199] *Idem*.
[200] Judith, BUTLER. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris : Éd. Amsterdam, traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann, 2004, p. 202.
[201] *Ibid*., p. 203.
[202] *Ibid*., pp. 204-205.

Ainsi que nous l'avons vu, ce qui est indicible dans le tabou de l'inceste est l'homosexualité. Elle est exclue sans même être citée. Plus loin nous tenterons d'expliquer en suivant Judith Butler, pourquoi il vaut mieux ne pas énoncer ce terme.

À la différence de la censure implicite, la censure explicite à l'œuvre dans le tabou de l'inceste est introduite par des formes facilement déchiffrables.

Dans *Ekomo*, la censure explicite explique de manière claire et précise la raison ainsi que la conséquence de l'inceste. Dans ce cas précis, la raison ou la cause de l'inceste est le fait pour un Fang d'aimer ou de prendre en mariage une femme issue de la tribu de l'un de ses géniteurs. L'appauvrissement du sang, l'extinction de la race, la fin de l'alliance, etc., en sont les principales conséquences.

Mais comment arrive-t-on à aimer des personnes du même sexe ? Puisque si l'homosexualité est interdite c'est bien parce qu'elle existe. María Nsue Angüe ne l'explique pas. Elle souligne juste que cette pratique est taboue dans la société fang de son roman.

En suivant Butler tour à tour dans *Ces corps qui comptent* et *Trouble dans le genre*, on peut esquisser quelques pistes de réflexion sur la question. Selon elle, les sujets mâles ou femelles deviennent homosexuels dès lors que le scénario œdipien est perturbé.

Voyons brièvement comment fonctionne ce mécanisme dont le sexe, le genre et le corps sont les éléments moteurs.

En paraphrasant Lacan, Butler montre que le processus par lequel les sujets mâles et femelles deviennent des humains, c'est-à-dire des hommes et des femmes a lieu dans l'enfance. C'est le scénario œdipien :

> « chaque enfant porte en lui toutes les possibilités sexuelles ouvertes à l'expression humaine (p. 189) » […] le système « sexe/genre », le mécanisme culturellement régulé qui transforme les individus biologiquement mâles et femelles en des genres distincts et hiérarchisés, est à la fois imposé par des institutions culturelles (la famille, les formes résiduelles de l'« échange des femmes », l'hétérosexualité obligatoire) et inculqué par les lois qui structurent et initient le développement psychique de l'individu[203],

[203] Judith, BUTLER. *Trouble ..., Op. cit.*, pp.170-171.

Comme on peut le voir, cette opération de construction de l'individu commence très tôt, dès l'enfance. Cette opération fait intervenir des éléments différents : le sexe, le genre et le corps qui sont eux-mêmes des constructions culturelles. La question que l'on peut se poser est celle de savoir qui du sexe/genre et du corps est antérieur. On trouve un début de réponse à la question dans le passage ci-dessus.

Si on observe la première phrase : « chaque enfant porte en lui toutes les possibilités sexuelles ouvertes à l'expression humaine (p. 189) », on peut dire qu'avant l'éducation des parents, l'enfant n'a pas de sexe ni de sexualité. C'est un corps asexué. Judith Butler parle de cette étape comme de celle de la « bisexualité constitutionnelle » ou du « polymorphisme idéal ».[204]

L'enfant ne devient humain, c'est-à-dire un individu masculin ou féminin qu'en acquérant le sexe/genre. L'enfant ne choisit pas son sexe ni son genre, on les lui impose comme cette phrase du passage le rappelle « le système ''sexe/genre'', le mécanisme culturellement régulé qui transforme les individus biologiquement mâles et femelles en des genres distincts et hiérarchisés, est à la fois imposé par des institutions culturelles ».

Si le sexe/genre est imposé comme nous venons de le démontrer, cependant, on peut s'interroger sur ce qui fait que le sujet qui attend d'être reconnu en tant qu'humain, ne se rebelle pas contre cette loi avant. S'il ne peut se rebeller de peur de ne pas pouvoir être reconnu, alors qu'est-ce qui le contraint à espérer ?

Judith Butler explique que dans le scénario œdipien l'exigence symbolique qui institue le sexe est accompagnée de la menace d'un châtiment : la castration. Elle précise que ce châtiment agirait de deux manières différentes selon que l'on possède ou que l'on ne possède pas le phallus : « […] tandis que la peur de la castration motive l'assomption du sexe masculin, la peur de ne pas être castré motive l'assomption du sexe féminin ».[205]

Bien que l'homosexualité soit omniprésente dans la construction, Judith Butler précise que le sujet parvient cependant à occuper la position sexuée en la rejetant :

> Au sein de cette figure de la castration, qui opère de la façon différenciée pour constituer la force contraignante du châtiment genré, sont implicitement présentes deux

[204] *Ibid*, p. 171.
[205] Judith, BUTLER. *Ces corps*…, .*Op. cit*, p. 106.

> figures inarticulées d'homosexualité, toutes deux rejetées dans l'abjection : celle du « pédé » féminisé et celle de la « gouine » phallicisée. Le schème lacanien présuppose que la terreur d'occuper l'une ou l'autre de ces positions est ce qui contraint à l'assomption d'une position sexuée au sein du langage.[206]

À la suite de cette analyse, deux observations méritent d'être faites. La première consiste à établir une hiérarchie dans le paradigme sexe/genre et corps et la seconde donne à voir la faiblesse de ce système.

Nous avons vu qu'avant que le sexe ne vienne le marquer, le corps n'a pas de signification. Il représente le vide, l'inertie. C'est seulement lorsque le sexe l'a marqué qu'il a une signification. D'après Judith Butler, le sexe marquerait le corps à deux reprises. La première fois pour le préparer à la réception du sexe et la seconde, pour lui conférer la position sexuée :

> le corps est marqué par le sexe, mais il est marqué avant même cette marque, car c'est la première marque qui prépare le corps pour la seconde ; ensuite, le corps n'est signifiable, n'advient comme ce qui peut être signifié dans le langage, qu'en étant en ce second sens.[207]

Ce n'est pas un hasard si Michel Foucault définit le corps dans son essai qui porte sur la question de la généalogie comme « une surface gravée des événements ».[208] Une fois marqué par la loi, le corps ne peut revenir à son ancien état au risque de perdre son statut en tant que sujet. Le sexe ayant marqué le corps, se transforme ensuite en genre. Pour finir, lorsque la loi qui utilise la menace de l'homosexualité est plutôt l'objet d'une érotisation, le sujet vient à aimer les personnes du même sexe. C'est ainsi que Judith Butler explique comment on devient homosexuel(le) une question pourtant présente dans le tabou de l'inceste dans *Ekomo* [« No pueden casarse entre elllos [sic] porque sería incesto. Son de la misma sangre »] mais que María Nsue Angüe ne traite pas comme on l'a vu.

[206] *Idem*.
[207] *Ibid*., p. 107.
[208] Michel, Foucault. « Nietzsche, Genealogy, History » in Language, Counter-Memory, Practice : Selected Essays and Interviews par Michel Foucault, trans. Donald F. Bouchard et Sherry Simon, éd. Donald F. Bouchard Ithaca, Cornell University Press, 1977, p. 148. Cité par J. BUTLER. *Trouble…*, *Op. cit.*, p. 249.

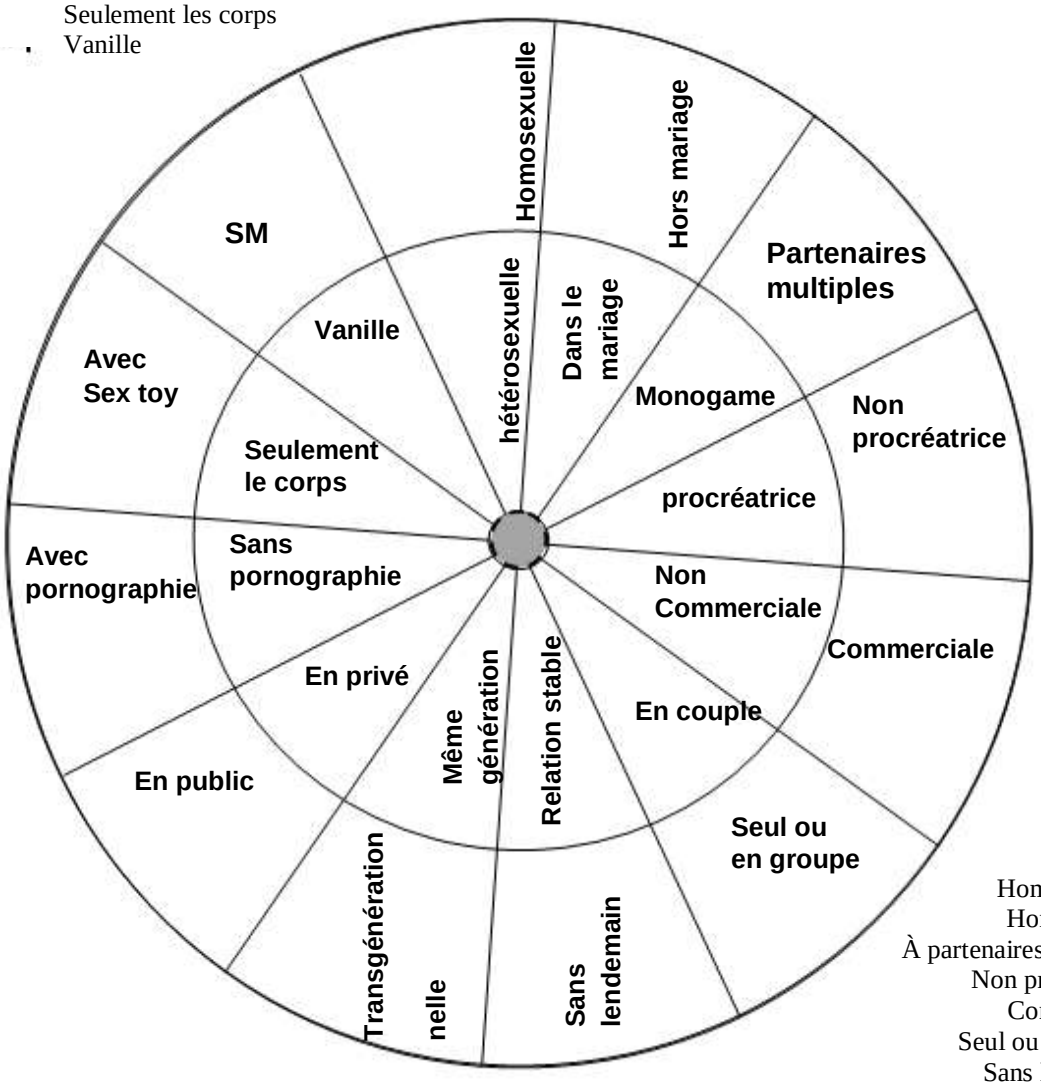
En définitive, on peut dire qu'en même temps qu'il réprime, l'inceste forme l'individu. Non seulement il lui assigne un sexe, masculin ou féminin, mais il lui confère aussi et surtout un genre. Ainsi, le sujet parvient à une bonne sexualité.

En suivant Gayle Rubin dans son étude, *Marché au sexe*, on constate qu'une « bonne sexualité », voir « un sujet normal » celui souhaité par les parents et toute la société s'interdit non seulement les relations incestueuses comme on vient de le voir, mais il s'exclut aussi les relations amoureuses occasionnelles, la masturbation, le sadomasochisme, etc. Le diagramme ci-dessous établit et expliqué par Gayle Rubin le démontre bien :

Le cercle vertueux : sexualité bonne, normale naturelle, sacrée

Fig.1 : La hiérarchie sexuelle : le cercle vertueux et les limites extérieures

Hétérosexuelle
Dans le mariage
Monogame
Procréatrice
Non commerciale
En couple
Relation stable
Même génération
En privé
Sans pornographie
Seulement les corps
Vanille



Homosexuelle
Hors mariage
À partenaires multiples
Non procréatrice
Commerciale
Seul ou en groupe
Sans lendemain
Transgénérationelle
En couple
Avec pornographie
Avec des objets
Sado-masochiste

Les limites extérieures : sexualité mauvaise, anormale, contre-nature, maudite

« La figure 1 présente un diagramme de la version la plus courante du système de hiérarchie sexuelle. Selon ce système, la sexualité qui est « bonne », « normale » et « naturelle » devrait idéalement être hétérosexuelle, conjugale, monogame, procréatrice, et non commerciale. Elle doit s'exercer à l'intérieur d'un couple ayant une relation stable, à l'intérieur d'une

même génération, et à la maison. Elle ne doit pas faire recours à la pornographie, aux objets fétichistes, aux gadgets érotiques de toute sorte, ou à des rôles autres que ceux des hommes et de femmes. Tout acte sexuel qui transgresse ces règles est « mauvais », « anormal » et « contre-nature ». Le mauvais acte sexuel peut être homosexuel, non marié, non monogame, dénué de finalité reproductrice, ou commercial. Il peut être masturbatoire ou à l'occasion d'une partouze, il peut être un coup d'un soir, il peut traverser les frontières générationnelles, avoir lieu « en public » ou du moins dans des lieux de drague ou des saunas ». RUBIN, Gayle S. / BUTLER, Judith. *Marché au sexe. Entretien de Gayle S. Rubin avec Judith Butler*. Paris : EPEL, Traduit de l'américain par Éliane Sokol et Flora Bolter, 2002, pp. 86-87.

Si l'inceste interdit donc à tout Fang de prendre en mariage une femme issue du clan de l'un de ses géniteurs biologiques ou apparentés comme nous l'avons souligné dans le texte de María Nsue Angüe, force est de constater qu'Ekomo n'accorde pas beaucoup d'importance à la tribu maternelle de Nnanga Abaha dans son discours. Et pourtant, cette dernière n'est pas négligeable. Cependant, dans la mesure où toutes les tribus se réclament d'un ancêtre commun, Afrikara, on peut se demander si le mariage chez les Fang n'est pas à l'origine une relation incestueuse.

1.4. Origines du mariage traditionnel

À la différence des tribus qui remplissent une fonction de reconnaissance, le mariage maintient le lien filial entre les tribus ou les enfants d'Afrikara et rend possible l'identification. Pour le démontrer, Ekomo analyse le contenu même des discussions de l'assemblée tenue par les descendants du patriarche Afrikara.

Alors que la séparation n'est plus à l'ordre du jour, les descendants d'Afrikara se préoccupent maintenant du maintien du lien filial. C'est le sens de cette interrogation : « -Ya que vamos a separarnos, cada uno por su camino, ¿qué señal haremos para que, cuando pasen los años y nosotros hayamos muerto y se encuentren nuestros hijos, sepan que son una misma cosa ? »[209].

D'après Kota Mekom, la parenté ne serait préservée qu'à la condition que chaque tribu mène avec elle des descendants des fratries sœurs : « -Opino que cada uno de nosotros debe llevarse dentro de su casa a los descendientes de sus hermanos ».[210]

[209] *Ibid*., p. 160. Traduction : « -Maintenant que nous allons nous séparer, chacun par son chemin, quel signal ferons-nous pour que, quand passeront les années et que nous autres nous serons morts et que se rencontreront nos fils, ils sachent qu'ils sont une même chose ? ».
[210] *Idem*. Traduction : « -Je propose que chacun de nous doit emmener dans sa maison un descendant de ses frères ».

Ekomo précise par ailleurs que la proposition de Kota Mekom, de la maison d'Okak Afri et aîné de Mekom Bekoko, divise l'assemblée.

En effet, d'aucuns fustigent l'idée d'obligation que renferme la vision de Kota Mekom. D'autres, au contraire, trouvent cette proposition originale en dépit de l'inceste qui est sous-entendu.[211]

Ekomo évoque le troisième groupe des intervenants à cheval entre la pensée des premiers orateurs et celle des deuxièmes.

Cette troisième voie qui émerge de l'assemblée est celle de Nzoo Mbozogo de la tribu Ntutumu Afri. Elle propose que les membres soient libres d'intégrer la tribu de leur choix. Par ailleurs, elle souhaite que l'assemblée choisisse entre un homme et une femme, « -¿Macho o hembra ? »[212] pour assurer l'union entre les tribus.

D'après Kora Mekomo, une femme peut remplir parfaitement cette fonction : « -Una hembra ha de ser, porque esto ha de ser la unión ».[213] Comme on peut le voir, Kora Mekomo n'explique pas vraiment pourquoi la femme doit assurer l'union. Cependant, la majorité des membres de l'assemblée semble approuver cette proposition : « La mujer nos unirá. Y estaremos unidos por la mujer ».[214]

Désormais, il est question de la formation des tribus par couple :

> En las orillas del río Ntem, se hicieron muchas cosas recordadas hasta hoy. En las orillas de este río se estableció que todos los descendientes de los siete hijos de Afrikara debían de tener una segunda tribu.[215]

Alors que l'accord semble tout proche, une voix discordante s'élève, celle du « sage Onjoo Nvee ». Avant d'évoquer les observations de cet Ancien très écouté dans le groupe, Ekomo explique la position des membres favorables à l'union des tribus par la femme.

[211] *Ibid*., pp. 160-161.
[212] *Idem*. Traduction : « -Mâle ou femelle ? ».
[213] *Idem*. Traduction : « -Il faut une femelle, parce qu'il faut que ce soit l'union ».
[214] *Idem*. Traduction : « La femme nous unira. Et nous serons unis par la femme ».
[215] *Ibid*., pp. 160-161. Traduction : « Sur les rives du fleuve Ntem, se firent beaucoup de choses dont on se souvient jusqu'à aujourd'hui. Sur les rives de ce fleuve s'établit que tous les descendants des sept fils de Afrikara devaient avoir une seconde tribu ».

1.5. La femme dans le mariage traditionnel

D'après la légende rapportée par Ekomo, les défenseurs de l'union matrimoniale par la femme valorisent deux arguments. D'abord, la fonction de reproduction et ensuite celle de production des biens de consommation.

Dans la reproduction, la femme joue un rôle essentiel, « elle donne la vie ». Cependant, Nnanga déplore qu'il ne soit pas mis un accent particulier sur la sexualité.

Bien qu'Ekomo trouve la réflexion de son épouse intelligente : « -Sí, muy inteligente. »[216], aucun membre de l'assemblée n'abordera ce problème. Certainement par souci de pudeur. Les Anciens demandent alors à l'assemblée: « -¿De qué tribu serán esos hijos nacidos en la mezcla de las tribus ? ».[217]

D'après Bua Mekomo, l'un des fervents défenseurs de l'union des tribus par la femme, les enfants issus du mariage des tribus honorent la générosité de leur grand-père qui a donné sa fille en mariage au clan mais sacralisent la fratrie de leur père dont ils portent le nom. Par ailleurs, Bua Mekomo souligne qu'en hommage à ce don de leur frère, la femme s'en ira auprès des siens pour accoucher :

> A partir de ahora…, [¿] no se podría decir : la hija de tal o cual tribu vino a nosotros, sus segundos padres y se unió a su hermano en matrimonio en la cual unión nació un varón al que dieron este nombre [?] En recuerdo y conmemoración de nuestro hermano de esa tribu, que tuvo el acierto de entregarnos a su hija, este hijo efectivamente es de nuestra tribu y la tribu de su padre es sagrada para él porque es la sangre de su madre, la cual antes de dar a luz se marchó con sus padres, con el fin de que éste naciera entre sus abuelos maternos […].[218]

En allant naître auprès de ses grands-parents maternels, le nouveau-né reçoit la bénédiction, ajoute Bua Mekomo : « […] y su placenta fuera enterrada con ellos, en señal de raíz y bendición[219] ».[220]

[216] *Ibid*., p. 161. Traduction : « -Oui, très intelligent ».
[217] *Idem*. Traduction : « -De quelle tribu seront ces enfants nés du mélange de deux tribus ? ».
[218] *Idem*. Traduction : « À partir de maintenant… ne pourrait-on dire : la fille de telle ou telle tribu vint à nous autres, ses deuxièmes parents, et s'unit à son frère en mariage, et de cette union naquit un garçon auquel ils donnèrent son nom ? En souvenir et commémoration de notre frère de cette tribu, qui eut la sagesse de nous remettre leur fille. Ce fils effectivement est de notre tribu et de la tribu du père de sa mère et elle est sacrée pour lui parce que c'est le sang de sa mère, laquelle avant de lui donner le jour est partie chez ses parents, afin qu'il naisse parmi ses grands-parents maternels […] ».
[219] *Idem*. Traduction : « […] et son placenta fut enterré chez eux, en signe de racine et bénédiction ».

Comme d'autres intervenants à la tribune, Bua Mekomo va clore son propos par un exemple.

Selon lui, chaque enfant devrait avoir deux noms, le premier est le sien et le second, celui de son père. Il l'illustre par son nom propre « Bua Mekomo » : « Desde los días pasados hasta hoy, se ha sabido siempre de quién es tal o cual hijo, gracias al nombre de su padre…¿No se dice acaso : Bua hijo [de] Mekomo y padre de tal ? ».[221] Après son exposé, Bua Mekomo retourne prendre place au milieu de son clan. Ces propositions seront adoptées par l'assemblée.

Ekomo évoque un dernier argument dont se prévalent les adeptes de l'union des tribus par la femme, la production des biens.

Le rôle de la femme ne se limite pas seulement au niveau de la reproduction, il est également économique. Aux côtés de son époux, la femme travaille la terre qui est la principale activité nourricière des tribus. Ekomo ne précise pas exactement le rôle dévolu à la femme fang dans ce travail. Toutefois, il souligne que la pratique de l'agriculture est ancêtrale. Par ailleurs, il soutient que ce travail était très pénible parce que leurs ancêtres devaient constamment se déplacer pour laisser reposer la terre. Selon lui, les abords du Ntem étaient excellents pour cette activité mais comme ils devaient absolument se rendre à l'« Endamá », la terre promise, ils ont dû abandonner cet endroit.

---

[220] Dans son roman intitulé *Histoire d'Awu*, Justine Mintsa, semble partager cette opinion. À l'aide des images, l'écrivaine fang décrit la naissance du protagoniste principal de son œuvre, Obame Afane et, par la même occasion, souligne le rôle sacré du placenta aussi bien dans la vie future du nouveau-né que dans celle de toute la tribu : « Pendant qu'il criait auprès de sa mère sur la feuille de bananier, la Masse Nourricière qui l'avait alimenté pendant neuf mois, sa mission accomplie, entreprenait de se libérer de son point d'attache, douloureusement, nostalgiquement, mais victorieusement. Enfin vint la délivrance. La masse de tissu molle et encore palpitante affleura la Porte de la Vie, puis évacua. Toute rouge, elle gisait, triste et heureuse, attendant l'autre étape. Celle-ci ne tarda pas : la belle-mère d'Oyane, d'un geste vif, l'enveloppa dans deux larges feuilles vernissées. Puis elle ramassa la tranchante petite machette maculée qui avait séparé Obame Afane de sa mère. […] Bientôt, elle s'arrêta au pied d'une touffe de bananiers et, avec sa machette, se mit à creuser la terre molle et fertile avec vigueur. Quand le trou eut atteint la profondeur de trois bananes plantains mises bout à bout, elle cessa de creuser, mit sa machette de côté et prit le paquet qu'elle détacha. La Masse de Vie fut en plein jour une dernière fois avant d'aller se loger dans de nouvelles entrailles : celles de la terre. Cette terre qu'elle allait aussi régénérer. Si la Masse Nourricière avait possédé la faculté de voir, elle aurait vu, du fond de son trou, un visage penché sur elle, fermant les yeux et marmonnant une prière, et deux mains malaxant une petite motte de terre aspergée de crachat qui se transforma en une espèce de boue dont ces mains badigeonnèrent le visage. Si la Masse de Vie avait possédé la faculté d'entendre, elle aurait perçu à travers la prière de la grand-mère d'Obame Afane qu'une nouvelle mission lui était assignée : elle devait fertiliser et féconder la terre, qui devait produire pour permettre la vie des hommes et des femmes, appelés à leur tour à perpétuer la lignée.[…] Tiens, prends cette machette, elle est à toi. C'est elle qui t'a séparé de ta mère à sa naissance. Elle te lie et te sépare de ta lignée à la fois. Garde-là précieusement. C'est pour la mémoire ». Justine, ELO MINTSA. *Histoire d'Awu*. Paris : Gallimard, 2000, p. 25-27.

[221] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 161. Traduction : « Ne dit-on pas par hasard : Bua fils de Mekomo et père d'un tel? ».

Avant d'évoquer l'intervention de l'ancien Onjoo Nvee, il est important d'observer que le discours de Bua Mekomo que l'assemblée a immédiatement adopté, met en évidence quelques éléments qui semblent désavantager la femme fang.

Le premier élément qui frappe d'emblée dans le discours est l'absence d'une intervention féminine dans l'assemblée. D'une part, cette invisibilité empêche de nuancer les avis de certains intervenants à l'image de Bua Mekomo et, d'autre part, paraît soutenir que seuls les hommes font l'Histoire comme nous l'avons déjà indiqué.

La deuxième chose est qu'en dépit de son rôle unificateur des tribus, la femme fang souffre d'un déni de reconnaissance. Selon les propositions de Bua Mekomo que l'assemblée a adoptées, la femme mariée ira chez elle pour accoucher en hommage à l'aîné de sa famille, ce frère qui a rendu l'union possible. Ce qui sous-entend que le mariage n'est pas libre puisque résultant de la décision de l'aîné du groupe.

C'est dans ce sens que Claude Lévi-Strauss écrit dans son étude « Réflexions sur l'atome de parenté » ce qui suit : « […] une structure de parenté, si simple soit-elle, ne peut jamais être construite à partir de la famille biologique composée du père, de la mère et de leurs enfants, mais qu'elle implique toujours, donnée au départ, une relation d'alliance. Celle-ci résulte d'un fait pratiquement universel dans les sociétés humaines : pour qu'un homme obtienne une épouse, il faut que celle-ci lui soit directement ou indirectement cédée par un autre homme qui, dans les cas les plus simples, est vis-à-vis d'elle en position de père ou de frère ».[222] Ce qui permet par ailleurs de conclure que l'oncle maternel occupe une place de choix dans la famille :

> [Un] homme est pratiquement libre d'obéir ou de désobéir à son père, mais les ordres du frère de sa mère font loi. S'il dit à son neveu : 'partons en guerre', celui-ci le suivra même si son père s'y oppose. Un homme qui voudrait empêcher son fils d'accompagner le frère de sa femme devrait recourir aux moyens les plus énergiques. En revanche, si le père veut que son fils le seconde au combat et si son oncle le lui défend, le jeune homme s'inclinera et restera au village. Mais, bien qu'un homme doive complète obéissance au frère de sa mère, leurs relations se définissent plutôt par l'amitié réciproque que par l'autorité de l'un, la subordination de l'autre.[223]

[222] Claude, LÉVI-STRAUSS. « Réflexions sur l'atome de parenté ». In: *L'Homme*, 1973, tome 13, n°3, p. 5, doi : 10.3406/hom.1973.367355, [Réf. du 5 mai 2012], Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1973_num_13_3_367355
[223] *Ibid*., p. 9.

Le dernier élément enfin, est l'aspiration des Fang à une descendance masculine. La progéniture féminine paraît honnie en dépit du rôle crucial dont la femme est investie. Ce désir ardent voire obsessionnel du Fang pour la progéniture masculine est inexpliqué pour l'instant dans la société traditionnelle par l'auteure guinéo-équatorienne.

Parlons maintenant de l'intervention d'Onjoo Nvee.

Onjoo Nvee ou « le sage » comme on l'appelle respectueusement dans le groupe, intervient après tout le monde pour clore les débats de cette assemblée. L'intervention de l'Ancien comprend trois parties, la première et la deuxième partie abordent la question de la femme dans la vie politique et religieuse et, la troisième livre le compte rendu final des discussions des membres de l'assemblée.

1.6. La femme dans la vie politico-religieuse

À titre de rappel, nous avons vu que la femme est un élément moteur de la société. Elle scelle l'union entre les tribus par le mariage, assure à l'homme une « bonne » descendance par sa fécondité et assiste son époux dans l'entretien du groupe. En dépit de toutes ces responsabilités, la femme fang ne peut prétendre dans la maisonnée et la tribu à la fonction d'aîné, de chef.

Après cette synthèse, Ekomo continue la narration sur un ton émouvant : « -La voz de Ekomo se emocionaba mientras continuaba »[224], pour aborder la question de la dot qu'Onjoo Nvee soulève à la tribune.

D'après Ekomo, dans l'entendement du sage Onjoo Nvee, la dot a un fondement juridico-politique. Elle est juridique parce qu'elle est une reconnaissance entre les parties engagées dans l'union. Ekomo précise que la dot représente aussi toute une organisation politique qui permet de contrôler la circulation des femmes dans la société. Nous en avons déjà parlé plus haut.

Observons cependant que lorsque Nnanga Abaha demande pourquoi seules les femmes sont dotées, Ekomo est incapable de répondre. Cependant, il apprécie la pertinence du discours de son épouse et regrette seulement qu'elle n'ait pas été là pour l'évoquer à

[224] *Ibid*., p. 159. Traduction : « La voix d'Ekomo se teinte d'émotion tandis qu'il continue ».

l'assemblée : « -Sí, muy inteligente. Pero pienso que podía haber sido al revés. Los hombres podían haber sido los dotados. […] –Es una lástima que tú no estuvieras allí para sugerirlo ».[225]

Non seulement Ekomo ne répond pas à la question, il n'évoque pas non plus les caractéristiques de la dot à son épouse. Cependant, il souligne humblement que même le sage Onjoo Nvee dont il rapporte les propos n'a pas su définir les éléments constitutifs de la dot. Il semblerait que les tribus engagées dans le mariage définissent elles-mêmes ces éléments. Il conclut qu'en dépit de ces difficultés, la dot fut approuvée sans hésitation par l'assemblée : « Y en las orillas del río Ntem se estableció el matrimonio de dote, entre los siete hijos de Afrikara que perdura hasta nuestros días ».[226]

Ce sont les derniers échanges entre Ekomo et Nnanga Abaha dans le taxi-brousse puisque la jeune femme ne parlera plus jusqu'à leur arrivée. Le reste du discours d'Ekomo ressemble à un monologue intérieur.

La voiture entre dans la ville d'Ebolowa. Sur une colline, Ekomo et son épouse aperçoivent la mission protestante, reconnaissable par un énorme crucifix en bois. Le couple descend sur la place du marché puis continue à pieds jusqu'à destination, la mission. Bien qu'allégé de la charge de leurs bagages, Ekomo ralentit considérablement la marche du couple à cause de sa jambe qui lui fait terriblement mal. Alors qu'il s'arrête pour se reposer, Ekomo profite de l'occasion pour terminer son histoire.

Il est question du rôle maléfique de la femme ainsi que du fondement des associations religieuses fang que l'assemblée au bord du fleuve avait également évoqué.

Ekomo rappelle à son épouse la légende de l'*évu* ou *évus* que le guérisseur Ondo el divino leur avait contée pendant qu'il administrait des soins aux patients.

C'est au chapitre VII d'*Ekomo* que María Nsue Angüe décrit comment l'*évu* est arrivé au village à cause d'une femme.

[225] *Ibid*., p. 161. Traduction : « -Oui, très intelligent. Mais je pense qu'on aurait pu le faire à l'envers. Les hommes auraient pu être les dotés. […] –C'est dommage que toi, tu n'aies pas été là pour le suggérer ».
[226] *Ibid*., p. 160. Traduction : « Et sur les rives du fleuve Ntem s'établit le mariage de dot, entre les sept frères de Afrikara, coutume qui dure jusqu'à nos jours ».

Défini comme le mal par excellence, l'*évu* serait la force mystique qui pousse les personnes qui en possèdent à faire le mal aux autres. Selon Ondo el Divino, l'*évu* serait un crabe poilu et denté qui loge dans le ventre ou dans la vessie de son hôte.

Bien qu'aucun Fang ou toute autre personne n'affirme l'avoir vu, tout comme il est difficile de rencontrer des gens qui prétendent en posséder, la plupart d'entre eux le décrivent comme une bête, résidant dans le corps de son possesseur.

Par exemple, Jean-Marie Aubame affirme que « l'évus est une bête pourvue de pattes, avec des yeux, une bouche et une langue et qu'elle peut voyager à travers le corps ».[227]

Selon le guérisseur, la légende raconte que c'est la femme, la fille de Fang Afri, aîné du patriarche Afri kara qui introduit cette calamité au village après que l'*évus* l'ait convaincue dans la forêt interdite de la doter de pouvoirs surnaturels en guise de reconnaissance de son acte. Il affirme par ailleurs que cette prise de décision a été favorisée d'une part, par l'absence du mari parti se désaltérer après le travail champêtre ; et par une conversation entre l'*évus* et la femme au cours de laquelle la bête aurait décelé très vite la naïveté et l'ignorance de son interlocutrice, d'autre part.

Cette légende atteste que la femme aurait commis une grossière erreur de jugement au moment d'accéder à la demande de l'animal. Cette dernière aurait confondu deux expressions homonymiques dont le sens renvoie dans la langue fang d'une part, au « sang humain » et aux « œufs », d'autre part :

> -Al llegar al pueblo, el bicho habló a la mujer de este modo. –Debes mantenerme oculto de los ojos ajenos y de la luz porque no vivo más que entre tinieblas. -¡ De acuerdo ! –Y ten en cuenta que no como más que huevos. –He dicho que la mujer era Hija de Fañ Afri, padre de la tribu. Fañ, la nuestra y en Fañ, sangre y huevos, como todos sabéis, son diferentes cosas pero se pronuncian igual. Así que la mujer entendió huevos y no sangre y respondió : -Tengo algunas gallinas ponedoras. Te daré sus huevos.[228]

[227] Maurice Briault cité par Jean-Marie AUBAME. *Les Beti du Gabon et d'ailleurs Tome II : Croyances, us et coutumes*. Paris : L'Harmattan, 2002, p. 125.

[228] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 117. Traduction : « ''Arrivant au village, la bestiole parla ainsi à la femme : -Tu dois me garder cacher aux yeux des autres et de la lumière, parce que je ne vis que dans les ténèbres. –D'accord ! –Et tiens compte que je ne mange que des œufs. J'ai dit que la femme était fille de Fan Afri, père de la tribu Fan, la nôtre et en Fan, sang et œufs, comme vous le savez tous, sont des choses différentes, mais se prononcent pareil. Ainsi la femme comprit œufs et non sang et répondit : -J'ai quelques poules pondeuses. Je te donnerai ses œufs ».

Décidée et sûre d'elle, la femme déclare à l'animal : « -Te llevaré al poblado y me cuidaré de ti –respondió decidida la mujer-. Y de este modo tan sencillo, llegó el totem entre los hombres ».[229]

La fille de Fang Afri a fini par se rendre compte de son erreur tardivement lorsque les œufs commençaient à manquer, l'animal exigeait qu'on lui donne en menu du sang humain :

> -Vuelve al bosque de donde saliste. Ya no tengo más huevos que darte. […] Igual me da comer sangre humana… […] Mata a tu hijo y dame su sangre.[230] […] Omitiré también tener que decir que comenzaron a desaparecer los niños y el terror se adueñó del poblado. […] En este apuro estaba, cuando la llamó una noche el totem diciendo : -Trágame entero. Creo que estaré más a gusto dentro de ti. Iré y habitaré entre tu bazo y el hígado. […] -¡Si !, trágame dentro. Voy a vivir dentro de ti en agradecimiento del bien que me has hecho. Trágame y verás que todas mis ansias serán tus ansias, mi fuerza será tu fuerza, mi visión será tu visión y mi poder será el tuyo. Conocerás conmigo la sabiduría de la naturaleza y serás poderosa porque en toda la tierra no habrá otra como tú. Todo lo que has perdido te será multiplicado por mil y serás grande. La mujer tragó pues al totem, que fue y habitó entre su hígado y el bazo. Su visión se aclaró de tal modo que entendió el milagro del bien y del mal y comprendió las ciencias del mundo. Perdiendo sentimientos humanos, conoció la sed de sangre.[231]

Des propos du texte de fiction corroborés par l'ancien missionnaire de Lambaréné (Gabon), Henri Lavignotte dans son ouvrage *L'évur : Croyance des Fañ du Gabon*.

[229] *Ibid*., p. 116. Traduction : « -Je t'emmènerai au village et je m'occuperai de toi, répondit la femme d'un ton décidé. Et aussi simplement, le totem vint parmi les hommes ».

[230] Dans son étude, *Brujería Fang en Guinea Ecuatorial*, l'anthropologue Joaquín Mbana Nchama affirme comme María Nsue Angüe que l'*evú* est le mal par excellence, il est féroce et cruel. Selon lui, c'est la traduction de ce dicton très connu par les Fang qui en est la preuve irréfutable : « *nged evú a dzi esa, a dzi ñia, a dzi moan, a dzi moaneñang, a dzi nga* (''la crueldad del evú que come a su padre, a su madre, a su hijo, a su hermano, a su mujer'') ». Joaquín, MBANA. *Brujería fang en Guinea Ecuatorial, (El Mbwo)*. Madrid: SIAL Ediciones, 2004, p. 48.

[231] María NSUE ANGÜE. *Op. cit*., pp. 117-118. Traduction : « -Retourne au bois, frère. Je n'ai plus de quoi t'alimenter. Retourne au bois d'où tu es sorti et aie pitié de moi. […] N'importe, donne-moi à manger du sang humain. […] Tue ton fils et donne-moi son sang. […] J'oublierai aussi de devoir dire que commencèrent à disparaître les enfants et que la terreur s'empara du village. […] Elle était dans cette situation inextricable quand le totem l'appela une nuit en disant : -Avale-moi tout entier. Je crois que je serai plus à l'aise à l'intérieur de toi. J'irai et j'habiterai entre ta rate et ton foie. […] –Si ! avale-moi. Je vais vivre à l'intérieur de toi en remerciement du bien que tu m'as fait. Avale-moi et tu verras que tous mes désirs seront tes désirs, ma force sera ta force, ma vision sera ta vision et mon pouvoir sera le tien. Tu connaîtras avec moi la science de la nature et sera puissante parce que dans toute la terre, il n'y en aura pas une autre comme toi. Tout ce que tu as perdu, te sera multiplié par mille et tu seras grande. La femme avala donc le totem, qui habita entre son foie et sa rate. Sa vision s'éclaira de telle manière qu'elle entendit le miracle du bien et du mal et comprit les sciences du monde. Perdant les sentiments humains, elle connut la soif du sang ».

Dans son travail, il explique les caractéristiques de l'*évur* et soutient qu'un *n'nem,* celui qui possède un *évur*[232] est vulnérable en dépit de sa puissance. La consommation d'œufs frais en est la preuve :

> L'évur est une bête qui habite dans le corps de son possesseur (n'nem), lui permet de se dédoubler ou plutôt sort de son corps pour agir à sa place, de connaître des secrets des autres beyem (pluriel de n'nem), de décupler sa force, de faire des choses extraordinaires qui lui permettront de devenir riche, de tuer sans laisser de trace. Il ne devient absolument puissant que s'il se nourrit de sang frais - du sang d'enfant, de préférence - qu'il boit à même le cœur, la victime endormie ne ressentant aucune douleur. […] Pendant les jeux des bivur, il leur arrive de se blesser, et tout évur blessé rend malade le n'nem qui le possède.[233] Aussi voit-on de temps en temps certains hommes ou femmes malades qui gobent des œufs crus. L'œuf cru et le lait d'animal sont, pour le Fañ, l'objet d'un profond dégoût. Mais l'œuf cru est une nourriture aimée de l'évur malade. Souvent l'évur est attaqué, quand il veut tuer quelqu'un, par un autre évur de la famille de la victime. Le combat est acharné et l'évur peut être blessé grièvement. Il met alors en danger la vie du n'nem. Les œufs crus ne suffisent plus, et il lui faut du sang frais. On sacrifie des volailles, des chiens ou des moutons.[234]

Cette légende qui conte l'origine de l'*évus* dans *Ekomo* semble proche de deux récits traditionnels évoqués par Paulin Nguema Obam dans son ouvrage, *Mythes et légendes fang*. Le premier texte est recueilli par l'auteur lui-même auprès d'un ancien fang de Medouneu (Gabon), Nze Mba Bekale. Le deuxième est obtenu au Cameroun. Il est rapporté par L. Guillemain.

---

[232] D'après le sociologue gabonais Paulin Nguema Obam, on distingue trois types d'évus avec des fonctions différentes. Il s'agit de *Ngongone Évus*, *Mesè melughe Évus* et *Évus ésè*. Le *Ngongone Évus*, est l'évus que tout individu possède à la naissance. Il ne connaît pas les réunions secrètes nuisibles. Son possesseur s'appelle *myemye* qui signifie en Fang innocent ou indemne. *Mesè melughe Évus* est l'évus que possèdent les maîtres dans l'initiation, ceux qui ont la connaissance des choses de la vie. Ils tiennent les assemblées nocturnes secrètes au cours desquelles ils décident du devenir de la communauté. Ils se divisent en deux groupes, les bons et les méchants. Ce qui explique que certains se nourrissent d'animaux domestiques, d'autres au contraire préfèrent la chair humaine. *Évus ésè* est l'évus qui aide l'homme à réussir dans ses nombreuses entreprises : la chasse, la guerre, l'habileté à trancher les litiges, l'art etc. D'une manière générale, son possesseur s'en sert dans la situation où le commun des mortels échoue. Le possesseur d'un *Évus ésè* est comparable à un être surhumain. Ajoutons pour finir que c'est cet évus qui est transmis aux enfants avant la cicatrisation du cordon ombilical. Pour plus amples information sur ces sujets voir : Paulin, NGUEMA OBAM. *Mythes et légendes fang*. Paris : L'Harmattan, 2009, pp. 91-94.

[233] Selon Paulin Nguema Obam, la nuit les *beyem* se livrent entre eux des combats. Les moins puissants sont blessés et leur vie est en danger. Il leur faut alors ingérer des œufs ou du sang frais pour guérir comme le souligne Lavignotte. Par ailleurs, le sociologue démontre que ces aliments frais permettent la régénération du malade : « C'est pour Évus une nourriture de choix, un remède efficace. Le jaune d'œuf, à cause de son état gluant, et aussi parce que l'œuf est la vie en condensé, calme le mal, régénère le malade, lui donne les forces et le sauve. Si les œufs crus ne le suffisent pas, on a recours à des traitements plus importants. On sacrifie des cabris, des poules. Seul le sang des animaux domestiques, substitut du sang humain, possède le pouvoir de refaire les forces d'un *évus* blessé ». Paulin, NGUEMA OBAM. *Mythes et légendes fang*. Paris : L'Harmattan, 2009, p. 96.

[234] Henri, LAVIGNOTTE. *L'évur. Croyance des Fañ du Gabon*. Paris : Société des Missions évangéliques, 3e édition, 1952, pp. 20-21.

D'après le récit recueilli au Gabon, l'*évus* est un jeune enfant qui habite dans la cavité d'un arbre de la forêt interdite par le chef du village. Sous aucun prétexte, les Fang de ce village ne devaient s'y aventurer.

Un jour, alors que tous les villageois étaient partis vaquer à leurs occupations champêtres dans la forêt située à l'est du village, une femme âgée entre dans la forêt défendue, celle située à l'ouest de la bourgade.

Alors qu'elle avance craintive mais dominée par la curiosité de découvrir les raisons de l'interdiction de fréquenter cette partie de la forêt, elle voit, gisant sur le sol, une gazelle morte. Et, plus loin, à quelques mètres de là, une autre surprise. Cette fois, il s'agit d'une antilope qu'elle aperçoit étendue par terre, morte également. Tout en se demandant ce qui a pu tuer ces animaux, aussitôt, elle les ramasse et rebrousse chemin.

Lorsque l'activité clandestine de la vieille femme est découverte, les habitants du village en informent leur chef. Lui, à son tour, met la coupable en garde et prend la communauté à témoin sur les conséquences de la transgression de cet interdit :

> « J'entends dire depuis quelque temps qu'on a transgressé les ordres relatifs à la forêt interdite. Si donc la personne qui le fait ramène de là-bas quelque chose pouvant causer sa perte, elle en assumera seule les conséquences. Qu'on ne s'adresse pas à moi ».[235]

Les rappels à l'ordre du chef de village ne changent rien aux fréquentions de la forêt interdite par cette femme qui en avait déjà pris goût.

Un autre jour, alors qu'elle se rend dans ce qu'elle considérait déjà comme son propre jardin, la vieille femme est prise de panique lorsque, du haut d'un gros arbre, elle entend une voix d'enfant qu'elle ne peut voir à cause d'une forte lumière qui trouble sa vue. Alors qu'elle tremble des pieds à la tête, l'enfant sort de la cavité de l'arbre où il loge et va à la rencontre de l'étrangère. À peine l'enfant demande à la femme d'où elle vient, il l'exhorte de l'amener au village.

La vieille femme refuse, arguant qu'elle a enfreint les règles du village et celles de son chef et fondateur en se rendant dans cette partie de la forêt. Elle ajoute pour finir qu'elle ne défierait pas une seconde fois l'autorité du chef en le menant avec elle.

[235] Paulin, NGUEMA OBAM. *Op. cit.*, p. 84.

Profitant d'un moment d'inattention dans la conversation, l'*évus* fit « un bond rapide et s'introduisit dans son sexe et alla se loger dans son ventre ».[236]

De retour chez elle, la vieille femme tombe gravement malade. En dépit de la trahison de la communauté, l'ensemble des villageois l'assiste. Inquiète pour sa santé, la vieille femme raconte sa mésaventure à ses voisins. Pour sa guérison, il est nécessaire d'égorger un animal domestique puisque son hôte ne se nourrit que de viande. « Ils égorgèrent une chèvre. C'est d'abord une chèvre que *Évus* mangea quand il fut parmi les hommes ».[237]

Progressivement, l'Évus initie la femme aux réunions secrètes et lui transmet la connaissance des vertus thérapeutiques des plantes.

« C'est par la femme que *Évus* est parmi les hommes », conclut Nze Mba Bekale.[238]

Le récit recueilli au Cameroun raconte qu'à l'époque où la mort n'existait pas encore, un homme appelé Okombodo vivait paisiblement avec son épouse dans un petit village à proximité d'une forêt giboyeuse et d'un marécage, habitat d'un esprit maléfique. Comme cet être diabolique et vorace se nourrissait essentiellement de chair, Okombodo interdit formellement à son épouse de s'approcher de ce marais. Un jour, alors qu'Okombodo était parti en voyage, sa femme curieuse s'en alla à la rencontre de l'esprit maléfique. Arrivée devant le marais, elle demande courageusement : « Qui est-ce qui tue les antilopes et les cochons ? ». À peine elle entendit : « C'est moi » qu'elle répliqua aussitôt : « Qui es-tu ? », « Je suis l'*Évou* »[239], répondit l'autre.

Cette légende soutient que c'est la femme qui aurait persuadé « l'*Évou*, […] une affreuse grenouille sortit de la vase » de se rendre au village pour y vivre : « -Pourquoi ne viens-tu pas au village ?-», lui avait-elle lancé, « Je suis difficile à nourrir et je hais la lumière »[240], soutient l'autre.

Ces réponses effrayantes n'ont pas découragé la femme d'Okombodo qui insista et finit par persuader la créature maléfique du marais. Aussitôt, il s'introduisit dans le ventre de celle-ci et ils prirent la direction du village.

[236] *Ibid*., p. 86.
[237] *Idem*.
[238] *Ibid*., p. 87.
[239] *Idem*.
[240] *Idem*.

De retour chez elle, l'*Évou* affamé réclame de la nourriture à son hôte. Celle-ci lui égorge une chèvre. Plus tard, lorsqu'il n'y eut plus de chèvres, de cochons ainsi que de la volaille dans le village, l'*Évou* exigea à son hôte qu'il lui donne sa propre fille en sacrifice. Ce qui fut fait.

À son retour de voyage, Okombodo trouve un village quasiment vide. Plus d'animaux domestiques ni d'habitants. Certains morts, d'autres en fuite craignant pour leur vie. Alors il demande à son épouse ce qu'elle avait fait pendant son absence. Apeurée, elle avoue toute la vérité à son époux.

La tradition raconte que depuis ce jour, Okombodo s'en alla pour toujours laissant les hommes seuls avec l'*Évou* et la mort, sa conséquence. Selon cette légende, un océan[241] séparerait Okombodo avec les humains.

Dans l'ensemble des trois textes, on voit bien que la tradition est flottante en ce qui concerne la nature de l'*évus*. Ici il est semblable à un crabe poilu et denté, là il prend la forme d'un enfant ou celle d'une grenouille. Toutefois, les trois récits s'accordent tous sur le fait que la femme est responsable de son intrusion au village parmi les hommes. De même, on constate aussi bien dans *Ekomo* que dans les deux traditions recueillies respectivement au Gabon et au Cameroun que la femme commet l'irréparable en l'absence de l'homme, l'époux, le chef du village ou l'ami.

La transgression de l'interdit met en évidence deux composantes. D'une part, le défi de l'autorité ancestrale incarnée par l'époux ou le chef de village ainsi que sa première conséquence la perte inéluctable de la race humaine et, la seconde conséquence, la connaissance des plantes médicinales, de la sexualité etc., d'autre part.

Dans les trois textes originels, la femme incarne donc le Bien et le Mal.

D'après Paulin Nguema Obam, c'est de la critique pertinente de l'interdit que la femme arrive à transpercer le mystère de cette connaissance du Bien et du Mal, de la Vie et de la Mort, du Sacré et du Profane, du Jour et de la Nuit, du Possible et de l'Impossible etc., :

> De l'interdit, la femme fait une critique pertinente. Elle met en doute l'ordre social basé sur l'autorité des anciens ; elle veut d'abord savoir et ensuite se soumettre. Sa curiosité

[241] *Ibid*., p. 88.

> la pousse à tenter une expérience personnelle. Après avoir mangé de ce qu'elle a rapporté de la forêt interdite, elle constate, amusée, qu'elle est encore vivante. À travers son comportement, ses réflexions, son aptitude à la critique, à oser, elle incarne Évus. Elle va au-devant de l'inconnu, poussée par l'attrait de l'étrange. Elle le rencontre en effet dans cette créature qui s'oppose à l'ordre social, au jour, se complaît dans la désobéissance, qui déteste la lumière et vit dans les ténèbres.[242]

R. Bureau soutient également cette idée lorsqu'il écrit :

> La connaissance première est celle du bien et du mal. Or, en dehors de Dieu lui-même, auteur de la loi, il faut transgresser le bien pour connaître le mal. En se mettant hors de la loi primordiale, le sorcier a dépassé cette loi et est devenu du fait même l'auteur d'une loi seconde, antagonique de la première, où sont détruites les limites entre le bien et le mal, l'acquisition d'un bien est irrémédiablement liée au fait de commettre un mal. Le sorcier est occupé sans cesse à franchir les frontières : entre le village et la brousse, entre le jour et la nuit, la terre et le ciel, l'homme et l'animal, la vie et la mort, le mâle et la femelle. Il se joue de l'espace et du temps, il transmigre dans les animaux ou les objets, il verse le sang, il tue sa propre progéniture, il mange la chair des siens, il rend les femmes stériles. Le prestige, la richesse, le pouvoir sont à ce prix. Il lui faut détruire pour dépasser, écraser pour construire, contre tous les autres, son propre empire.[243]

Mais Ekomo rappelle que l'*évus*, cette calamité sociale dont la femme est l'agent vecteur a permis le fondement des sociétés religieuses telles que « Ndong-Mba », « Ngum-Melan » et « Ngií ».[244] Grâce à ces trois divinités, substituts de Nkom-Bot, le Créateur, le Dieu des ancêtres des Fang, le peuple va combattre l'*évus*.

« Ndong-Mba » est une divinité miséricordieuse qui sert à purifier les péchés. Pour amasser des richesses, les Fang prient « Ngum-Melan ». Tandis que pour punir les méchants ou rétablir l'ordre social, ils font appel à une autre divinité, « Ngií » :

> -¡Amata ! ¡Nanengoo ! ¡Padre Afri ! […] Vosotros en el principio de la vida nos enseñasteis que sólo hay un Dios llamado Nkom-Bot (EL CREADOR). Después, una vez nuestros padres solos y viendo que las cosas les iban muy bien, crearon otros dioses. Tres dioces según tus tres fuerzas. La purificación del mal, poder y riquezas, abundancias y, finalmente la salvación, la venganza y la curación de las enfermedades. Y nuestros padres decidieron hacer de cada uno de sus atributos un Dios. Por lo que crearon a Ndong-Mba

[242] *Ibid*., pp. 90-91.
[243] Bureau R., *La religion d'Eboga. 1. Essai sur le bwiti fang*, Abidjan, Université d'Abidjan, 1971, (publié en 1972 comme thèse à Lille)., p. 189., cité par Paulin NGUEMA OBAM. *Ibid*., pp. 97-98.
[244] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 113.

> para la purificación de nuestros pecados. Ngum-Melan, para el poder y las riquezas y Ngií[245], para vengarnos de los que quieren hacer mal y curarnos de las enfermedades.[246]

Ainsi que nous l'avons vu, Bôt Ba Njock affirme que c'est le Créateur, Nkom boto[247] lui-même qui s'est révélé aux Fang à travers les *beyem mam*. Terme qui veut dire « celui qui a le don de deviner, celui qui pratique la divination, celui qui a une très forte intuition ».[248]

Paulin Nguema Obam précise qu'il ne faut pas confondre ce mot avec la terminologie *beyem,* les détenteurs d'un ou de plusieurs *évus* qui tuent et répandent le mal autour d'eux : « Nyem mam, du verbe yem, connaître. Celui qui sait, beyem mam, les savants. Ne pas confondre avec le nnem, pl. beyem, les magiciens qui ont un *évur* ».[249]

Selon Bôt Ba Njock, ce sont ces prophètes-prêtres qui ont su comment adorer leur Créateur et lui ont trouvé les trois substituts dont parle María Nsue Angüe dans *Ekomo*. Contrairement à l'auteure guinéo-équatorienne qui se contente seulement d'énumérer les divinités secondaires, Bôt Ba Njock évoque leurs caractéristiques dans son travail déjà mentionné.

La première entité symbolique s'appelle Andee, Bəkungu, Məvundɛn ou encore Ndoŋ Mba. C'est un dieu purificateur. L'enceinte dans laquelle opère cette divinité est appelée *esam*. « Le nyem mam qui parlait à la place de la première divinité ne le faisait que pendant la nuit ou dans la pénombre de l'esam ».[250]

---

[245] Pour apprendre davantage sur ces associations religieuses et bien d'autres, voir Günter TESSMANN. *Los Pamues. (Los Fang). Monografía etnológica de una rama de las tribus negras de África occidental*. Madrid : Université d'Alcalá, 2003, pp. 381-422.

[246] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.,* p. 113. Traduction : « -AMATA ! NANENGOO ! Padre Afri ! […] Vous autres au commencement de la vie, nous avez enseigné qu'il y a seulement un Dieu appelé Nkom-Bot (Le créateur). Après, une fois nos pères seuls et voyant que les choses allaient très bien, créèrent d'autres dieux. Trois dieux selon tes trois forces. La purification du mal, le pouvoir et les richesses et abondances, finalement le salut, la vengeance et la guérison des maladies. Et, nos pères décidèrent que chacune de ces forces aurait un Dieu. Pour cela ils créèrent Ndong-Mba pour la purification de nos péchés. Ngum-Melan, pour le pouvoir et les richesses et Ngii, pour nous venger de ceux qui veulent faire le mal et nous soigner des maladies ».

[247] « Les Faŋ le désignent par la formule Nkom boto, « celui qui prépare, fabrique, crée les gens ». *Nkom* dérive de *–kom*, préparer, fabriquer ». BÔT BA NJOCK. *Loc. cit*., p. 155.

[248] *Idem*.

[249] S. Galley, 1964, p. 255., cité par Paulin NGUEMA OBAM. *Op. cit.,* p. 95.

[250] BÔT BA NJOCK. *Loc. cit*., p. 157.

Ces dispositions avaient pour but « […] d'empêcher les non-initiés, les *bibis*, de voir celui qui parlait. Ils ne devaient pas non plus se rendre compte que c'était une voix humaine qui leur parlait ».[251]

À l'aide d'une corne d'animal, le *nyem mam* ôte, d'un geste circulaire les péchés ou les interdits violés ou encore *nsem*. Par cette purification, l'aîné qui agit en tant qu'Andee ou Ndong-Mba comme nous l'avons déjà signalé, est considéré comme une divinité intermédiaire. Toutefois il est important de souligner que cette purification ne requiert pas nécessairement de sacrifice animal ou humain :

> La purification annoncée par Andee ne s'obtenait pas après un sacrifice humain ou animal. Mais, comme il fallait symboliquement faire couler du sang en guise de sanctification ou d'expiation, le prêtre se faisait présenter un jeune garçon impubère (signe de pureté), sur qui il pratiquait de légères égratignures à la nuque, dites *bəwuu*, « les morts » Les quelques gouttes de sang qui en sortaient chassaient ainsi le péché et annonçaient la purification, scandée par Andee dans sa formule : Sasalaaaaaa !!! (reduplication [sic] de –sal, « fendre », qui signifie ôter les péchés). Quant au jeune garçon, il devenait un *mvon*, initié, mais un initié primaire, un néophyte devant gravir ultérieurement toutes les étapes du cycle initiatique. […] ce jeune *mvon* n'était pas une victime sacrifiée à Andee. […] les quelques gouttes de sang qui coulaient et qui n'étaient même pas recueillies, n'avaient pas pour rôle de calmer une quelconque colère divine. Elles étaient le signe, pour le genre humain, d'accepter la sanctification, la purification par la soustraction symbolique du sang impur.[252]

La deuxième entité appelée Ngunəməlan, « veillait individuellement et collectivement sur les hommes [c'est] un genre spécial d'ange gardien ».[253] Cette divinité représentait une arche contenant des ossements d'un ancêtre masculin ou féminin reconnaissable à sa sculpture, une tête d'homme ou de femme déposée sur cette arche. Les sacrifices offerts à cette divinité, « de beaux animaux » ainsi qu'une « nourriture de choix et abondante » étaient consommés par les prêtres eux-mêmes :

> Pendant que Ngunəməlan prenait son repas (c'était la version officielle que donnaient les prêtres aux non-initiés), la foule chantait et dansait. De temps en temps, Ngunəməlan s'adressait à la foule (par la bouche d'un prêtre). Les non-initiés n'avaient d'ailleurs pas le droit d'approcher ladite divinité.[254]

[251] *Idem*.
[252] *Ibid*., 158.
[253] *Ibid*., pp. 156-157.
[254] *Ibid*., p. 158-159.

La dernière entité est le Ngii ou Ngil. Comme nous l'avons vu avec María Nsue Angüe, cette divinité guérit les malades et, en même temps, venge la société contre ses ennemis, les sorciers. On peut donc dire que le Ngii a un double objectif, le premier est médical et religieux et le second est judiciaire :

> « Il (le Ngil) jouait un rôle de contrôle et de protection sociale, chargé notamment de préserver la société dans son ensemble de l'action des sorciers. Rassemblant des initiés de tous les clans, il pouvait trancher les litiges interclaniques en évitant le recours à la guerre ou à la vendetta : il servait, en quelque sorte, de police et de système judiciaire, les initiés de rang inférieur exécutant les sentences rendues par les maîtres. Luttant contre les sorciers, il avait également un rôle médical, qui a survécu quelque peu à son rôle de police : Bertaut paraît ne l'avoir connu que sous cet aspect, qui soulevait moins la méfiance administrative. Allys le considère comme le « fétiche de la guerre », rejoignant ainsi, semble-t-il, Allégret et Largeau. Martrou et Leroux parlent à son propos de « francs-juges », ce qui rappelle la description par Bearth du *Nsig ntɔ* des Bane ».[255]

En définitive, on peut supposer que les femmes qui ne pouvaient être « aîné » comme nous l'avons indiqué en amont, n'avaient pas le droit non plus d'exercer la fonction de prêtre dans les trois associations religieuses dans la mesure où le prêtre est avant tout chef dans son clan. Par ailleurs, si on considère comme le rappelle Ekomo à Nnanga Abaha que c'est par la faute de la femme que le mal est entré dans la société[256], il paraît difficile qu'une telle fonction lui soit confiée.

Ekomo souligne qu'en dehors d'être maléfique, la femme n'est pas digne de confiance. Reprenant ainsi le discours du sage Onjoo Nvee, Ekomo évoque une dernière fois l'histoire de la migration des enfants d'Afrikara pour dénoncer le rôle de la seule descendante féminine du patriarche, Ngue Afri.

---

[255] Alexandre et Binet. *Le groupe dit Pahouin*…, p. 63., cités par BÔT BA NJOCK. *Ibid*., p. 157.

[256] À la différence de María Nsue Angüe, la position de Joaquín Mbana Nchama au sujet de l'avènement du mal ou *évus* dans la communauté fang, est différente. Si l'anthropologue guinéo-équatorien reconnaît comme l'écrivaine fang de Niefang que la femme est à l'origine de l'*évus*, cependant, il précise que les Fang ont neutralisé le mal en créant une société secrète puissante appelée « Sociedad secreta legal » ou Nguii. D'après Joaquín Mbana, l'arrivée des colons espagnols en Guinée Équatoriale a favorisé l'implantation du mal. Selon lui, en considérant que la société secrète, Ngii est une pratique nuisible pour la communauté, l'administration coloniale espagnole ignorante de la culture fang a permis aux sorciers malfaisants d'agir en toute impunité et de répandre le mal. Pour plus amples informations voir : Joaquín, MBANA. *Brujería fang en Guinea Ecuatorial, (El Mbwo)*. Madrid: SIAL Ediciones, 2004, 85 p.

Selon Ekomo, le sage Onjoo Nvee a rappelé que même si la société fang à venir se dote de divinités aussi puissantes que leur Dieu Nkom-bot, il vaut mieux se méfier de la femme. Dans son intervention Onjoo Nvee précise que la femme est méchante et qu'elle ne connaît ni la compassion ni la loyauté. En un mot, elle est dépourvue de sentiments humains. Par ailleurs, il souligne que si Ngue Afri a pu trahir la confiance de son père, le patriarche Afrikara en personne, elle n'hésiterait pas à en faire autant avec ses amis, son époux ou ses propres frères. Il va illustrer son propos avec la séparation de Ngue Afri d'avec ses frères peu après que les enfants d'Afrikara aient pénétré dans la forêt.

D'après Ekomo, Onjoo Nvee souligne que c'est dans la nature de la femme de trahir les siens et de faire du mal à ses proches. Selon lui, c'est cette nature malveillante qui justifierait que Ngue Afri, unique descendance féminine qu'Afrikara avait choisie comme guide de la migrantion, ait décidé de renoncer à sa mission sans raison apparente comme nous l'avons vu plus haut. Sa disparition dans des conditions extraordinaires dans le trou d'un arbre géant paraît confirmer cette nature envoûtante.

« -¿Cómo es que desaparecieron dentro de un árbol ? ».[257]

Dans sa réponse à la question qu'il pose, Ekomo précise à titre personnel que cette histoire est mystérieuse : « -Es una historia un poco rara. No me lo han explicado ».[258] Cependant, il ajoute que selon Onjoo Nvee, Ngue Afri a guidé la migration dans la forêt jusqu'à l'arrivée du groupe devant un arbre géant qui leur barrait le passage.

Ekomo ne précise pas dans son texte si l'arbre était debout ou couché. Toutefois, il rappelle à la suite du récit que ni les armes rudimentaires que les enfants d'Afrikara avaient en leur possession ni leur force collective n'ont pu faire la moindre entaille dans cet arbre géant. Par ailleurs, l'obstacle ne pouvait être contourné puisque de part et d'autre de l'arbre, il y avait un précipice.

Alors que plusieurs de leurs ancêtres imploraient jour et nuit la miséricorde de Nkom-bot, d'autres au contraire avaient perdu foi en ce Dieu qu'ils disaient sourd et distant de leurs préoccupations.

[257] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 162. Traduction : «-Comment ont-ils disparu à l'intérieur d'un arbre? ».
[258] *Idem*. Traduction : « -C'est une histoire un peu bizarre ».

C'est par une femme, Ngue Afri que vient la salvation. Ekomo va compléter l'intervention du sage Onjoo Nvee en supposant que ce que les hommes ne peuvent obtenir de Nkom-bot lui-même, la femme peut l'offrir grâce à sa sorcellerie.

Ainsi, après avoir attendu plusieurs années devant l'obstacle, la magie de Ngue Afri opère enfin. Elle réussit à faire une entaille dans l'arbre. Ouverture par laquelle, elle fait passer ses frères avant de disparaître pour toujours :

> […] cuando nuestros padres se disponían a partir en busca del lugar donde se oculta el sol, se dijo que era el guía porque nuestro padre le ungió la frente con las hierbas secretas de la selva y le confirió la ciencia de la naturaleza. Ellos iban, pues, delante de todos y los guiaban hacia el camino que debían de seguir hasta que encontraron un gran árbol cuyo nombre no se conocía y había precipicios a ambos lados del árbol. Estuvieron detenidos durante muchos años en intento de ver la solución y los pigmeos, raza pequeña, se metieron dentro del tronco del árbol diciendo que iban a buscar la solución y no volvieron a aparecer hasta que el jefe de ellos, siete lluvias después, les indicó el camino y desapareció de nuevo hasta hoy.[259]

Avant d'évoquer une fois encore le départ d'Ozamboga des ancêtres des Fang qui ressemble à la traversée de l'arbre géant dans *Ekomo*, rappelons d'abord quelques faits.

Nous avons vu que suite à une panne du taxi-brousse dans lequel Ekomo et son épouse Nnanga Abaha voyagent, le couple passe la nuit dans un village bulu ou boulou, proche d'Ebolowua. Pendant ce temps, la narration de l'histoire de la migration des ancêtres des Fang est interrompue. Ekomo la reprend le lendemain dans un autre véhicule de transport en commun. Il aborde plusieurs thèmes. D'abord, celui de l'intrusion de l'*évus* au village par la fille de Fang Afri après la traversée de l'arbre géant grâce aux talents de sorcellerie de Ngue Afri, seule progéniture féminine du patriarche Afrikara. Ensuite, il évoque les moyens pour lutter contre ce mal et d'autres calamités. C'est l'objectif visé par les trois associations religieuses masculines suivantes, « Ndong-Mba », « Ngum-Melan » et « Ngií ». La femme qui ne peut être aîné d'un quelconque groupe, en est donc exclue. Toutefois, une ambigüité semble subsister au sujet de cette loi et de Ngue Afri, héroïne de cette traversée.

[259] *Idem*. Traduction : « […] quand nos pères se disposaient à partir à la recherche du lieu où se cache le soleil, on dit que les Ngue servaient de guides parce que notre père avait oint leur front avec les herbes secrètes de la forêt et leur avait enseigné la science de la nature. Eux ils allaient donc, au-devant de tous et les guidaient sur le chemin qu'ils devaient suivre jusqu'à ce qu'ils rencontrent un grand arbre dont le nom était inconnu et il y avait des précipices de chaque côté de l'arbre. Ils furent retenus durant beaucoup d'années, cherchant comment passer et les pygmées, race petite, entrèrent à l'intérieur du tronc de l'arbre en disant qu'ils allaient chercher la solution et on ne les revit plus jusqu'à ce que leur chef, sept pluies après, indique le chemin à ses frères et disparaisse à nouveau ».

Nous avons vu que lorsque Ngue Afri transperce le mystère de l'arbre géant qui freine la migration depuis de nombreuses années, c'est « le chef » qui annonce la bonne nouvelle et par la même occasion indique le chemin à suivre au groupe. On peut se demander qui est ce fameux « chef ». La logique voudrait que l'héroïne de l'exploit, Ngue Afri soit ce chef. Mais étant donné que les femmes ne peuvent prétendre à la fonction d'aîné dans le groupe comme nous l'avons montré, on peut supposer qu'il s'agit de son époux ou d'un autre membre influent du clan. Si cette dernière hypothèse est vérifiée, ce qui semble évident, cela signifierait que Ngue Afri n'est pas une héroïne dans la mesure où personne ne le reconnaît vraiment. Par ailleurs, il semble que l'exploit de Ngue Afri soit minimisé du fait de sa soudaine disparition.

La traversée de l'arbre géant évoquée dans *Ekomo* ressemble à la légende de la traversée de l'*ajap* dont parle Pierre Alexandre en amont de ce travail. Nous ne reviendrons pas sur les commentaires du linguiste à ce sujet. Cependant, nous allons évoquer deux autres légendes concernant ce départ précipité du lieu dit de l'Ojambô'a ou Ozamboga (Annexes 2 et 3) rapportés par Paulin Nguema Obam et Philippe Laburthe-Tolra, pour essayer de cerner les images de la femme et celle de Ngue Afri dont parle María Nsue Angüe dans son roman en particulier.

La légende de Paulin Nguema Obam dont nous proposons lecture en annexe 2 est intéressante dans la mesure où elle paraît s'appuyer comme *Ekomo* sur l'opuscule en bulu de l'érudit Ondoua Engutu, *Dulu bon be Afri Kara*.

Comme on le sait, Afri Kara est l'ancêtre-géniteur du groupe. Avec son épouse Nanengo'o Ba, il eut huit enfants dont sept fils et une seule fille : « Fang Afri, Oka'a Afri, Mevu m'Afri [et] Nden Afri, [les jumeaux], Bula Afri, Ngé Afri qui engendra Owono Ngé [et] Ntumu Afri ».[260]

Alors qu'apparaît dans une deuxième énumération le personnage de Nkoé Afri né d'une relation amoureuse du patriarche Afri Kara avec une pygmée, Ngé Afri disparaît. Avec lui, les descendants d'Afri Kara vont donner naissance à huit tribus : Fang, Okak, Mevu-Menden, Bulu, Yewondo, Ntumu, comme nous l'avons vu dans *Ekomo*, et Bekoé ou Pygmées pour ce qui est de la descendance de Nkoé Afri. Contrairement à *Ekomo*, cette légende soutient que Nkoé Afri est le héros de la traversée de l'arbre géant ajap. L'auteur de la

[260] Paulin, Nguema Obam. *Op cit*., p. 53.

transcription de cette légende suppose que Nkoé Afri aurait réalisé l'exploit grâce à sa mère qui l'avait initié très jeune aux secrets de la forêt et de ses plantes.

Avant de proposer une autre version de cette légende, celle de Laburthe-Tolra, soulignons pour finir que Paulin Nguema Obam compare le trou de l'aza à l'organe sexuel féminin qui donne la vie.

Selon le sociologue gabonais, la traversée du trou de l'aza symbolise dans la vie de la progéniture d'Afri Kara, une nouvelle naissance. Avant Ozamboga, les enfants du patriarche vivaient ensemble, en une masse homogène, sans organisation tribale ou lignagère. Après la traversée, le groupe se métamorphose et essaime. Le sociologue parle d'un « […] commencement d'une conscience historique et la naissance de tout être humain, le trou s'identifiant à l'organe sexuel féminin »[261].

Dans le premier tome de sa thèse : *Mínlaaba,* Laburthe-Tolra propose une étude comparée de la traversée de l'arbre géant ou du fleuve (Annexe 3).

Selon les traditions Beti, Bulu, Ewondo, Mengisa qu'il analyse, les causes de la traversée sont de deux ordres, à savoir, la fuite de dangers externes, hommes ou animaux féroces menaçants et des querelles intestines des tribus comme nous l'avons vu plus haut avec Pierre Alexandre. Par ailleurs, l'auteur souligne l'importance de l'usage de la sorcellerie dans l'opération délicate de la traversée.

À la différence du récit dans *Ekomo,* le héros de la traversée du fleuve dans la légende Ewondo, est un homme du nom de *Nnë Bodo*. Expression qui signifie d'une part, « le Passeur des hommes » ou « celui qui fait le pont » et « esclavage ou bâtardise », d'autre part.[262]

En définitive, nous avons vu que dans Ekomo, c'est une femme : Ngue Afri qui permet à la migration de continuer sa marche et de dompter l'obstacle de l'arbre géant grâce à sa magie. Ce miracle paraît négligé parce que NNgue Afri est une femme. Chez le sociologue Paulin Nguema Obam, c'est au contraire de Nkoé Afri, descendant d'Afri Kara et d'une pygmée que vient l'exploit. Dans la tradition Ewondo que Laburthe-Tolra donne à voir dans son travail, il ressort que les bâtards et les esclaves peuvent être des héros mais jamais une femme.

[261] *Ibid*., p. 58.
[262]Philippe, LABURTHE-TOLRA. *Op cit*., p. 225.

Au moment où le récit d'Ekomo s'achève, la question qu'on peut se poser est celle de savoir si son discours a fini par convaincre Nnanga de la nature envoûtante et maléfique de la femme au-delà de l'enseignement des éléments culturels fang ? Ou, au contraire, celui-ci a-t-il suscité en la jeune femme l'effet inverse, la révolte ? À l'instar de la condition de la femme dans la société moderne, les autres chapitres de cette partie semblent montrer que la femme se résigne dans *Ekomo* tandis que dans *Hija de la fortuna* elle abdique puis se rebelle.

Chapitre 3 : La représentation des femmes dans la société moderne dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna*

Dans ce chapitre, nous allons aborder quatre points qui correspondent surtout au rôle social de la femme dans *Ekomo* et dans *Hija de la fortuna*.

Le premier point traitera de la situation spatiale dans les textes. Ce thème va nous permettre de cerner le milieu géographique dans lequel les personnages masculins et féminins en particulier, évoluent.

Le deuxième présentera deux types de familles : la famille restreinte et la famille élargie qui habitent en ces lieux.

Le troisième aspect de cette question sera consacré à l'éducation que fille et garçon reçoivent dans ces familles. Et, le dernier point, parlera des différentes catégories de mariage qu'on rencontre dans les sociétés décrites dans les romans étudiés.

1. La situation spatiale dans les romans : les espaces ouverts, Valparaíso, son port et le village d'Ekomo

Ekomo et *Hija de la fortuna* offrent la peinture de deux types d'espaces : les espaces ouverts et les espaces clos. Dans le roman de María Nsue Angüe, les espaces sont ouverts. Cependant, dans le texte d'Isabel Allende, ils sont ouverts et fermés.

Nous avons vu au cours de nos précédentes analyses que Valparaíso est une ville instable à cause de la régularité ainsi que de l'importance de l'activité sismique : « Los verdaderos terremotos, esos que ponían el mundo patas arriba, ocurrían más o menos cada seis años y en cada oportunidad ella [Miss Rose] demostró sorprendente sangre fría, pero el

trepidar diario que sacudía la vida la ponía de pésimo humor ».[263] Aussi avons-nous dit que souvent, ces tremblements de terre sont accompagnés de pluies torrentielles dévastatrices. Une situation catastrophique pour un État aussi jeune que le Chili. Pourtant, la ville de Valparaíso, théâtre de ces tristes événements peu après l'indépendance comme nous l'avons souligné dans *Hija de la fortuna*, va prodigieusement se développer grâce à une intense activité portuaire.

À la fin du chapitre « Miss Rose », le port ainsi que la ville de Valparaíso[264] se développent et se modernisent. Dans le roman, le port de Valparaíso est décrit à deux époques différentes. D'abord, avant l'arrivée de Jacob Todd, c'est-à-dire en 1843 et ensuite, entre 1843 et 1850.

Deux événements rythment la vie du petit port de Valparaíso avant 1843. Il s'agit de l'arrivée massive des immigrés ainsi que de l'intense activité commerciale comme nous l'avons indiqué plus haut.

Avant l'arrivée de Jacob Todd, le port de Valparaíso connaît déjà une certaine activité commerciale. Elle se manifeste par les nombreuses arrivées des familles Sommers, Ebeling, et de bien d'autres immigrés comme Madame Colbert, Page, Appelgren, etc. Plusieurs de ces immigrés vont jouer un rôle déterminant dans le développement du port ainsi que de la ville. Certains, à l'image de Jeremy Sommers, seront responsables d'entreprise d'import et export, d'autres vont acquérir des barques et offrir des emplois aux Chiliens. Toutefois si aucun acquisiteur de barques de cette époque n'est connu, on compte cependant plusieurs capitaines, des matelots, etc., dont des Anglais (John Sommers), des Hollandais (Vincent Katz), des Chinois (Tao Chi'en), un Chilien Joaquín Andieta et aussi des Australiens.

La conjonction et la coordination de ces activités font du port de Valparaíso une véritable plaque tournante de l'Océan Pacifique en 1843. Et depuis, la ville séduit les

[263] *Ibid*., pp. 126-127. Traduction : « Les véritables tremblements, ceux qui mettaient tout sens dessus dessous, se faisaient sentir environ tous les six ans et, à chaque occasion, elle avait démontré un surprenant sang-froid, mais les soubresauts quotidiens qui secouaient la vie la rendaient de très mauvaise humeur. »

[264] Au Chili, les habitants de Valparaíso sont communément désignés par « les gens du port ». Des propos qui semblent traduire un profond attachement des habitants au port. Selon l'historien Samuel Martland, les riverains exaltent le port, le poumon économique de la localité : « Even those in other coast towns eventually came to call Valparaiso's inhabitants porteños (port people). The port defined the city not just because it was the main economic reason for the existence of a city in such an inconvenient landscape, but because it made the city the most important meeting place between Chile and the rest of the world, especiallly the industrializing world ». Samuel, MARTLAND. *Loc. cit*., p. 54. Traduction : « Même les habitants d'autres villes côtières appellent les populations de Valparaíso *porteños* (les habitants du port). Le port définit la ville non seulement parce qu'elle vit grâce à son économie mais aussi parce qu'il a fait de la ville le plus grand lieu d'échanges entre le Chili et le reste du monde, dans l'industrie, en particulier ».

étrangers. Son relief accidenté est sublimé. Son port bien qu'exigu est valorisé puisque comparé au grand, le port de Hong Kong.

Annie Folio dont nous partageons la justesse de l'analyse, établit un parallélisme basé sur une comparaison de la nature paradisiaque du port de Valparaíso et celui de Hong Kong. Deux focalisations internes, l'une de Tao Chi'en qui s'éloigne du port de Canton et découvre un paysage idyllique au fur et à mesure qu'il s'approche de Hong Kong : « la isla de Hong Kong apareció de súbito ante sus ojos, con su perfil de *montañas* y verde naturaleza, *emergiendo* como una *sirena* en las *color* añil del *Mar* de la China. »[265] et, celle de Jacob Todd qui décrit les montagnes enneigées à l'approche de la barque du petit port de Valparaíso : « las montañas de cumbres nevadas parecían tan cercanas [que] daban la impresión de *emerger* directamente de un *mar color* azul de tinta, del cual emanaba una fragancia imposible de *sirenas*. »[266], tendent à les rapprocher.[267]

Mais cinq ans plus tard, lorsque l'or est découvert en Californie (1848), le port de Valparaíso commence à montrer des signes d'épuisement même s'il est vrai qu'il continue toujours de jouer un rôle de premier plan dans le commerce maritime. Cet essoufflement de l'activité commerciale du port chilien se traduit dans le texte par la description d'autres ports et d'autres villes américaines, Sacramento et San Francisco en comparaison avec le port de Valparaíso.

Pour comparer le port de Sacramento à celui de Valparaíso, le narrateur utilise l'exagération et la gradation : « Estados Unidos fue fundado por peregrinos, pioneros y modestos inmigrantes, con una ética de trabajo duro y valor ante la adversidad. […] El capitán de la embarcación les explicó que *la ciudad de Sacramento había brotado de la noche a la mañana* en el ultimo año »[268]. D'abord, hameau pauvre, « *caserío pobretón* », ensuite petit village, « *aldea* » et enfin, port important, « *puerto importante* ».

San Francisco connaît la même ascension fulgurante :

[265] Isabel Allende citée par Annie, FOLIO. *Op. cit.*, p. 11. Traduction : « L'île de Hong Kong surgit soudain sous ses yeux, avec son profil de montagnes et sa nature verdoyante, émergeant comme une sirène des eaux indigo de la mer de Chine. »

[266] *Idem.* Traduction : « Les montagnes aux cimes enneigées paraissaient si proches qu'elles donnaient l'impression de surgir directement d'une mer d'encre, d'où émanait un parfum impossible de sirènes ».

[267] *Idem*.

[268] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 262. Traduction : « Les États-Unis furent fondés par des pèlerins, des pionniers et de modestes émigrants, qui avaient pour éthique le travail acharné et le courage devant l'adversité. […] Le capitaine de l'embarcation leur expliqua que la ville de Sacramento avait surgi du jour au lendemain au cours de l'année précédente. »

> El villorrio de Yerba Buena, fundado por una expedición española en 1769, contaba con menos de quinientos habitantes, pero apenas se corrió la voz del oro empezaron a llegar los aventureros. *En pocos meses aquel pueblito inocente despertó con el nombre de San Francisco y su fama alcanzó hasta el último confín del mundo*. *No era todavía una verdadera ciudad*, sino apenas *un gigantesco campamento* de hombres de paso.[269]

Comme on peut le constater, Isabel Allende ne compare pas seulement les ports, elle tente également de rapprocher les villes. Une observation des agglomérations, Valparaíso et San Francisco à partir de leur port, montre une évolution commune.

Nous avons vu que Valparaíso a été fondé par les Conquistadors espagnols au XVIe siècle et a connu un essor rapide avec l'arrivée massive des immigrés anglais, espagnols, français, hollandais, chinois, etc., quelques siècles plus tard. San Francisco n'échappe pas non plus à ce modèle de développement.

Évoquons quelques exemples de ces villes qui le démontrent en commençant par Valparaíso :

> Al descender al muelle entre marineros, estibadores, pasajeros, burros y carretones, se encontró en una ciudad encajonada en un anfiteatro de cerros empinados, tan poblada y sucia como muchas de buen nombre en Europa.[270]

Et cet exemple descriptif de San Francisco :

> Las calles principales, trazadas como amplios semicírculos cuyos extremos tocaban la playa, estaban cortadas por otras rectas que descendían de los cerros abruptos y terminaban en el muelle, algunas tan empinadas y llenas de barro, que ni las mulas lograban treparlas.[271]

[269] *Ibid*., p. 250. Traduction : « Le hameau de Yerba Buena, fondé par une expédition espagnole en 1769, comptait moins de cinq cent habitants, mais dès l'annonce de la découverte de l'or, les aventuriers commencèrent à affluer. Quelques mois plus tard, ce village innocent se réveilla avec le nom de San Francisco et sa réputation s'étendit jusqu'aux confins du monde. Ce n'était pas encore une véritable ville, seulement un gigantesque campement d'hommes de passage. »

[270] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 24. Traduction: « En descendant sur le quai, au milieu des marins, des arrimeurs, des passagers, des ânes et des charrettes, il se retrouva dans une ville encaissée au centre d'un amphithéâtre de collines pentues, aussi peuplée et sale que bien des villes dans nombre de pays européens ».

[271] *Ibid*., p. 251. Traduction : « Les rues principales, tracées comme d'amples demi-cercles dont les extrémités touchaient la plage, étaient coupées par d'autres lignes droites qui descendaient des collines abruptes et pleines de boue, au point que les mules elles-mêmes ne pouvaient les gravir. »

Ou cet autre exemple tout aussi révélateur d'une évolution identique des deux villes :

> Una segunda mirada reveló a Tao Chi'en la ciudad tendida como un abanico en las laderas de los cerros, un revoltijo de tiendas de campaña, cabañas de tablas y cartón y algunos edificios sencillos, pero de buena factura, los primeros en aquella naciente población.[272]

Avant d'évoquer d'autres caractéristiques de la ville de Valparaíso, observons que dans l'œuvre de la Guinéo-équatorienne María Nsue Angüe, le village d'Ekomo et de Nnanga Abaha est décrit lui aussi en comparaison avec des bourgades ewondo et bulu du Cameroun.

D'après la narratrice Nnanga Abaha, le village bulu où elle a passé la nuit avec son époux après la panne du véhicule dans lequel ils voyageaient la veille, est semblable au leur :

> Desde luego a lo largo de todo el camino, todas las aldeas que fuimos encontrando tenían las mismas características que las nuestras. No se veía ninguna diferencia. De no ser porque estaba segura que habíamos cruzado la frontera, hubiera creído que nos encontrábamos aún en nuestro país.[273]

Les éléments sur lesquels la narratrice s'appuie pour comparer les villages sont de trois natures. D'abord, la fondation des hameaux, ensuite, la disposition des cabanes et enfin, la position des jardins par rapport aux habitations.

Selon Nnanga Abaha, les villages bulu et ewondo du Cameroun et les hameaux fang de Guinée Équatoriale dont le sien et celui d'Ekomo, sont établis le long de la seule route en latérite. Plus loin, nous allons voir que les véhicules qui circulent sur cette voie sont rares et vieillissants.

[272] *Ibid.*, p. 242. Traduction : « Jetant un second coup d'œil circulaire, Tao Chi'en vit que la ville s'étendait comme un éventail sur les flancs des collines. C'est un fouillis de tentes, de cabanes de lattes de bois et de carton, et de quelques constructions simples, mais de bonne facture, les premières dans cette cité naissante. »

[273] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 163. Traduction : « Tout le long du chemin, les villages que nous rencontrons ont les mêmes caractéristiques que les nôtres. Je ne vois aucune différence. Si je n'étais pas sûre d'avoir traversé la frontière, je croirais être encore dans notre pays ».

Alignées les unes à la suite des autres, les cases d'un hameau forment deux rangées parallèles qui longent l'artère principale de part en part : « Las chozas, a lo largo de la carretera, estaban en hileras ».[274] Derrière chaque cabane se trouve un jardin.

Depuis la case commune qui se situe au milieu du village de la tribu Ebaa, Nnanga peut apercevoir les larges feuilles des bananiers qui surplombent les huttes. Pendant qu'Ekomo se rend au corps de garde invité par les anciens qui s'y trouvent, aucun détail du village ne paraît échapper à l'œil inquisiteur de la jeune femme qui opère un retour aux sources :

> El Abaha, en medio de la empalizada, y las cabras rumiaban tranquilas, entre las hierbas, a la vez que, detrás de cada casa, se asomaban las impresionantes hojas de los plátanos. Más de una vez vi cruzar a alguna mujer con la cesta cargada de comida en las espaldas y los niños que se aglomeraban en las cunetas para ver pasar el coche eran los mismos que había dejado una mañana saltando en mi pueblo, cuando partimos. […] –No se debe pasar a un poblado habitado sin parar y comer, como si no hubiese nadie.[275]

Cette disposition des habitations en fil indienne et le long du chemin, paraît s'expliquer comme nous l'avons démontré plus haut par les déplacements des ancêtres des Fang suivant un axe précis : remonter les cours d'eau pour atteindre la mer ou le soleil couchant. Plus haut, nous avons vu dans *Ekomo* que venant d'Égypte, les Fang se dirigeaient vers l'ouest.

D'après Pierre Alexandre et Jacques Binet, l'occupation de l'espace par les Pahouin s'explique non seulement par une direction de la migration : vers la mer, mais aussi et surtout pour des raisons économiques. Le premier point ayant déjà été évoqué, nous ne parlerons que du second.

En ce qui concerne le deuxième aspect de l'analyse, Alexandre et Binet soutiennent que l'économie « pahouine » étant basée essentiellement sur l'agriculture, le groupe devait souvent se déplacer pour élire domicile à un autre endroit pendant que la terre épuisée, se

[274] *Idem*. Traduction : « Les huttes, [se situaient] le long de la route ».
[275] *Idem*. Traduction : « Les huttes, le long de la route, l'abaha au milieu de l'enclos, les chèvres ruminant tranquillement sur l'herbe, et, derrière chaque maison, comme chez nous, devinent les impressionnantes feuilles des bananiers. Plus d'une fois je vois traverser des femmes, le panier chargé de nourriture sur les épaules et les enfants qui s'entassent dans les fossés pour voir passer la voiture, sont les mêmes que ceux que j'ai laissés un matin, gambadant dans mon village, quand nous sommes partis ».

régénérait. Ils appellent « migrations en saut-de-mouton » ces déplacements de familles par à-coups :

> Elles se font plutôt par bonds successifs, suivant un axe général, par petits groupes familiaux et/ou villageois. On a pu parler à leur propos de migration en saut-de-mouton : une famille A s'installe ; une famille B fonde un village plus au Sud ; une famille C occupe l'ancien territoire de B ; A essaime alors un village au Sud de B, A′ ; puis B pourra en faire autant, alors que A, sous la pression de C, se sera de nouveau déplacé *mfa'a mañ*, vers la mer, qui reste le but final.[276]

Le travail de Pierre Alexandre et de Jacques Binet permet de constater aussi qu'entre les villages fang d'autrefois et ceux actuels dont Nnanga Abaha offre la peinture dans *Ekomo*, peu de choses ont changé. À la différence du roman de la Guinéo-équatorienne qui paraît ignorer le matériau ainsi que les dimensions des habitations, de leur côté, le linguiste et le juriste en tiennent compte :

> Le village pahouin d'autrefois était conçu pour la défense. Situé dans une clairière oblongue, généralement à une portée de *nkul*, tambour-téléphone, du village le plus proche (3 à 4 km), il comprenait deux rangées de cases rectangulaires, jointive, pignon à pignon, de part et d'autre d'une cours ou rue centrale (*nseñ*), barrée à chaque bout par un corps de garde (*aba, abeñ*) ne ménageant qu'une entrée étroite, souvent en chicane, barricadée chaque soir. Toutes les portes ouvraient sur la *nseñ*, les parois extérieures ne comportant que quelques meurtrières. Le village s'entourait parfois d'un fossé (*ésalak*) et de chausse-trapes, parfois aussi d'une palanque (*akak*). Les plantations vivrières (*mefup*) les plus importantes étaient en forêt, souvent assez éloignées, mais près du village, derrière les cases, se trouvaient des bananeraies et des potagers, alors que les plantes médicinales (*bilok bi mebiañ*) étaient, de même que le tabac, cultivées dans la nseñ centrale. Les parois des cases étaient faites d'écorce (celle de certains ficus en particulier) détrempée, puis battue à plat et séchée pour former des planches : ce sont les « *carbotes* » (de l'anglais *cardboard*) encore en usage sur la Côte. […] Les dimensions de ces cases d'habitation dépassaient rarement 6 m sur 3, alors que celles des *meba* (corps de garde) pouvaient atteindre le double.[277]

Plus loin, on peut lire aussi : « On trouve parfois des bergeries, alors que dans les villages d'autrefois (et la plupart des modernes) le petit bétail erre en liberté ».[278]

On peut dire que les villages pahouin d'autrefois qu'Alexandre et Binet décrivent dans leur ouvrage et ceux bulu et fang ntumu de l'époque postcoloniale que Nnanga Abaha donne à

[276] Pierre ALEXANDRE et Jacques BINET. *Le groupe dit Pahouin…, Op. cit.*, pp. 14-15.
[277] *Ibid*., pp. 41-42.
[278] *Ibid*., p. 43.

voir dans le roman de María Nsue Angüe, semblent proches. Cependant, on remarque que le village fang ancien a perdu son caractère défensif même si le corps de garde, l'*aba* continue toujours de jouer le rôle de tour de contrôle.

Dans *Hija de la fortuna*, nous avons vu que l'arrivée massive des immigrés européens, les Britanniques en particulier, a favorisé le développement de Valparaíso. Plus haut, nous avons parlé des caractéristiques du port, maintenant, voyons la structure de la ville.

Selon Jacob Todd, Valparaíso se divise entre « haut » et « bas ». Le « haut de Valparaiso » est dominé par « Cerro Alegre », un quartier résidentiel où logent de nombreux étrangers. La communauté anglaise y est fortement représentée. Ce quartier se caractérise par un dédale de rues sinueuses, véritable labyrinthe pour les nouveaux arrivants dans le secteur : « Se perdió varias veces en calles torcidas, daba vueltas y más vueltas para quedar donde mismo había comenzado. »[279], des maisons modernes avec jardins comme à Londres qui surprirent Jacob Todd et finirent par l'émerveiller :

> Pasó frente a edificios bien plantados en torno a una plaza, varias iglesias más bien toscas y residencias de un piso rodeadas de amplios jardines y huertos. […] Suspiró agradecido : por lo visto no tendría problemas de adaptación y administrando bien su renta podría vivir allí casi tan cómodamente como en Londres.[280]

En définitive, « Cerro Alegre » est bien un quartier pour personnes fortunées. Si l'on en croit Eliza Sommers et Jacob Todd, cet endroit semble avoir été choisi pour deux raisons principales. La première, pour la qualité de la nature verdoyante que la colline offre aux résidents et la seconde, pour la vue panoramique sur le port ainsi que l'océan Pacifique. Bien qu'appartenant à un même espace géographique, le « haut » et le « bas » de la ville de Valparaíso se neutralisent au pied de la colline, « Cerro Alegre ».

Le « bas » de Valparaiso est pauvre et enclavé. Il est caractérisé par des mendiants, des riverains vêtus de haillons et « des maisons grotesques » qui s'étendent à perte de vue comme

[279] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 30. Traduction : « Il se perdit à plusieurs reprises dans des rues tortueuses, tournait et retournait pour revenir à l'endroit d'où il était parti. »

[280] *Ibid*., p. 25. Traduction : « En passant, il vit des édifices bien bâtis autour de la place, des églises plutôt délabrées et des résidences à un étage entourées de vastes jardins et de vergers.[…] Il poussa un soupir de soulagement : à première vue, il n'aurait aucun problème d'adaptation, et en administrant bien ses revenus, il pourrait vivre dans cette ville presque aussi commodément qu'à Londres. »

des toiles d'araignées.[281] Jacob Todd exprime cette pauvreté viscérale par la métaphore symbolique de « la gifle » : « Apenas se alejó de las calles centrales, la pobreza se le vino encima con el impacto de un bofetón ; la gente se veía desnutrida, somnolienta, vio soldados con uniformes raídos y pordioseros en las puertas de los templos ».[282]

Mais, il y a pire encore, le « bas » de Valparaiso est répugnant, toxique et meurtrier. Il est dépeint comme un dépotoir des eaux usées qui proviennent des habitations des collines.[283] Le « bas » de la ville semble inspirer à la fois, l'image de la « fosse septique » qui reçoit les matières excrémentielles et celle de « la fosse commune » qui ensevelit des cercueils ou des cadavres. L'opposition entre « haut » et « bas » de Valparaiso ne s'explique pas seulement par la différence physique. Les images que ce contraste suscite semblent indiquer que le conflit est aussi idéologique.[284]

Valparaíso est une ville sournoise qui sait voiler sa misère au visiteur distrait. Toutefois, si depuis le port la disparité paraît invisible, du haut de « Cerro Alegre », le constat est affligent. Valparaíso offre l'image d'une ville disproportionnée, disparate, excentrique. Les adjectifs « disparate », « arquitectónico » ainsi que l'adjectif et substantif « anfiteatro » le démontrent. Il est probable que cet aménagement de l'espace urbain soit provoqué par les fréquents tremblements de terre dont nous avons parlé.

D'après Annie Folio, l'activité sismique n'est pas la seule responsable de cette disposition spéciale architecturale de la ville, il est important de signaler aussi la présence des immigrés, les Européens en particulier, dans l'édification de la cité :

> Debemos pues la estructura excéntrica del puerto por una parte a esos terremotos que obligaron a reconstruir una nueva ciudad a partir de ruinas antiguas y por otra parte a la

[281] *Idem*.
[282] *Ibid*., p. 30. Traduction : « À peine s'était-il éloigné des rues centrales que la pauvreté le frappa avec la violence d'une gifle. Les gens étaient à moitié nus, somnolents ; il vit des soldats à l'uniforme râpé et des miséreux à la porte des églises. »
[283] *Idem*.
[284] Comme deux faces d'une même pièce, « haut » et « bas » de Valparaiso semblent opposer deux frères ennemis, deux catégories de citoyens qui ne s'aiment guère, le riche et le pauvre, l'oppresseur et l'opprimé, le puissant et le faible, etc. Par cette représentation bifaciale de Valparaiso, Isabel Allende paraît s'inscrire dans le prolongement des luttes sociopolitique et idéologique ébauchées par Mariano Azuela dans son roman de la Révolution mexicaine, *Los de abajo*. Toutefois, l'antagonisme entre « les gens du bas » et ceux d'« en haut » ne débouche pas sur un éclatement de la ville de Valparaíso comme cette révolution armée dont Demetrio Macías, personnage culte du roman du mexicain Mariano Azuela en est la figure de proue. En somme, si Isabel Allende semble s'inspirer du conflit « haut » et « bas », en revanche, elle rejette la résolution du problème par la guerre, la violence entre « les frères ennemis ». Voir Mariano, AZUELA. *Los de abajo*. [En ligne], [réf. du 14 avril 2011]. Disponible sur : http://www1.osu.cz/home/Bellon/weblit/lil/sxx/Losdeabajo.pdf

> venida de los extranjeros que edificaron su casa con respecto al modelo que había en su país nativo.[285]

Outre la description des quartiers de Valparaíso, l'auteure donne également à voir la peinture des maisons de la ville.

Au cours de nos précédentes analyses nous avons vu que Valparaíso se divise entre « haut » et « bas ». En « haut », habitent les populations fortunées ainsi que la petite colonie étrangère de la ville dont la famille Sommers. Et, en « bas » de la ville, il y a les mendiants, les clochards et tous les laissés pour compte de la société.

Dans la partie qui va suivre, nous allons évoquer la question de l'habitat de Valparaíso. Il s'agira d'une part, de la description de la maison de Jeremy Sommers et d'Agustín del Valle à « Cerro Alegre » et, d'autre part, de celle d'un couple chilien et de la Machi de Mama Fresia. L'étude de ces deux types d'habitat nous permettra de conclure que dans le texte d'Isabel Allende, l'espace privé est claustrophobe.

2. L'espace claustrophobe

La maison de Jeremy Sommers à « Cerro Alegre » est élevée sur un étage et dispose de jardins fleuris à l'arrière. Comme nous pouvons le constater, cette maison essaie d'allier solidité et exotisme. Contrairement à Miss Rose qui l'adore, Eliza Sommers la déteste. Même si la jeune fille reconnaît que c'est le type de construction à la mode à Londres, cependant, elle considère que le résultat est une horreur :

> Eliza creció mirando el mar Pacífico desde el balcón de la residencia de sus padres adoptivos. Encaramada en las laderas de un cerro del puerto de Valparaíso, la casa pretendía imitar el estilo en boga entonces en Londres, pero las exigencias del terreno, el clima y la vida de Chile habían obligado a hacerle modificaciones sustanciales y el resultado era un adefesio.[286]

[285] Annie, FOLIO. *Op. cit.*, p. 22. Traduction personnelle : « Nous devons donc la structure excentrique du port d'une part à ces tremblements de terre qui obligèrent à reconstruire une nouvelle ville à partir des ruines anciennes et, d'autre part, à l'arrivée des étrangers qui construirent leur maison par rapport au modèle qu'il y avait dans leur pays d'origine ».

[286] Isabel, Allende. *Op. cit.*, p. 14. Traduction : « Eliza grandit en regardant le Pacifique depuis le balcon de la résidence de ses parents adoptifs. Plantée sur les flancs d'une colline du port de Valparaíso, la maison avait la prétention d'imiter le style en vogue alors à Londres, mais vu les exigences du terrain, le climat et le style de vie mené au Chili, on avait été obligé d'y apporter des modifications importantes, et le résultat était on ne peut plus extravagant ».

La description de la maison par Jacob Todd cette fois, semble donner raison à Eliza Sommers. D'après lui, de l'extérieur, la maison paraît sans goût, avec un aspect étrange :

> El coche se detuvo ante una quinta de amplias proporciones, pero de atormentado aspecto, un engendro de torreones pretenciosos y escaleras inútiles, plantada entre los desniveles del terreno y alumbrada con tantas antorchas, que la noche había retrocedido.[287]

Après la description extérieure de la maison de Jeremy Sommers, découvrons maintenant l'intérieur.

Grâce à la focalisation interne de Jacob Todd, le lecteur s'invite chez les Sommers. À l'intérieur de cette maison somptueuse, il y découvre une salle de séjour spacieuse, des meubles luxueux ainsi qu'une magnifique décoration :

> Salió a abrir la puerta un criado indígena con un traje de librea que le quedaba grande, recibió su abrigo y sombrero y lo condujo a una sala espaciosa, decorada con muebles de buena factura y cortinajes algo teatrales de terciopelo verde, recargada de adornos, sin un centímetro en blanco para descanso de la vista. […] Los cuadros colgaban inclinados para apreciarlos desde abajo y la vista se perdía en la penumbra de los techos altos. La gran chimenea encendida con gruesos leños y varios braceros con carbón repartían un calor disparejo que dejaba los pies helados y la cabeza afiebrada.[288]

Précisons avant de poursuivre qu'Eliza ne sort quasiment pas de cette maison. Selon Rose Sommers, la jeune femme n'a rien à envier à l'extérieur.

La maison d'Agustín del Valle est aussi grande que celle des Sommers. Jacob Todd qui est également ami avec le propriétaire foncier décrit sa maison de l'extérieur avec précision avant d'y entrer : « Eran casas volcadas hacia adentro, cerradas a la calle, con altas

[287] *Ibid.*, p. 31. Traduction : « La voiture s'immobilisa devant une maison aux vastes proportions, mais d'aspect chaotique, ensemble de tourelles prétentieuses et d'escaliers inutiles ; plantée sur un terrain accidenté, elle était éclairée par une telle quantité de torches que la nuit semblait moins noire ».

[288] *Ibid.*, p. 32. Traduction : « Un domestique indigène, vêtu d'une livrée trop grande pour lui, vint ouvrir la porte ; il prit le manteau de Jacob, puis le conduisit dans un salon spacieux décoré de meubles de bonne facture et de rideaux un peu théâtraux en velours vert, encombré d'ornements, sans un centimètre de vide pour reposer le regard. […] Les tableaux étaient inclinés pour pouvoir être admirés d'en bas et le regard se perdait dans la pénombre des hauts plafonds. La grande cheminée, où brulaient de grosses bûches, et plusieurs braseros au charbon donnaient une chaleur inégale qui vous laissait les pieds glacés et la tête en feu ».

rejas de hierro, incómodas y toscas, pero provistas de frescos corredores y patios internos sembrados de jazmines, naranjos y rosales ».[289]

L'intérieur de la maison est sombre, ce qui donne aux vieux meubles un aspect funèbre. Quant à la décoration, elle représente uniquement des croix et des figures de saints. Ce décor paraît révéler les convictions religieuses catholiques de ses occupants :

> Esa nueva amistad le dio ocasión de visitar las austeras mansiones de familias aristocráticas chilenas, edificios cuadrados y oscuros de grandes piezas casi vacías, decoradas sin refinamiento, con muebles pesados, candelabros fúnebres y una corte de crucifijos sangrantes, vírgenes de yeso y santos vestidos como antiguos nobles españoles.[290]

Si Annie Folio soutient dans son travail que la décoration de la maison d'Agustín del Valle peut refléter la mentalité de son propriétaire, par ailleurs, elle ajoute que sa structure architecturale évoque la prison :

> La descripción que nos hace el narrador es parecida a la de una casa-cárcel, de una fortaleza, y esto no sólo para impedir que la gente entrara sino también que saliera. La forma y el adorno de una casa puede reflejar la mentalidad de su dueño. La descripción de las casas es también una manera de jerarquizar a la gente, de mostrar sus condiciones de vida.[291]

En somme, l'évocation de l'espace claustrophobe nous a conduit à décrire deux maisons, à savoir celle de Jeremy Sommers et celle d'Agustín del Valle. Vues de l'extérieur, toutes les deux semblent inquiétantes voire étranges. De l'intérieur, elles sont comparées à de véritables forteresses. Toutefois, il serait erroné de considérer que d'autres maisons ne sont

[289] *Ibid*., p. 50. Traduction : « C'étaient des maisons tournées vers l'intérieur, fermées à la rue, avec de hautes grilles, incommodes et rustiques, mais possédant de frais corridors et des cours intérieures où poussaient jasmins, orangers et rosiers ».
[290] *Idem*. Traduction : « Cette nouvelle amitié lui donna l'occasion de visiter les austères maisons de familles aristocratiques chiliennes, bâtisses carrées et sombres aux grandes pièces presque vides, décorées sans raffinement, avec des meubles lourds, des candélabres funèbres et une quantité de crucifix sanguinolents, de vierges en stuc et de saints habillés comme d'anciens nobles espagnols ».
[291] Annie, FOLIO. *Op. cit.*, p. 21. Traduction personnelle : « La description que nous fait le narrateur ressemble à celle d'une maison-prison, d'une forteresse, et ceci non seulement pour empêcher que les gens n'entrent, mais aussi qu'il ne sortent. La forme et la décoration d'une maison peut refléter la mentalité de son propriétaire. La description des maisons est aussi une manière de hiérarchiser les gens, de montrer leurs conditions de vie ».

pas décrites dans le texte. La maison de la *machi*, la guérisseuse qui vit seule à la périphérie[292] de la ville y est dépeinte misérablement.[293]

Comme elle, celle de ce couple de Chiliens qui a logé et hébergé Jacob Todd pendant un moment est décrite dans le texte. À la différence des maisons de Jeremy Sommers et d'Agustín del Valle à Cerro Alegre, l'habitation de ce couple de Chiliens modestes est sobre. Elle est de construction ancienne en adobes blanchis à la chaux avec une toiture rougeâtre. À l'entrée il y a un portail. Bien que cette maison offre aux occupants une vue imprenable sur la mer, elle est exiguë pour le nombre de ses habitants. En effet, la petite maison ne compte que deux pièces, une grande pour les propriétaires de la maison et une autre au fond, plus petite qu'ils font louer.

La pièce des propriétaires est multifonctionnelle. Elle fait office de salle à manger, de salle de séjour, de cuisine et même de chambre dans laquelle le couple s'entasse avec ses enfants. Si on considère d'une part, que les enfants ne peuvent se passer de jouer et que le père est instituteur d'autre part, on peut ajouter que cette pièce est aussi un espace de jeu et un bureau :

> Mediante la ayuda de Joaquín Andieta, quien le buscó otro alojamiento, pudo trasladarse a un cuarto pequeño, con vista al mar, en uno de los barrios modestos del puerto. La casa pertenecía a una familia chilena y no tenía las pretenciones europeas de la anterior, era de construcción antigua, de adobe blanqueado a la cal techo de tejas rojas, compuesta de un zaguán a la entrada, un cuarto grande casi desprovisto de muebles, que servía de sala, comedor y sin ventana donde dormían todos los niños y otro al fondo, que alquilaban.[294]

Le fait que la maison manque de fenêtre est vécu comme une prison par Jacob Todd. En effet, le Britannique trouve que la maison n'est pas assez aérée et que l'odeur suffocante de la fumée qui provient de la cuisine pique ses yeux et embaume ses vêtements des jours

[292] Selon Alain Reynaud, la notion de périphérie n'est pas isolée, elle se définit presque toujours par opposition au centre. Le couple centre/périphérie ne désigne pas seulement une différenciation spatiale, il met à nue également les disparités sociales, économiques, politiques et culturelles. Pour plus amples informations voir, Alain, REYNAUD. *Société, espace et justice. Inégalités régionales et justice socio-spatiale*. Paris : Presses Universitaires de France, 1re édition, 1981, pp. 31-38.

[293] « La *machi* vivía sola al fondo de una quebrada entre dos cerros, en una cabaña de barro con techo de paja, que parecía a punto de desmoronarse. » Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 96. Traduction personnelle : «

[294] *Ibid*., p. 77. Traduction : « Grâce à l'aide de Joaquín Andieta, qui lui chercha un autre logement, il déménagea dans une chambre exiguë, mais avec vue sur la mer, dans un quartier modeste du port. La maison appartenait à une famille chilienne et n'avait pas les prétentions européennes de la précédente. C'était une construction ancienne, en pisé blanchi à la chaux et au toit de tuiles rouges, composée d'un hall d'entrée, d'une grande pièce quasiment sans meuble qui faisait office de salon, d'une salle à manger et d'une chambre à coucher pour les parents, d'une plus petite sans fenêtre où dormaient tous les enfants, et d'une autre au fond qu'ils louaient ».

durant. C'est pour cette raison qu'il aime souvent aller traîner au port pendant des heures et rentrer tard seulement pour se coucher.

En définitive, la description de cette maison sans fenêtre renforce l'idée selon laquelle les habitations du texte sont des espaces clos, tantôt luxueux tantôt répugnants voire morbides.

Après un examen de l'espace historique public de Valparaíso et de certains milieux clos qui évoquent la prison, disons un mot sur les espaces mouvants du texte : « el Emilia », « el Liberty » et « el Fortuna ». Nous essaierons de faire le lien avec l'espace mouvant dans *Ekomo* bien que celui-ci y soit peu évoqué.

3. L'espace mouvant

Les navires qui caractérisent l'espace mouvant de l'œuvre d'Isabel Allende sont de deux natures, les bateaux à voile et les embarcations à vapeur. Les premiers bateaux sont constitués en majorité de petites embarcations (brigantins, galères …). Celles-ci sont aussi redoutées qu'appréciées des marins. En effet, c'est sur ces bateaux que les navigateurs acquièrent de l'expérience et de la maîtrise, se plaisent à dire les armateurs de Valparaíso. Ils sont rapides et se déplacent à l'aide du vent.

Le brigantin et la galère se définissent comme des embarcations légères, rapides et de faible tonnage qui se déplacent selon la direction des vents. De 1830 à 1843, période où sont arrivés la plupart des immigrés, c'est le type d'embarcation qui était utilisé dans la marine commerciale chilienne. En dépit de leur rapidité, ces bateaux mettent six mois entre la Grande-Bretagne et le Chili, affirme le narrateur : « Considerando los tres meses de ida y otros tres de vuelta navegando por dos océanos, el proyecto resultaba de largo aliento ».[295]

On peut dire que le brigantin et la galère étaient à l'époque ce qu'il y avait de mieux dans le commerce et le transport maritime. Les navires les plus populaires étaient « el Emilia » et « el Liberty ». Vincent Katz, un Hollandais originaire de la capitale Amsterdam est le capitaine de « el Emilia ». Tandis que John Sommers est responsable de la seconde embarcation, « el Liberty ».

[295] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 22. Traduction : « Considérant les trois mois pour l'aller et les trois autres mois pour le retour à naviguer sur deux océans, le projet était de longue haleine ».

Lorsque les bateaux à vapeur font leur apparition entre 1849 et 1850, John Sommers alors au chômage après son expérience avec le « Liberty », s'engage avec une embarcation moderne, « el Fortuna ». À la différence de son ancien bateau, celui-ci est plus imposant, plus puissant et plus rapide :

> Se había resistido hasta entonces a pensar en los vapores, porque no concebía la aventura del mar sin el desafío de las velas y del clima, que probaban la buena cepa de un capitán, pero debió admitir finalmente que el futuro estaba en las nuevas embarcaciones, más grandes, seguras y rápidas.[296]

De même, avec l'avènement des nouvelles embarcations, le vent autrefois déterminant dans la navigation devient un facteur dérisoire. Grâce à leur poids, les bateaux à vapeur naviguent droit et se déplacent à vive allure : « Dicen que los vapores navegan derecho, no tienen que someterse a los caprichos del viento, son más grandes y rápidos. Los veleros son cosa del pasado ».[297]

« el Fortuna » va révolutionner le transport dès son avènement entre 1849 ou 1850 et 1853, année où le roman prend fin. Pendant les années fastes de la découverte de l'or en Californie, il va s'illustrer aussi bien dans le transport de marchandises que de personnes. Nous évoquerons plus tard le type de marchandises transportées à cette époque. Pour le moment, soulignons que les bateaux à vapeur vont jouer un rôle de premier plan dans le transport de milliers d'immigrés des quatre coins de la planète à San Francisco pour exploiter l'or.

Grâce à la rapidité des bateaux à vapeur, les voyages entre l'Europe et Valparaíso duraient peu. De même, les voyages entre la ville portuaire chilienne et la baie de San Francisco qui mettaient trois mois auparavant avec les bateaux à voile sont beaucoup moins longs. Toutefois, les bateaux à voile ne disparaissent pas, ils maintiennent l'activité à un rythme moins effréné que leurs concurrents. Comme le narrateur l'a souligné plus haut, ils sont vieillissants et se font rares. Pourtant certains continuent de les préférer aux embarcations

[296] *Ibid.*, p. 79. Traduction : « Il avait résisté jusqu'alors à prendre en compte les bateaux à vapeur car il ne concevait pas l'aventure en mer sans le défi des voiles et du temps, qui éprouvaient l'adresse d'un capitaine, mais il dut admettre finalement que l'avenir se trouvait dans les nouvelles embarcations, plus grandes, plus sûres et plus rapides ».

[297] *Ibid.*, p. 139. Traduction : « On dit que les bateaux à vapeur naviguent tout droit, ils n'ont pas à se soumettre aux caprices du vent, ils sont plus grands et plus rapides. Les voiliers sont de l'histoire ancienne ».

modernes. C'est le cas de Tao Chi'en. Plus loin, nous verrons pourquoi le Chinois les adore alors que John Sommers les déteste.

Deux types d'embarcations caractérisent l'espace mouvant ou ambulant du texte d'Isabel Allende. Il s'agit d'une part, des bateaux à voile comme « el Liberty » et « el Emilia » et, des embarcations à vapeur comme « el Fortuna », d'autre part. Les bateaux à voile sont de construction ancienne et sont très lents alors que les embarcations à vapeur sont décrites comme des bateaux récents, plus puissants et plus rapides.

Dans *Ekomo*, l'espace mouvant est évoqué brièvement. Contrairement à *Hija de la fortuna*, il se caractérise par de vielles voitures de transport de marchandises : « Pasa el awawa[298] camino de la ciudad, atestado de gente, cerdos y gallinas ».[299] Il s'agit de pick-up et de camions difficilement identifiables à force de réparations. Certaines carrosseries, du fait de l'usure de la tôle à quelques endroits, sont substituées par des matériaux bon marché, le bois. D'autres véhicules dont l'aspect extérieur laisse vraiment à désirer circulent grâce aux prouesses de leur moteur usé. Ils font un tel vacarme assourdissant à leur passage qu'on peut les entendre à plusieurs dizaines de kilomètres : « El ruido del coche, paulatinamente, va perdiéndose poco a poco tras las montañas ».[300] Pourtant, ces véhicules de fortune sont une véritable attraction aussi bien pour les petits que pour les grands dans le roman.

Dans le village d'Ekomo, lorsque « el awawa » effectue son premier passage de la journée le matin, et sa deuxième et dernière rotation le soir, les enfants accourent des maisons

[298] Dans le prologue d'*Ekomo* qu'il lui a consacré, le critique espagnol Vicente Granados relève plusieurs expressions d'origine cubaine tels que *malanga*, *cayuco*, *chapear*, *guagua* et *awawa* ainsi que des termes américanistes comme *yuca* o *ceiba*, vestiges de la présence cubaine et latino-américaine sur le continent et en Guinée-Équatoriale en particulier : « […] la autora da entrada en su novela a cubanismos (malanga, cayuco, chapear, guagua –éste escrito con rara grafía-awawa) u otros americanismos como yuca o ceiba, por la sencilla razón de que son términos usadísimos en Guinea ». Vicente, GRANADOS. « *Ekomo*, de María Nsue Angüe… », *Loc. cit.*, p. 11. Cependant, on peut constater avec quelque étonnement qu'aussi bien le dictionnaire espagnol de *La Real Academia*, l'une des références de la langue espagnole que l'étude d'Antonio Quilis et de Celia Casado-Fresnillo consacrée à l'influence des dialectes de la Guinée-Équatoriale sur l'espagnol, ne reconnaissent pas cette expression. Selon Onomo-Abena, dans le roman, le vocable *awawa* est synonyme de *guagua* qui signifie la voiture ou le taxi-brousse. Sosthène, ONOMO-ABENA. « Les écrivains équato-guinéens et la langue espagnole… »., *Loc. cit*. Pour finir, précisons que si Antonio Quilis et Celia Casado-Fresnillo peuvent affirmer cette fois que le terme *guagua* désigne une voiture destinée à l'usage du transport en commun en ville mais qu'il est désuet actuellement (Antonio QUILI et Celia CASADO-FRESNILLO. *Op. cit.*, p. 404.), le dictionnaire espagnol ci-dessus mentionné ajoute que la terminologie peut désigner dans sa première acception une chose de peu de valeur : « Cosa baladí » ou un nourrisson (les Andes), un sens que les Guinéo-équatoriens semblent ignorer. DICTIONNAIRE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua española*. Madrid : RAE, Vigésima segunda edición, 2001, [En ligne], [Réf. du 14 juillet 2011]. Disponible sur : http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=guagua

[299] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 17. Traduction : « L'autobus passe sans s'arrêter vers la ville, plein à craquer de gens, de cochons et de poules ».

[300] *Idem*. Traduction : « Lentement le bruit du moteur se perd peu à peu derrière les montagnes ».

pour l'acclamer tandis que les femmes, debout dans la cour, panier sur le dos et machette à la main, allant ou revenant des plantations, regardent admiratives cette belle œuvre humaine. Les hommes aussi sont fascinés par ces véhicules d'une autre époque. À chaque passage de la voiture dans le village, les hommes assis dans le corps de garde applaudissent ou saluent comme des automates, les bras levés au ciel, un parent ou un ami, toujours le même, qui se rend en ville ou qui en revient.

En dépit de la fumée grisâtre qui sort du tuyau d'échappement et embaume l'air pendant de nombreuses minutes ainsi que l'épaisse couche de poussière de la saison sèche, l'arrivée ou le départ du véhicule dans le village est un petit événement. On peut supposer qu'en saison des pluies, la voie empruntée n'est pas praticable. Ces routes en latérite sont de véritables bourbiers.

Pour finir, on peut dire qu'entre le village d'Ekomo et la ville, le transport des personnes et des biens est assuré par des pick-up vieillissants que tout le village acclame. En revanche, en terre camerounaise, cette tâche revient surtout aux camions.

Toutefois, du fait du nombre réduit de ces véhicules surtout en Guinée Équatoriale, et de la demande sans cesse croissante comme le montre cet exemple : « Y entre un poco de sol y un poquito de sombra, Ekaa se queda en tierra con su saquito de café, entre la nube de polvo y la mano en alto. »[301], les villageois marchent. C'est l'option qu'ont choisie Ekomo et Nnanga Abaha lorsqu'un matin ils sont partis de leur village pour se rendre chez le guérisseur. Ekaa, le voisin d'Ekomo, réputé grand producteur de café dans le village et la contrée paraît lui aussi s'orienter vers cette solution.

Un rapprochement entre *Hija de la fortuna* et *Ekomo* dans le domaine du transport montre que dans le premier roman, les échanges se font essentiellement par la mer à l'aide de navires à voile vieillissants. Cependant, dans le second, ce sont des voitures démodées qui assurent en partie les déplacements des personnages. Alors que Valparaíso se dote de nouvelles embarcations, des bateaux à vapeur, le village d'Ekomo éprouve des difficultés à se moderniser. Ce handicap n'empêche pas cependant les déplacements. Comme au temps de leurs aïeuls, les Fang marchent pour se rendre en ville ou dans les villages avoisinants lorsqu'il n'y a pas de voiture.

[301] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 17. Traduction : « Et dans le jour entrecoupé de soleil et d'ombre, Ekaa reste plantée dans le nuage de poussière avec son petit sac de café et la main en l'air ».

À Valparaíso, peu de gens marchent aussi bien pour se rendre au marché chez le pâtissier ou au port pour se procurer du poisson frais ou de la marchandise de la contrebande. Le fait qu'il y ait la mer dans *Hija de la fortuna*, et la forêt tropicale comme la plupart des pays d'Afrique dans *Ekomo*, semble l'expliquer. De même, le découpage de la ville ainsi que des habitants entre haut et bas d'une part, riches et défavorisés d'autre part, fait que pour des déplacements dans la cité d'aucuns utilisent la charrette lorsque d'autres ne peuvent s'offrir un tel luxe.

Soulignons pour finir que l'idée selon laquelle les Fang seraient des marcheurs confirmés du fait de leur passé migrateur et que les Chiliens de Valparaíso qu'Isabel Allende décrit dans son texte seraient d'excellents marins à cause de la situation géographique de la ville ouverte sur deux océans, Atlantique et Pacifique, ne va pas de soi.

Si dans *Ekomo*, les Fang se révèlent être d'excellents marcheurs, Eliza Sommers l'est tout autant dans *Hija de la fortuna*. Nous allons le voir plus loin, lorsque la jeune fille se retrouve toute seule en Californie pour rejoindre son amant. En un jour, elle peut parcourir plusieurs kilomètres et repartir le lendemain sans se reposer. C'est à ce moment que Tao Chi'en, son ami de toujours, épuisé de parcourir la Californie d'Est en Ouest, du Nord au Sud, l'abandonne. Nous allons aborder cet aspect dans la troisième partie de cette thèse qui parle de la subversion des normes patriarcales.

De même, le fait de naître à Valparaíso ou y appartenir depuis toujours ne prédispose pas des qualités de bon marin même si, il faut le reconnaître, cela peut être un avantage. Rappelons à cet effet, qu'aucun natif de la ville n'a la charge d'une embarcation à voile ou à vapeur dans le texte. Les meilleurs capitaines de bateaux sont d'origine britannique, hollandaise ou française. Bien que Paulina de Santa Cruz acquière un bateau à vapeur comme nous le verrons plus en détails dans la dernière partie de cette thèse, elle ne peut le piloter. Elle embauche, comme d'autres propriétaires de navires de la localité, un personnel navigant expatrié composé essentiellement d'un capitaine britannique, John Sommers, ainsi que d'aides d'origines péruviennes, chinoises et africaines. Les Chiliens semblent s'illustrer plutôt dans les travaux de gardiennage de marchandises débarquées des navires par des Péruviens et des Chinois. Nous y reviendrons.

En définitive, dans cette partie, il était question de préciser l'espace dans lequel les personnages masculins et féminins se meuvent dans les romans avant d'aborder la question de

la condition de la femme dans la famille. Dans l'ensemble, nous distinguons deux types de surfaces, les espaces ouverts et les espaces fermés ou clos.

Les espaces ouverts se caractérisent dans *Ekomo* par de grandes étendues encore appelées cours intérieures qui longent la route et un *aba* ou corps de garde où les hommes reçoivent les étrangers et leur offrent leur hospitalité. Dans *Hija de la fortuna*, deux surfaces font concurrence à ces espaces, il s'agit du port et des quartiers de Valparaíso. Bien qu'exigu, le port de la ville est très animé. En ce qui concerne les quartiers de Valparaíso, nous en avons évoqué les caractéristiques de deux d'entre eux, Cerro Alegre et un autre inconnu, situé à la périphérie de la ville. Cerro Alegre est un quartier résidentiel où vivent les communautés étrangères d'origine européenne. À la différence des petites maisons en tôle, rarement en adobe et parfois sans plan du quartier de la périphérie, celles de la ville sont solides et spacieuses. Mais, malgré le luxe et la solidité de ces édifices, elles ressemblent à des prisons.

Avant de continuer, on peut faire un rapprochement concernant le commerce entre *Hija de la fortuna* et *Ekomo*.

Comme nous l'avons vu, le port de Valparaíso est le poumon de l'économie du pays dans le texte d'Isabel Allende. Les importants flux migratoires des populations européenne, asiatique, américaine et africaine, sont la preuve de la prospérité de cette activité commerciale maritime. Nous donnerons quelques détails sur les produits commercialisés plus loin. Pour le moment, soulignons que contrairement au Chili, au XIXème siècle, où l'économie est basée sur le commerce maritime, dans la société moderne qui émerge dans *Ekomo*, le commerce du café et du cacao a remplacé la culture de produits tels que le manioc, la banane, l'arachide, etc., qui étaient destinés autrefois à un usage domestique.

Comme Ekaa, producteur de café, d'autres villageois s'adonnent à cette agriculture moderne comme on peut le voir dans ce passage d'*Ekomo* : « Mas tarde plantamos el cacao y el café y fuimos día a día a cuidar de ello ».[302]

Le passage ne confirme pas seulement que les Fang découvrent l'agriculture du cacao et du café tardivement comme on peut s'en convaincre avec l'emploi de la conjonction de coordination « mas » et de l'adverbe de temps « tarde », il sous-entend aussi la difficulté de la tâche.

[302] *Ibid.*, p. 54. Traduction : « Plus tard nous avons planté le cacao et le café et ensemble nous sommes allés, jour après jour, nous en occuper ».

Bien que María Nsue Angüe ne parle pas de ces difficultés dans le texte, nous pouvons penser qu'elles sont nombreuses.

Antonio Quilis et Celia Casado-Fresnillo évoquent quelques problèmes liés à cette agriculture dans leur ouvrage, *La lengua española en Guinea Ecuatorial*.

Dans une étude réalisée en Guinée Équatoriale dans deux localités, d'abord dans un village appelé Sánduma, près de Bata, puis, dans les cacaoyères de Sampaka à Malabo, ils donnent des informations judicieuses notamment sur l'origine des plantes (Amérique) ainsi que sur leur traitement. Bien que les auteurs reconnaissent que cette agriculture est pénible et éprouvante au regard des nombreuses opérations qu'elle implique pour l'agriculteur (le débroussaillage du champ, planter les arbres, le nettoyage, la récolte, le séchage, le triage, la fermentation, etc.), ils déplorent cependant que le pays ait renoncé au café et au cacao.[303]

Du fait de la difficulté de cette tâche d'une part, et de l'évocation du sac de café d'Ekaa, le voisin d'Ekomo, d'autre part, on peut dire que l'agriculture moderne est une affaire d'homme.

Au-delà de l'intrusion de nouvelles plantes, le café et le cacao surtout, l'agriculture moderne a bouleversé les habitudes selon Pierre Alexandre et Jacques Binet :

> Le cacao est, en effet, le symbole et l'élément essentiel d'une économie moderne. À travers cette culture et à travers les pratiques agricoles, juridiques ou économiques qu'elle entraîne, mille progrès ou germes d'évolution apparaissent dans la société entière.[304]

En définitive, l'agriculture du café et du cacao a permis l'institutionnalisation de la monnaie, donc du commerce.

Dans le roman de María Nsüe Angüe, il est question au début du texte d'une monnaie appelée *epkwele* (*bipkwele* au pluriel) dont on ignore si elle sert aussi comme monnaie d'échanges dans les transactions. Dans le premier chapitre du texte, les *bipkwele* sont exigés comme une amende à un paysan ayant commis un adultère. Tout porte donc à croire d'une part, que cette monnaie était recherchée et, d'autre part, qu'on en exigeait seulement pour

[303] Antonio, QUILIS et Celia, CASADO-FRESNILLO. « Léxico del café y del cacao » in *La lengua española*…, *Op. cit.*, pp. 474-484.
[304] Pierre ALEXANDRE et Jacques BINET. *Op. cit.*, p. 31.

sanctionner les paysans en délicatesse avec la loi. C'est probablement ce fait qui justifie aussi que pendant les mariages chez les Fang, la dot soit composée uniquement du petit bétail, de nourriture, d'ustensiles de cuisine, etc., mais pas de cette monnaie.

Mais si tel est le cas, pourquoi Ekomo et son épouse sont frustrés d'apprendre qu'à Ebolowa tout se vend, même la nourriture ?

Pour tenter de résoudre l'équation posée dans le texte de fiction évoquons l'analyse sociologique de Jean-Marie Aubame.

Dans le premier tome de son livre *Les Beti du Gabon et d'ailleurs*, le sociologue gabonais affirme qu'« avant la rencontre avec les Européens, les Beti (Fang) avaient une monnaie métallique dont l'unité de compte s'appelait "ekpela", ou "ekpele" et dont la parité, selon Otto, auteur du *Gabon*, était de 7 pfennigs ».[305]

Pour finir, il conclut que c'est pour se souvenir de cette ancienne monnaie que la Guinée Équatoriale a donné son nom à l'unité monétaire actuelle du pays, *epkwélé* : « Les Équato-Guinéens ont donné le nom d'*ekwélé* (*ekpele*) à leur monnaie actuelle [depuis janvier 1994 que la Guinée Équatoriale est devenue membre de la zone franc, sa monnaie a pris la dénomination de franc CFA], en souvenir de cette valeur ancienne de paiement ».[306] Selon lui, *epkwélé* est bien une unité monétaire. Ce qui est loin d'être le cas dans le texte de la Guinéo-équatorienne.

En définitive, il est difficile d'affirmer dans *Ekomo* que l'*epkwele* est une unité monétaire. Car le fait qu'il soit demandé seulement aux individus en délicatesse avec la justice communautaire donne à penser que l'*epkwele* peut désigner aussi bien une monnaie qu'une matière première, l'or, l'argent ou le diamant, une essence animale ou végétale, rare. De même, le fait qu'il soit absent dans les transactions mercantiles rend l'*epkwele* insaisissable. Contrairement au texte de fiction, le sociologue Jean-Marie Aubame affirme de son côté que l'*epkwélé* est bien le nom de l'ancienne monnaie de la Guinée Équatoriale.

Évoquons d'autres sociologues qui se sont prononcés sur cette question, il s'agit de Pierre Alexandre et de Jacques Binet.

[305] Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit*., p. 216.
[306] *Ibid*., p. 217.

Bien qu'ils ne citent pas l'*epkwele* dans leur livre, *Le groupe dit Pahouin*, Pierre Alexandre et Jacques Binet soutiennent que même après l'avènement du café et du cacao et de l'intensification du commerce, les Fang qu'ils appellent aussi les *Pahouins* comme on sait, ont continué à considérer le commerce avec mépris : « il n'y a absolument aucune tradition commerciale chez les Pahouins. Pour payer les dots, les anciens se servaient de pointes d'ivoires ou de morceaux de fer façonnés en forme de flèches. Mais était-ce là une monnaie ? Rien ne s'achetait, rien ne se vendait ».[307] Est-ce donc ce fait qui justifierait le retrait de l'epkwele des transactions mercantiles et l'associerait avec les activités communautaires répréhensibles dont parle la Guinéo-équatorienne dans son roman ?

D'après eux, les Fang préféraient se procurer les produits provenant de pays lointains grâce à un système très ancien d'échanges de marchandises et de biens de tout genre appelé le *bilaba* :

> il semble que les ancêtres n'aient pu se procurer les objets venant des pays lointains que par des bilaba, et non par des achats. Le *bilaba* se rapproche des potlaches par son caractère de lutte. Au cours d'une visite, l'hôte donne à son ami toutes sortes de présents en le défiant de pouvoir en faire autant. Plus tard, celui-ci devra fournir plus encore qu'il n'a reçu. Il s'agit donc à la fois d'un échange et d'une lutte de prestige.[308]

En somme, le fait que les Fang détestent le commerce et préfèrent l'échange paraît expliquer le peu d'utilisation de ce mot dans *Ekomo*. Parlons maintenant de la condition de la femme dans les romans.

[307] Pierre, ALEXANDRE et Jacques, BINET. *Op. cit.*, p. 33.
[308] J. Guilbot, Journal de la Société des Africanistes, 1951, t. XXI ; G. Balandier, Sociologie actuelle de l'Afrique noire, P.U.F., 1955, p. 182. Cité par Pierre, ALEXANDRE et Jacques, BINET. *Idem*.

Chapitre 4 : La représentation de la femme dans la famille dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna*

Dans *Ekomo*, la femme fang est inscrite dans un double système de parenté, à savoir, la famille restreinte appelée aussi la maisonnée ou *nd'è bot* par le sociologue Georges Balandier et la famille élargie ou le clan. Dans *Hija de la fortuna*, la femme n'est présente que dans la première cellule familiale.

1. La femme dans la famille élargie dans *Ekomo*

Après la dispersion des Fang de part et d'autre du fleuve Ntem, chaque groupe fonde son village. En dépit de l'essaimage, les descendants du patriarche Afrikara sont restés fidèles à leurs principes notamment le respect de la parenté, principale loi qui régit le fonctionnement de la famille et de la société. Comme les anciens l'avaient décidé au moment de leur séparation sur les rives du Ntem, l'aîné en est le garant légitime. Il est responsable de chaque membre du groupe, même des anciens. Toutefois, il faut préciser que l'aîné traite les anciens avec égards en raison de leur âge, de leur valeur morale et intellectuelle.

En effet, de par son expérience, l'ancien est dépositaire d'un savoir qui transcende les générations. Par ailleurs, si l'on considère que celui qui fait désormais office de sage du clan a présidé autrefois à ses destinées, on peut dire qu'en dehors du respect que l'aîné lui doit, l'ancien jouit en outre d'une écoute attentive de sa part. Cette révérence paraît supposer qu'à la différence de l'aîné qui incarne l'autorité dans le clan, l'ancien ou *mvam* pour parler comme Balandier peut être considéré comme son fondateur.

De son côté, Bôt Ba Njock ne dissocie pas l'aîné de l'ancien par son âge comme on peut le voir dans *Ekomo*. Il distingue plutôt les « prophètes-prêtres-savants », les sages ou encore les aînés, tous initiés des non-initiés ou *bedimi mam* c'est-à-dire « ceux qui ignorent

les choses » : « C'est cette sélection due à l'aînesse, à la séniorité, qui caractérise la prééminence biologique, … ».[309]

Bien que Bôt Ba Njock semble nier la stratification de l'autorité dans le groupe fondée sur l'ancienneté puisque « ses aînés » paraissent tous appartenir à la même classe d'âge, il confirme l'idée de tri que renferme de manière subtile la séniorité. Il écrit ce qui suit : « Les bibis [autre appellation de non-initiés] comprenaient non seulement les enfants et les femmes mais aussi les adultes non encore initiés ».[310]

En définitive, dans *Ekomo*, l'ancien assiste l'aîné dans la gestion du groupe au quotidien par ses conseils avisés. Par rapport à d'autres membres du groupe, on peut dire qu'il jouit d'un statut de privilégié.

En effet, à la différence des anciens et des hommes qui parlent au nom du groupe : (« Los hombres hablan, las mujeres callan, los jóvenes escuchan y los niños juegan »[311]), les femmes, les jeunes et les enfants se contentent d'écouter. La division bipartite du clan entre aînés et anciens d'un côté et les femmes, les jeunes ainsi que les enfants de l'autre, apparaît au grand jour, lorsqu'un matin, le petit village d'Ekomo se réveille tourmenté par un monticule biforme dans le ciel.

Avant d'évoquer plus loin cet événement, on peut dire seulement qu'El Abuelo, le principal orateur, affirme que la présence du monticule céleste n'augure pas de lendemains meilleurs pour le continent et le village en particulier. Par ailleurs, il soutient que le monticule dans le ciel est la manifestation de la colère des ancêtres pour les torts subis. Alors que les femmes s'empressent de regagner leur foyer comme El Abuelo l'a ordonné, plutôt surpris, les enfants dessinent sur la poussière : « Las mujeres, estremecidas, se dirigen a sus hogares. Los niños asombrados hacen grupitos y dibujan signos extraños en el polvo ».[312] Bien que les jeunes n'apprécient guère cette interprétation de la position des nuages comme nous le verrons plus loin, ils s'exécutent tout de même.

En somme, on peut retenir deux choses. La première est que le village ou le clan se divise entre un groupe minoritaire de privilégiés, les anciens et les aînés, et un autre, plus

[309] BÔT BA NJOCK. *Loc. cit*., p. 153.
[310] *Idem*.
[311] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 18. Traduction : « Les hommes parlent, les femmes se taisent. Les jeunes écoutent et les enfants jouent ».
[312] *Ibid*., p. 20. Traduction : « Les femmes tremblantes regagnent leurs maisons. Les enfants effrayés se rassemblent en petits groupes et dessinent des signes étranges dans la poussière ».

dense mais moins important, composé de femmes, de jeunes et d'enfants. Aussi bien dans les moments de joie que dans les périodes de souffrance où le clan connaît la misère, le groupe des femmes et des enfants n'est consulté à aucun moment. À la différence des hommes qui peuvent exprimer librement leurs opinions, les femmes sont dépourvues de cette liberté. Tout porte à croire qu'elles n'ont rien à dire qui vaille la peine d'être écouté. Ceci est aussi valable pour les enfants.

Pour finir, la deuxième idée qui paraît découler de ce parallélisme : ''femmes/enfants'', suite logique de la précédente montre que la femme est considérée comme une mineure dans son clan. Comme les enfants, il semble qu'elle n'a pas conscience du danger. De même, elle semble incapable d'agir. Au même titre qu'un enfant, la femme mérite donc qu'on en prenne soin.

2. La femme dans la famille restreinte dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna*

Dans la famille élargie ou clanique ou encore villageoise, la femme n'a pas le droit d'exprimer ses opinions. Dans le roman de la guinéo-équatorienne, elle paraît même ne pas en avoir, tout comme les enfants. En dépit de cette marginalisation, la femme est docile. Mais qu'en est-il lorsqu'il s'agit de sa propre famille, la famille biologique ?

Avant d'évoquer la question centrale de l'éducation de la jeune fille dans la maisonnée, nous allons présenter, brièvement, quelques familles dont nous avons affaire dans les deux romans.

2.1. Quelques modèles de familles dans les romans

Dans *Ekomo,* la femme fang est inscrite dans un double système de parenté dont le clan est le plus éloigné et la maisonnée la plus proche. Aussi bien dans le clan que dans la maisonnée, la femme est obéissante envers tout le monde même lorsque certaines situations la désavantagent comme nous allons le voir dans les chapitres qui suivent.

Dans l'ensemble des deux textes, on rencontre deux types de familles proches, la famille nombreuse et la famille restreinte ou nucléaire.

Comme son nom l'indique, la famille nombreuse se compose du père, de la mère et beaucoup d'enfants. La famille de Sima Afugu qui comprend sept fils dont Ekomo et une seule fille Bitomo, en est l'exemple le plus abouti à notre avis. Comme nous l'avons mentionné plus haut, de cette famille ne vivent plus que Bitomo et Ekomo.

La famille de Nnanga Abaha semble aussi nombreuse que celle d'Ekomo. Bien qu'on ignore le nom des parents de Nnanga Abaha, Adjaba, Samuel et Ndono étant les seuls membres de la famille connus dans le texte, on sait néanmoins qu'ils sont croyants, protestants. Les autres frères de la narratrice sont désignés dans le roman par « Besamuel ». Terme composé d'un préfixe pluriel « Be » selon la définition du *Dictionnaire Fang-Français* de Samuel Galley[313] et d'un radical « Samuel ».

Si on sait que Samuel est l'aîné de la famille de Nnanga Abaha et que Ndono est la benjamine, en revanche, on ignore presque tout de leurs frères, « Besamuel ».

D'abord, parce que cette terminologie ne précise pas le nombre de personnes qui composent le groupe. Ensuite, parce qu'elle n'explique pas le lien de parenté qui unit les différents membres de cette appellation même si le fait d'appartenir à un même village peut justifier cette filiation par rapport au clan. Cependant, elle ne peut être prouvée biologiquement. Plus loin, nous verrons que ce terme généralisant est péjoratif.

Dans un couple polygame comme celui d'Oyono et ses trois épouses, la Suegra, la dénommée ''Fille d'Antón'' et Ayekaba, la famille peut atteindre plusieurs dizaines d'enfants. Dans *Ekomo*, les oncles et les tantes ont une grande influence dans les familles. Nous reviendrons sur cet aspect.

Dans *Hija de la fortuna*, la famille proche est aussi étendue que dans *Ekomo*. Pourtant, la polygamie est interdite dans la société chilienne du roman d'Isabel Allende. Les familles dans ce roman comprennent aussi bien les géniteurs, les parents, les enfants, les oncles que les grands-parents. Les familles du riche propriétaire terrien Agustín del Valle d'une part, et de Tao Chi'en, d'autre part, peuvent l'illustrer.

Contrairement aux oncles et aux tantes, aucun des grands-parents n'est connu dans le texte. Toutefois, on sait qu'ils existent grâce aux conversations des personnages dans l'œuvre.

[313] Samuel, GALLEY. *Dictionnaire Fang-Français : suivi d'une grammaire fang*. Neuchâtel : Henri Messeiller, 1964, p. 63.

Hija de la fortuna décrit également un type de famille qu'on voit rarement dans *Ekomo*, la famille monoparentale. Nous y reviendrons. Pour l'instant, disons seulement que dans le roman de la Chilienne, les seuls exemples que nous ayons sont d'une part, celui de Joaquín Andieta qu'une mère seule élève dans un petit couvent insalubre situé à la périphérie de la ville et, d'autre part d'Eliza Sommers. Plus loin, nous tenterons de rapprocher les deux cas pour évoquer les origines troubles d'Eliza.

Après la description des familles que l'on rencontre dans les romans, parlons maintenant de l'éducation que les enfants reçoivent à l'intérieur de ces structures.

2.2. L'éducation pour le mariage : l'art d'être épouse et mère

Cette sous-partie abordera trois points, d'abord la naissance d'Eliza Sommers, ensuite son enfance et enfin, son éducation. Dans *Ekomo*, seule l'éducation de Nnanga Abaha sera traitée.

2.3. La naissance d'Eliza Sommers

Dans la première et troisième partie de *Hija de la Fortuna* sont évoquées la naissance d'Eliza ainsi que son adoption difficile par Jeremy Sommers. Comme la nationalité du célèbre brigand Joaquín Murieta/Andieta que nous allons essayer de cerner plus tard, la naissance d'Eliza Sommers fait également partie des mystères du roman à élucider.

Dans le premier chapitre « Valparaíso », l'auteure de l'œuvre évoque la naissance d'Eliza Sommers. Dès le début, deux versions de cet événement s'opposent. Il s'agit de celle de l'Indienne Mama Fresia, la bonne de la famille depuis l'arrivée des Sommers à Valparaíso vers 1830, et celle de l'un de ses patrons, Rose Sommers. Selon la Britannique, Eliza est retrouvée dans un joli panier un matin du 15 mars 1832 à l'entrée de la *Compagnie Britannique d'Import-export* de son frère Jeremy Sommers. La jeune femme agrémente sa version de détails importants. D'après elle, le panier trouvé devant les bureaux contenait des draps propres, ajourés avec de la dentelle de Bruxelles et une petite couverture en peau de vison dans laquelle le bébé était enveloppé :

> Según ella, la cesta encontrada en la oficina estaba fabricada del mimbre más fino y forrada en batista, su camisa era bordada en punto abeja y las sábanas orilladas con encaje de Bruselas, además iba arropada con una mantita de piel de visón[314]

Avec le temps, se sont ajoutés d'autres éléments à la version. Il s'agit de six pièces d'or, d'un mouchoir en soie et d'une note en anglais expliquant l'origine aisée de l'enfant : « Con el tiempo se agregaron seis monedas de oro envueltas en un pañuelo de seda y una nota en inglés explicando que la niña, aunque ilegítima, era de muy buena estirpe »[315].

Rose Sommers conclut sa version par cette affirmation : « -Tienes sangre inglesa, como nosotros- »[316]

À la différence de la version de Rose Sommers qui change au fil des ans, celle de la bonne Mama Fresia est invariable. Souvent, en l'absence de Rose Sommers, l'Indienne en profite pour se retirer dans un endroit secret de la maison avec Eliza pour lui conter « la vraie histoire » de sa naissance. D'après elle, le récit de sa patronne est faux : « […] la versión de Miss Rose fue adornándose con los años hasta convertirse en un cuento de hadas ».[317] L'Indienne va s'appuyer sur deux éléments essentiels pour réfuter la version de Rose Sommers. D'abord, elle critique le caractère excentrique de cette histoire, ensuite, évoque la nature providentielle de l'enfant. Selon la bonne, Eliza est retrouvée un matin de fin d'hiver dans un carton d'emballage de savons de Marseille devant les locaux de la *Compagnie Britannique d'Import-export* gisant dans ses propres matières fécales.

Avant de clore ce récit qu'Eliza connaît déjà par cœur pour l'avoir entendu maintes fois, la bonne affirme, de manière formelle, que dans le carton d'emballage de savons, il n'y avait aucun habit de valeur ni de pièces d'or : « -De mantita de visón y monedas de oro, nada. Yo estaba allí y me acuerdo muy bien. Venías tiritando en un chaleco de hombre, ni un pañal te habían puesto, y estabas toda cagada ».[318]

---

[314] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 12. Traduction : « De plus, selon cette dernière, le panier trouvé devant les bureaux était fabriqué avec le roseau le plus fin et doublé de batiste, sa chemise était brodée au point d'abeille et les draps ajourés avec de la dentelle de Bruxelles ; de plus, elle était enveloppée dans une petite couverture en peau de vison ».

[315] *Ibid*., p. 13. Traduction : « Avec les années, vinrent s'ajouter six pièces d'or dans un mouchoir en soie, et une note rédigée en anglais expliquant que l'enfant, bien qu'illégitime, était d'excellente famille ».

[316] *Ibid*., p. 12. Traduction : « Tu as du sang anglais, comme nous ».

[317] *Idem*. Traduction : « […] la version de Miss Rose s'embellit au fil des ans, jusqu'à devenir un conte de fées ».

[318] *Ibid*., p. 13. Traduction : « Petite couverture de vison et pièces d'or ? Rien de tout ça. J'étais là, moi, et je m'en souviens très bien. Tu tremblais dans un chandail d'homme, tu n'avais même pas de lange, et tu étais toute sale ».

Comme la plupart de leurs rencontres informelles avaient lieu dans la cuisine (« Ése, como otros asuntos delicados, no lo mencionaba ante Rose y Jeremy Sommers, pero lo discutía en susurros en la cocina con Mama Fresia »[319]), la bonne choisit des exemples en rapport avec l'art culinaire, un domaine dans lequel elle excelle pour illustrer son récit. L'Indienne mapuche compare Eliza bébé dans son berceau de fortune à une langouste cuite avec quelques poils de maïs sur le crâne en guise de couronne : « Eras una mocosa colorada como una langosta recocida, con una pelusa de choclo en la coronilla. Ésa eras tú ».[320]

La suite de l'histoire de Mama Fresia met en évidence la nature providentielle d'Eliza et la situation de Rose Sommers à la découverte de l'enfant.

Contrairement à la version de Rose Sommers qui soutient qu'Eliza est d'origine britannique, amusée, Mama Fresia affirme le contraire : « -¿Inglesa tú ? Niña, no te hagas ilusiones, tienes pelos de india, como yo -refutaba Mama Fresia a espaldas de su patrona ».[321] Ensuite, avec lucidité, la bonne dénonce tour à tour le rôle marginal des Indiens dans une société de Valparaíso déshumanisée et réfute les propos mensongers de sa patronne.

D'après Mama Fresia, Eliza a eu la vie sauve à la naissance grâce à la Providence et non à la générosité de ses patrons comme Rose Sommers se plaît souvent à le rappeler : « Sólo a alguien de la colonia británica se le habría ocurrido ponerte en una cesta en la puerta de la *Compañía Británica de Importación y Exportación*. Seguro conocía el buen corazón de mi hermano Jeremy y adivinó que te recogería ».[322]

Selon l'Indienne, dans la ville de Valparaíso des années 1830, personne ne recueillait un bébé indien abandonné : « No te hagas ilusiones, no naciste para princesa y si hubieras tenido el pelo tan negro como lo tienes ahora, los patrones habrían tirado la caja en la basura – sostenía la mujer ».[323] Bien qu'Eliza connaisse la version de Mama Fresia par cœur, chaque fois que l'Indienne évoque ce passage, la jeune fille est dépitée. Et, lorsqu'avec son franc-

[319] *Ibid*., p. 12. Traduction : « Elle n'évoquait pas ce délicat sujet, pas plus que d'autres, devant Rose et Jeremy Sommers ; elle en discutait à voix basse dans la cuisine avec Mama Fresia ».
[320] *Ibid*., p. 13. Traduction : « Tu étais un bébé rouge comme une langouste cuite, avec quelques poils de maïs sur le crâne. Voilà comment tu étais ».
[321] *Ibid*., p. 12. Traduction : « Anglaise, toi ? Ne te fais pas d'illusions, ma petite, tu as des cheveux d'Indienne, comme moi, réfutait Mama Fresia dans le dos de sa maîtresse ».
[322] *Idem*. Traduction : « Seul un membre de la colonie britannique aurait eu l'idée de te déposer dans un panier, devant la porte de la *Compagnie Britannique d'Import-Export*. Il devait sans doute connaître le bon cœur de mon frère Jeremy, et il savait que ce dernier te recueillerait ».
[323] *Ibid*., p. 13. Traduction : « Ne te fais pas d'illusions, tu n'es pas née pour devenir princesse, et si tu avais eu les cheveux aussi noirs que tu les as maintenant, les patrons auraient jeté la caisse dans la poubelle, soutenait la femme ».

parler la bonne ajoute que personne ne voulait d'elle au début, elle-même la première, Eliza ne peut contenir ses larmes : « -Si la propia madre la abandonó, es porque está maldita y más seguro es no tocarla- ».[324]

En somme, le fait que bébé, Eliza ait été confondue à une enfant britannique, lui a sauvé la vie selon la bonne.

Outre cette confusion, Mama Fresia soutient qu'Eliza entre dans la famille Sommers au moment où, dans la petite communauté britannique tout le monde s'accorde à dire que la vie de Rose Sommers est résolument un échec. Elle a vingt ans, n'est pas mariée et n'a pas d'enfant. Rose Sommers elle-même confirme ces propos lorsqu'elle dit : « En ese tiempo yo estaba loca por tener un hijo y tú caíste en mis brasos enviada por el Señor, para ser educada en los sólidos principios de la fe protestante y el idioma inglés ».[325] Nous y reviendrons. Disons seulement que la naissance d'Eliza, mieux encore, sa découverte est pour Rose Sommers, fervente croyante protestante, un don du ciel.

En définitive, à la différence de Rose Sommers qui décrit la naissance d'Eliza comme celle d'une princesse avec des pièces d'or et des tissus de valeur dans son berceau, la version de Mama Fresia, paraît aux antipodes de celle de sa patronne. Selon l'Indienne, Eliza est née dans de tristes conditions. L'impossibilité pour Rose Sommers de prouver l'existence des objets (le joli panier, la lettre, les pièces d'or, etc.) qui embellissent sa version concernant la naissance d'Eliza, a fait naître chez l'enfant une véritable obsession lorsqu'elle fut en âge de comprendre les choses. Souvent, lorsque Rose Sommers se rendait à Santiago, la capitale du pays pour faire quelques courses, que Jeremy se trouvait au bureau et que John naviguait quelque part sur la mer, obstinée, Eliza fouillait chaque coin de la maison à la recherche de ces objets, en vain : « pero Eliza nunca vislumbró nada de eso. El visón, las monedas y la nota desaparecieron convenientemente y de su nacimiento no quedó rastro ».[326]

[324] *Ibid*., p. 18. Traduction : « Si sa propre mère l'a abandonnée, c'est parce qu'elle est maudite et le mieux est de ne pas la toucher ».
[325] *Ibid*., p. 12. Traduction : « A cette époque, j'étais obsédée par l'idée d'avoir un enfant, et tu es tombée dans mes bras envoyée par le Seigneur, afin d'être éduquée selon les stricts principes de la loi protestante et de la langue anglaise ».
[326] *Ibid*., p. 13. Traduction : « mais Eliza ne vit jamais rien de tout cela. Le vison, les pièces de monnaie et la note disparurent fort à propos et, de sa naissance, il ne resta aucune trace ».

Lorsqu'Eliza mit ses dons naturels exceptionnels[327] à contribution pour élucider ce mystère, la version de la Britannique a perdu toute crédibilité. Eliza aurait tant voulu que le récit de Rose Sommers soit vrai, mais à chaque fois qu'elle y pense, ses souvenirs la rapprochent de l'histoire de Mama Fresia, la bonne :

> La explicación de Mama Fresia, sin embargo, se parecía más a sus recuerdos : al abrir la puerta de la casa una mañana a finales del verano, encontraron una criatura de sexo femenino desnuda dentro de una caja. […] Eliza se inclinaba naturalmente por la historia de la primorosa cesta –a nadie en su sano juicio le gusta aparecer en una caja de jabón ordinario- pero en honor a la verdad no podía aceptarla. Su olfato de perro perdiguero recordaba muy bien el primer olor de su existencia, que no fue el de sábanas liampias de batista, sino de lana, sudor de hombre y tabaco. El segundo fue un hedor montuno de cabra.[328]

Elle conclut sans doute que la version de cette Indienne était la seule authentique. Pourtant cela ne l'empêche pas d'inventer, à son tour, une autre histoire de sa naissance à cheval entre celle extravagante de Rose Sommers et l'autre brutale de Mama Fresia. Comme la version de la bonne, celle « poétique » d'Eliza n'est connue de personne. Toutefois, dans son journal personnel dans lequel ce récit est consigné, la jeune fille raconte qu'elle a été recueillie par un pêcheur dans l'épave d'un voilier échoué sur la côte. Selon Eliza, c'est ce pêcheur qui l'aurait déposée à proximité de la plus grande maison du secteur :

> De tanto sentarse ante la ventana a ver el mar para contar los buques y las ballenas en el horizonte, Eliza se convenció de que era hija de un naufragio y no de una madre desnaturalizada capaz de abandonarla desnuda en la incertidumbre de un día de marzo. Escribió en su diario que un pescador la encontró en la playa entre los restos de un barco destrozado, la envolvió en su chaleco y la dejó ante la casa más grande del barrio de los ingleses. Con los años concluyó que ese cuento no estaba mal del todo : hay cierta poesía y misterio en lo que devuelve el mar.[329]

---

[327] « Todo el mundo nace con algún talento especial y Eliza Sommers descubrió temprano que ella tenía dos : buen olfato y buena memoria ». *Ibid.*, p. 11. Traduction : « Tout le monde vient au monde avec un talent particulier, et Eliza Sommers découvrit très tôt qu'elle en possédait deux : un bon odorat et une bonne mémoire ».

[328] *Ibid.*, p. 13. Traduction : « L'explication de Mama Fresia était, malgré tout, plus proche de ses souvenirs : en ouvrant la porte de la maison un matin, à la fin de l'été, on avait trouvé un nouveau-né de sexe féminin nu dans une caisse. […] Eliza penchait naturellement pour l'histoire du joli panier – toute personne saine d'esprit refuse l'idée d'apparaître dans une caisse à savons ordinaires -, mais pour faire honneur à la vérité, elle ne pouvait pas l'admettre. Son odorat de chien de chasse se souvenait parfaitement de la première odeur de son existence, qui ne fut pas celle des draps de batiste propres, mais une odeur de laine, de transpiration, d'homme et de tabac. La deuxième fut une puanteur de chèvres des montagnes ».

[329] *Ibid.*, pp. 14-15. Traduction : « À force de rester assise devant sa fenêtre face à la mer, pour compter les bateaux et les baleines à l'horizon, Eliza finit par se convaincre qu'elle était la fille d'un naufrage et non d'une mère dénaturée, capable de l'abandonner nue dans l'incertitude d'un jour de mars. Elle écrivit dans son Journal

En définitive, on peut dire que même si Eliza reconnaît quelque forme d'authenticité dans la version de Mama Fresia, son histoire est plutôt proche de celle de Rose Sommers.

Nous avons vu qu'en l'absence de preuves matérielles, le récit de la naissance d'Eliza raconté par Rose Sommers ressemble à une affabulation. La version qu'Eliza elle-même donne à voir paraît s'appuyer sur son imagination, elle aussi.

Selon le narrateur, cette version poétique serait née alors qu'Eliza contemplait depuis la fenêtre de sa chambre le remue-ménage des embarcations sur le port, elle s'abandonne à son imagination. Elle rêve qu'un pêcheur la recueille après le naufrage d'un bateau et l'abandonne devant la maison des Sommers. Si cette troisième version semble montrer qu'Eliza n'a pas d'ambition mais des rêves, en revanche, il paraît clairement établi que ce récit précède aussi bien celui de Rose Sommers que celui de Mama Fresia.

Une quatrième et dernière version que nous allons voir maintenant prétend révéler l'identité des parents biologiques d'Eliza, seize ans après sa naissance. Rose Sommers et son frère John sont les dépositaires de cette nouvelle interprétation. Autour d'un repas familial, ils en donnent les détails. Contrairement aux trois premières versions, celle-ci lève le voile sur la nationalité des parents d'Eliza. Il s'agirait du Britannique, John Sommers et d'une prostituée chilienne du port. Cependant, en dépit de ces détails, quelques zones d'ombre subsistent au sujet de cette naissance. Cette fois, c'est Jeremy, l'aîné de la famille qui se charge en personne de montrer les limites de ce récit :

> Dieciséis años antes, la mañana del 15 de marzo de 1832, Mama Fresia salió al jardín y tropezó con una caja ordinaria de jabón de Marsella cubierta con papel de periódico. Intrigada, se acercó a ver de qué se trataba y al levantar el papel descubrió una criatura recién nacida. Corrió a la casa dando gritos y un instante después Miss Rose se inclinaba sobre el bebé. […] Las dos mujeres levantaron la caja y la llevaron a la salita de costura, donde quitaron los papeles y sacaron del interior a la niña mal envuelta en un chaleco de lana. Miss Rose ordenó a la india que fuera a buscar una manta limpia, sábanas y tijeras para improvisar pañales. Cuando Mama Fresia regresó, el chaleco había desaparecido y el bebé desnudo chillaba en brazos de Miss Rose. –Reconocí el chaleco de inmediato. Yo misma se lo había tejido a John el año anterior. […] –Era una muchacha del puerto, una joven chilena, la recuerdo muy bonita. Nunca volví a verla y no supe que estaba

qu'un pêcheur l'avait trouvée sur la plage parmi les restes d'un bateau éventré et, après l'avoir enveloppée dans son chandail, l'avait déposée devant la plus grande maison des Anglais. Les années passant, elle finit par se dire que cette histoire n'était pas mal du tout : il y a de la poésie et du mystère dans ce que la mer rejette ».

> encita. Cuando Rose me mostró el chaleco, un par de años más tarde, me acordé que se lo había puesto a esa joven en la playa porque hacía frío y luego olvidé pedírselo.[330]

Selon lui, le fait qu'Eliza soit retrouvée un matin dans le jardin de leur concession, recouverte d'« un vulgaire gilet » appartenant à son frère John ne justifie pas la filiation de cette enfant avec leur famille : « -¿Eso es todo ? ¿Un mugriento chaleco ? ¡Eso no prueba absolutamente nada ! Cualquiera puede ser el padre. Esa mujer se deshizo de la criatura con mucha astucia »[331].

Alors que John et Rose comprennent que Jeremy remet en cause aussi bien l'intégrité de la prostituée que la leur, à tour de rôle, ils se justifient. John le premier s'humilie devant son frère et demande sa clémence,

> Tienes que entender, Jeremy, así es la vida de los marinos. No soy una bestia… -Estaba[s] ebrio. […] Cuando comprendí que Eliza era mi hija, traté de ubicar a la madre, pero había desaparecido. Tal vez murió, no lo sé. –Por alguna razón esa mujer decidió que nosotros debíamos criar a la niña, Jeremy, y nunca me he arrepentido de haberlo hecho.[332]

tandis que sa sœur Rose, agacée par l'attitude cynique de Jeremy digère mal ses objections : « Tal vez la madre no podía darle nada, por eso nos trajo a Eliza envuelta en el chaleco, para

[330] *Ibid.*, p. 286. Traduction : « Seize ans auparavant, le matin du 15 mars 1832, Mama Fresia sortait dans le jardin et trébuchait sur une caisse ordinaire de savons de Marseille recouverte de papier journal. Intriguée, elle s'approcha pour voir ce que c'était et, soulevant le papier, elle découvrit un nouveau-né. Elle courut jusqu'à la maison en poussant des cris et, un instant plus tard, Miss Rose se penchait sur le bébé. […] Les deux femmes soulevèrent la caisse et l'emmenèrent dans la petite salle de couture où elles retirèrent les papiers et en sortirent la fillette mal enveloppée dans un chandail en laine. Elle n'était pas restée longtemps dehors, en déduisent-elles, parce que, malgré le vent matinal, son corps était tiède et elle dormait d'un sommeil placide. Miss Rose demanda à l'Indienne d'aller chercher une couverture propre, des draps et des ciseaux pour improviser des langes. Quand Mama Fresia revint, le chandail avait disparu et le bébé nu criait dans les bras de Miss Rose. –J'ai reconnu le chandail tout de suite. C'est moi-même qui l'avais tricoté pour John l'année précédente. […] –C'était une fille du port, une jeune Chilienne, je m'en souviens comme d'une fille très jolie. Je ne l'ai jamais revue et n'ai jamais su qu'elle était enceinte. Quand Rose m'a montré le chandail, quelques années plus tard, je me suis rappelé l'avoir prêté à cette jeune fille sur la plage parce qu'il faisait froid, ensuite j'ai oublié de le lui réclamer ».

[331] *Ibid.*, p. 287. Traduction : « -C'est tout ? Un chandail ? Cela ne prouve absolument rien ! N'importe qui peut être le père. Cette femme s'est débarrassée de l'enfant avec beaucoup d'astuce ».

[332] *Ibid.*, pp. 286-287. Traduction : « Tu dois comprendre, Jeremy, c'est la vie des marins. Je ne suis pas un animal… -Tu étais ivre. […] Quand j'ai compris qu'Eliza était ma fille, j'ai essayé de retrouver la mère, mais elle avait disparu. Elle est peut-être morte, je ne sais pas. –Pour une raison ou pour une autre, cette femme a décidé que nous devions élever cette fillette, Jeremy, et jamais je n'ai regretté de l'avoir fait ».

que supiéramos quién era el padre- » ; avant d'ajouter : « -Temía que reaccionaras así, Jeremy. Justamente por eso no te lo dije entonces- ».[333]

Après que Jeremy, inflexible ait juré que personne, pas même leurs défunts parents, ne changerait le fait que l'enfant recueillie dans sa concession soit une bâtarde, Rose quitte la table avant même que le dessert ne soit servi. Alors que Jeremy Sommers continue son repas, il jette de temps en temps un regard à son frère. Ce dernier, tête baissée, s'efforce de garder son calme. Jeremy Sommers découvre à ce moment que son frère ignore même le nom de la mère de sa fille : « -No recuerdo su nombre… »[334], ce qui le conforte dans sa position. John quitte la table à son tour en promettant cette fois, qu'il va assumer sa responsabilité de père.

En définitive, ce dernier épisode de la naissance d'Eliza est riche en enseignements. D'une part, parce qu'il renseigne sur la nature volage de John, vraisemblablement le père d'Eliza et, parce qu'il donne à voir le discours fluctuant de Rose puis, confirme la personnalité inflexible voire inhumaine de Jeremy Sommers, d'autre part.

Au terme de la discussion entre les Sommers, Jeremy, John et Rose, il n'y a pas eu de consensus. Pour Jeremy, Eliza est une bâtarde. Mama Fresia dirait, « une enfant maudite ». Bien que John et Rose ne pensent pas le contraire, ils soutiennent cependant qu'Eliza est une « Sommers ». On peut supposer déjà que l'adoption d'Eliza va être une autre épreuve.

Plusieurs jours après la violente dispute entre Jeremy d'une part, John et Rose, d'autre part, le même sujet, cette fois sous un angle différent continue de diviser la petite famille. Il s'agit de l'attribution d'un nom à l'enfant. John étant absent, il revient à Rose Sommers la lourde tâche de convaincre Jeremy que l'enfant doit porter le même prénom que celui de leur défunte mère, « Eliza ». Cette fois, la jeune femme prend son aîné par les sentiments et parvient à ses fins.

Alors que le bébé fait la sieste après la toilette et la tétée, Rose soulève l'épineuse question, le nom de l'enfant. À peine avait-elle demandé dans une courtoisie peu habituelle chez elle, si l'enfant pouvait porter le prénom d'Eliza comme leur mère que Jeremy refuse. Cependant, il l'invite à prendre place en face de lui. Avant même qu'elle ne puisse s'asseoir,

[333] *Ibid*., p. 287. Traduction : « La mère ne pouvait peut-être rien lui donner, c'est pour cela qu'elle nous a amené Eliza enveloppée dans le chandail, pour que nous sachions qui est le père […] Je craignais ce genre de réaction, Jeremy. C'est justement pour ça que je ne t'en ai pas parlé à l'époque ».
[334] *Ibid*., p. 286. Traduction : « -Je ne me souviens pas de son nom… ».

elle lance : « -Se llamará Eliza, como nuestra madre ».[335] Sans mot dire, Jeremy fixe sa sœur pendant un long moment comme s'il cherchait à l'intimider. Mais cette fois, la jeune femme ne faiblit pas. Calmement, elle ajoute : « […] y llevará nuestro apellido ».[336]

Lorsqu'elle a fini de parler, Jeremy explose de rage : « -¡De ninguna manera, Rose ! ¿Qué crees que dirá la gente ? ».[337]

Contrairement à la première discussion où Jeremy n'avait laissé entrevoir aucun signe d'ouverture, cette fois, il semble disposé à faire des concessions. Souvent peu inspirée, Rose entrevoit la brèche.

Avant de répondre à la question du « qu'en-dira-t-on ? », la jeune femme prend son frère par les sentiments. D'abord, elle le tarit d'éloges ensuite, lui rappelle un commandement biblique important : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même »[338] avant de répondre : « La gente dirá que eres un santo por acoger a esta pobre huérfana, Jeremy. No hay peor suerte que no tener familia. ¿Qué sería de mí sin un hermano como tú ? ».[339] Jeremy cède, l'enfant s'appellera « Eliza Sommers » comme leurs parents. Réconfortée par son exploit personnel, Rose répond rassurée à la question du « qu'en-dira-t-on ? » : « -De eso me encargo yo ».[340]

De cette affirmation deux idées se dégagent. D'abord, cet aveu de Rose semble soutenir qu'aucune de ses versions au sujet de la naissance d'Eliza n'est vraie. Ensuite que les récits changeants de la jeune femme ne cherchent d'aucune façon à établir la vérité sur cet événement mais plutôt à faire taire les rumeurs :

> Los chismes fueron inevitables, […] Rose divulgó el cuento increíble de la lujosa cesta depositada por manos anónimas en la oficina de la *Compañía Británica de Importación y Exportación* y nadie se lo tragó, pero como no pudieron acusarla de un

[335] *Ibid*., p. 16. Traduction : « Elle s'appellera Eliza, comme notre mère ».
[336] *Ibid*., p. 16-17. Traduction : « […] et portera notre nom de famille ».
[337] *Ibid*., p. 17. Traduction : « -En aucune façon, Rose ! Que vont dire les gens ? ».
[338] « N'ayez aucune dette envers qui que ce soit, sinon celle de vous aimer les uns les autres ; car celui qui aime son prochain a pleinement accompli la loi. En effet, les commandements : *Tu ne commettras pas d'adultère ; tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas*, ainsi que tous les autres, se résument dans cette parole : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. L'amour ne fait aucun tort au prochain ; l'amour est donc le plein accomplissement de la loi ». (Romains 13, 8-10) In : *TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE DE LA BIBLE*. Comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, traduit sur les textes originaux hébreu et grec avec introductions, notes essentielles, glossaire. Paris : Société biblique française et éditions du Cerf, 2004, 1604 p.
[339] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 17. Traduction : « Les gens diront que tu es un saint d'avoir recueilli cette pauvre orpheline, Jeremy. Il n'est de pire sort que d'être sans famille. Qu'en serait-il de moi sans un frère comme toi ? répliqua-t-elle, consciente de la frayeur que ressentait son frère devant le moindre assaut de sentimentalisme ».
[340] *Idem*. Traduction : « -Je m'en charge ».

> desliz, porque la vieron cada domingo de su vida cantando en el servicio anglicano y su cintura mínima era un desafío a las leyes de la anatomía, dijeron que el bebé era producto de una relación de él con alguna pindonga y por eso la estaban criando como hija de familia.[341]

En d'autres termes, l'existence de plusieurs versions du même événement fait que la version originale soit difficile à cerner. Même cette nouvelle interprétation de Rose et de John ne paraît crédible. Comme d'autres avant elle, les éléments qui corroborent cette version n'existent nulle part. De plus, les dépositaires de cette version semblent peu crédibles. En dépit de ce manque de crédibilité de Rose et de John, selon Jeremy Sommers, l'aîné des Sommers accepte cependant que l'enfant porte les noms de leurs défunts parents, « Eliza » comme leur mère et « Sommers » comme leur père.

Ce revirement de situation de Jeremy Sommers semble annoncer une adoption facile d'« Eliza Sommers ». Avant d'évoquer cet épisode, il est important de souligner deux choses : la première est le rapprochement qu'on peut faire entre le patronyme « Eliza Sommers » et d'autres noms aussi bien dans *Hija de la fortuna* que dans *Ekomo* et, la seconde, la conception du terme « bâtard » dans ces romans.

En ce qui concerne le premier point, on peut dire que dans *Hija de la fortuna* comme dans *Ekomo*, on rencontre trois types de noms, d'abord, les noms complets ou ceux qui correspondent à la norme tels que Feliciano Rodríguez de Santa Cruz, Eliza Sommers, Paulina del Valle, Ekomo Sima, Ndong Akele, ensuite des sobriquets comme Besamuel, Babalu el Malo ou Joe Rompehuesos et enfin, les noms ayant une structure variée tels que Bitomo, Azucena Placeres, pour n'évoquer que ces exemples.

Les noms complets ou noms officiels par opposition aux pseudonymes[342], se divisent en deux groupes : ceux qui sont construits sur le modèle suivant : Prénom(s) + Nom(s), sont concernés par cet exemple, les trois premiers noms évoqués ci-dessus : Feliciano Rodríguez de Santa Cruz, Eliza Sommers, Paulina del Valle. Le reste des noms de cette catégorie obéit à la structure ci-après : Nom + Nom(s) : Ekomo Sima, Ndong Akele. Seul le patronyme de la

[341] *Idem*. Traduction : « Il fut impossible d'éviter les ragots […] Rose propagea l'histoire invraisemblable du luxueux panier déposé par des mains anonymes devant les bureaux de la *Compagnie Britannique d'Import-Export*, et personne n'y crut, mais comme on ne put l'accuser d'un faux pas, parce que tous les dimanches, sans exception, elle chantait durant le service anglican et que sa fine taille était un défi aux lois de l'anatomie, on en conclut que le bébé était le fruit d'une relation entre son frère et quelque prostituée, raison pour laquelle elle était élevée comme une fille de la famille ».

[342] Les pseudonymes sont des noms généralement très courts que les parents attribuent à leurs enfants. Ces noms ne sont pas officiels.

narratrice Nnanga Abaha que nous verrons plus tard, est semblable aux noms décrits dans le groupe précédent.

À l'instar du nom d'« Eliza Sommers », celui de « Ndong Akele » voire d'Ekomo Sima, rappelle un parent proche, vivant ou décédé. C'est ce que semble affirmer aussi Jean-Marie Aubame lorsqu'il écrit que « [Le] nom peut-être donné sans qu'il soit un rappel de celui d'un parent défunt, comme il peut faire une telle référence ».[343]

Dans *Ekomo*, il semblerait même que l'enfant incarne le parent dont il porte le nom. Bernardin Minko Mvé et Jean-Marie Aubame dans leurs ouvrages respectifs *Gabon entre tradition et post-modernité. Dynamique des structures d'accueil Fang* et *Les Beti du Gabon et d'ailleurs*, semblent appuyer cette démonstration.

D'après Bernardin Minko Mvé, chez les Fang, le nom de la personne ou nom propre est composé du nom du père ou teknonyme[344] et du nom de celui qu'on réincarne.[345] Par principe, le premier nom représente le nom d'un membre de la famille paternelle. Celui-ci peut être soit un grand-père, une grand-mère, un frère, une sœur, ou le père lui-même. Mais ce dernier cas est rare.

Le second nom est celui du père légitime.

Quant au prénom, l'auteur affirme qu'il rentre tardivement dans les mœurs fang avec le christianisme. D'où son appellation de « nom saint ».[346]

Jean-Marie Aubame soutient pour sa part que le nom donné à l'enfant revêt une signification métaphysique voire ésotérique[347] dans ce sens qu'il redonne vie au parent disparu :

> Ces noms ont pour but de maintenir le souvenir des parents disparus en les proposant à l'affection de la descendance. Ce nom donnera l'occasion de parler d'eux aux jeunes générations, en vantant leurs qualités voire certains traits de ressemblance de leurs caractères. Par le nom, on redonne l'existence au parent défunt. Autrement dit la société

[343] Jean-Marie, AUBAME. *Les Beti du Gabon et d'ailleurs Tome II …*, *Op. cit*., p. 57.
[344] « Ce concept est de Tylor. La teknonymie désigne l'individu à partir d'une relation de parenté ». Bernardin, MINKO MVE. *Gabon entre tradition et post-modernité. Dynamique des structures d'accueil Fang*. Paris : L'Harmattan, 2003, p. 95.
[345] Pour l'attribution du nom chez les Fang voir Isaac Nguéma. Le nom dans la tradition et la législation moderne. Essai de droit coutumier Ntumu. Doctorat d'État, Faculté de droit. Paris : 1969. *Ibid*., p. 96.
[346] *Ibid*., p. 100.
[347] Jean-Marie, AUBAME. *Les Beti du Gabon et d'ailleurs Tome II …*, *Op. cit*., p. 57.

> veut assurer sa pérennité morale par le rappel d'un passé bâti par des ancêtres valeureux. Et l'on dira au nouveau titulaire du nom : « Il faut imiter ton homonyme qui était très courageux devant les dangers, il n'avait peur de rien, et ne reculait pas même devant dix ennemis armés ».[348]

En définitive, dans *Hija de la fortuna*, l'enfant recueillie un matin dans un carton d'emballage de savons s'appelle Eliza. Elle aura un nom (officiellement) quand elle sera adoptée. Tandis que dans *Ekomo,* dès la naissance, l'enfant reçoit le nom d'un parent qu'il doit réincarner.

L'attribution d'un nom à l'enfant dès la naissance montre que la socialisation ou la normalisation de l'individu commence très tôt.

Les sobriquets de leur côté tentent de rompre cette tradition. Contrairement aux ‘‘vrais noms’’ ou ‘‘noms officiels’’, ils n'ont pas de structure fixe. De même, leur attribution paraît tardive aussi bien dans *Ekomo* que dans *Hija de la fortuna* à l'exemple de « Besamuel », « Babalu el Malo » ou « Joe Rompehuesos ». En dépit des différences constatées, ces noms appartiennent à la norme.

Enfin, la troisième catégorie comporte un mélange de noms propres et de sobriquets. Elle obéit à une triple structure : Nom propre + groupe nominal ; Prénom + Nom propre et le Nom propre. « Ondo el Divino », « Azucena Placeres », « Joe Rompehuesos », « Babalu el Malo », « Bitomo » pour ne citer que ces noms, appartiennent à ce groupe.

Avant de faire le rapprochement entre la naissance d'Eliza Sommers et celle de Joaquín Andieta, ajoutons pour finir que l'homogénéité des noms propres et des sobriquets qui caractérisent le troisième groupe des appellations permet de déterminer les professions des personnages qui en sont porteurs. Ces noms peuvent être donnés. Parfois, ils sont choisis par les personnages eux-mêmes pour vanter leurs mérites dans un domaine bien précis : la prostitution (« Azucena Placeres »), la sécurité des biens et des personnes (« Babalu el Malo »), la médecine traditionnelle (« Ondo el Divino »), etc. Plus loin, nous verrons surtout qu'à l'image de ces noms, ceux qui en sont porteurs transgressent souvent la norme. Par ailleurs, le cas de « Bitomo » étant particulier, nous réservons son analyse pour plus tard.

Pour finir, dans *Ekomo*, le terme « bâtard » semble avoir une importance moindre chez les Fang avant le mariage que dans *Hija de la fortuna*. Les Fang privilégient la filiation. En

[348] *Ibid*., p. 57-58.

effet, depuis l'ancêtre Afrikara, chaque fois qu'un nouveau membre vient agrandir la famille, soit par le mariage, soit par la naissance, les Fang le célèbrent. Un enfant né hors mariage appartient à sa mère ou à sa famille tout simplement. C'est ce fait qui justifie qu'Ewondo Afri, fils de Ngue Afri, unique fille d'Afrikara, conçu avant le mariage soit également considéré comme la progéniture du patriarche. On se souvient de ce passage :

> Fang Afri. Primogénito. Okak Afri. Segundo. Mevu me Afri. Tercero. Nden Afri. Cuarto. Bulu Afri. Quinto y después de esto tuvo hembra a la que puso el nombre de Ngue Afri, la cual, antes de casarse tuvo un hijo en casa de su padre a quien puso el nombre de : Ewondo Afri y, finalmente, Ntum Afri.[349]

En guise de conclusion, on peut dire que le fait que les bâtards soient abandonnés à leur naissance comme Mama Fresia l'a indiqué, est une pratique courante au Chili dans les années 1830. Bien que les causes de ce crime ne soient pas évoquées dans le roman, on peut tenter une explication en suivant le juriste Henri Bloquel, auteur d'une thèse sur la recherche de la paternité des enfants naturels en France au XIXe siècle : *Étude sur la recherche de la paternité dans l'Ancien droit français et dans le Code civil*.

Selon le juriste, parmi les causes de l'abandon du nouveau-né figurent en bonne place l'irresponsabilité et la précarité des parents.[350]

Après que Jeremy ait accepté que l'enfant trouvé dans un carton devant les locaux de son entreprise porte le nom de leurs parents, « Eliza Sommers », Rose pense que son frère l'a acceptée aussi comme un membre de la famille à part entière. Elle lui demande officiellement

[349] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p.112. Traduction : « Fang Afri. Premier né. Okak Afri. Second. Mevu me Afri. Troisième. Nden Afri. Quatrième. Bulu Afri. Cinquième et après celui-ci il eut une fille à laquelle il donna le nom de Ngue Afri, laquelle, avant de se marier eut un enfant dans la maison de son père auquel elle donna le nom de : Ewondo Afri et, finalement. Ntum Afri ».

[350] « Le bâtard n'a donc et ne peut avoir vis-à-vis de son père ni vis-à-vis de sa mère aucune espèce de droits ». (p. 6.) Si on consent qu'un enfant est déjà, à cette époque, un investissement important dans ce sens qu'il doit être nourri, habillé et soigné, élever un enfant seul n'est pas chose aisée. D'où cette mise en garde : « Peut-être, dit-il en parlant de la mère abandonnée, ira-t-elle dans son égarement, prévoyant ainsi les infanticides et les avortements, ces fléaux qui menacent notre société moderne et dont la fréquence est telle qu'ils n'arrivent plus à émouvoir l'opinion ». (p. 62.) Par ailleurs, Bloquel affirme que le fait que la loi n'admette pas la recherche de la paternité constitue une double injustice aussi bien pour la mère que pour l'enfant : « Mais entre un homme coupable qui se cache et ne veut pas rougir et cette femme éplorée qui le désigne, s'élève l'enfant qui vient de naître, cet enfant qui n'a d'autre appui que la loi faîte pour lui, d'autre protecteur que la société pour laquelle il existe. Ici la balance est rompue et le double droit des deux victimes, le droit de la maternité et le droit de l'enfance l'emportent sur l'intérêt individuel et faux de l'impunité ». (pp. 60-61.). Henri, BLOQUEL. *Étude sur la recherche de la paternité dans l'ancien droit français et dans le Code civil, suivie de quelques indications sur la condition des enfants naturels dans les principaux États d'Europe et d'Amérique*. Thèse pour le doctorat, Faculté de droit de Paris, 1900, [en ligne], [réf. du 23 septembre 2010]. Disponible sur : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58044291

de l'adopter. Jeremy refuse catégoriquement mais Rose entreprend de lui faire changer d'avis. Elle espère pour cela faire usage de ses anciennes méthodes qui autrefois ont donné satisfaction. En dépit des gestes d'attention, des compliments et autres louanges de Rose à l'endroit de son frère, la position de Jeremy ne varie pas. Rose doit donc changer de méthode.

Alors que John est encore absent de la maison, Rose se prépare à affronter une nouvelle fois son frère, Jeremy. Ses méthodes astucieuses étant désormais obsolètes, la jeune femme va devoir composer cette fois avec d'autres moyens pour parvenir à ses fins.

L'après-midi où la discussion entre le frère et la sœur a lieu, Mama Fresia a assisté aux vifs échanges depuis sa cuisine. Du fait de l'intensité du débat, la bonne choisit de rester discrète pendant cette confrontation.

Comme les autres fois, c'est Rose Sommers qui ouvre le débat et Jeremy réagit. Ainsi lorsque la jeune femme demande à son frère pourquoi il ne veut pas adopter Eliza Sommers alors qu'il a accepté qu'elle porte le nom de la famille, l'aîné des Sommers rappelle qu'il n'y avait pas de raison qu'il s'y oppose dès lors que Rose avait pris la responsabilité de dissiper les rumeurs : « Jeremy no se dio el trabajo de salir al encuentro de los rumores maliciosos ».[351] On se souvient aussi de la phrase : « -De eso me encargo yo ».

Par ailleurs, Jeremy rappelle qu'adopter Eliza ruinerait sa jeune carrière :

> En la época en que apareció la niña, Jeremy Sommers tenía treinta años y empezaba a labrarse un brillante futuro en la Compañía Británica de Importación y Exportación. En los círculos comerciales y bancarios gozaba fama de honorable : su palabra y un apretón de manos equivalían a un contrato firmado, virtud indispensable para toda transacción, […] Para él, carente de fortuna, su buen nombre era más importante que la vida misma. Con sacrificio había logrado una posición segura en el remoto puerto de Valparaíso, lo último que deseaba en organizada existencia era una criatura recién nacida que viniera a perturbar sus rutinas[352]

[351] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p.17. Traduction : « Jeremy ne se donna même pas la peine de démentir les rumeurs malveillantes ».

[352] *Ibid*., p. 15. Traduction : « A l'époque où l'enfant fit son apparition, Jeremy Sommers avait trente ans et il commençait à se forger un brillant avenir dans la *Compagnie Britannique d'Import-Export*. Dans les cercles commerciaux et bancaires, il jouissait d'une réputation de personne honnête : sa parole et une poignée de main faisaient office de contrat signé, cela étant indispensable pour toute transaction, […] Pour lui, qui ne possédait pas de fortune, son nom était plus important que sa vie. Il avait atteint, à force de sacrifices, une position stable dans le lointain port de Valparaiso, et la dernière chose qu'il souhaitait dans son existence organisée, c'était un nouveau-né qui viendrait perturber sa routine ».

En définitive, pour Jeremy Sommers, l'adoption d'Eliza comporte un danger. En effet, le fait de reconnaître officiellement l'enfant rendrait crédible les versions mensongères de sa sœur, Rose Sommers. Dans le monde des affaires de Valparaíso, une telle pratique est contraire à l'éthique.

Bien que Jeremy résiste, Rose Sommers n'entend pas cependant assombrir l'avenir de sa nièce qu'elle voit radieux. Et cette promesse de lendemains meilleurs passe avant tout par son adoption. Elle conclut qu'elle ne doit pas y renoncer quitte à ruiner la carrière de son aîné.

Pour obliger son frère à faire sa volonté, Rose Sommers simule la maladie.

La crise se généralise lorsque Mama Fresia, discrète au début, décide par solidarité avec sa patronne et pour l'affection qu'elle voue à l'enfant de déclarer la guerre à Jeremy, à son tour. Aussitôt, la maison plonge dans la silence : « Durante varios días la casa entró en estado de quietud : se cerraron las cortinas, se caminaba en puntillas y se hablaba en murmullos ».[353]

Lorsque Jeremy Sommers rentre du travail et va s'enquérir de la santé de sa sœur auprès de Mama Fresia, il est stupéfait car son état s'empire de jour en jour. Chaque jour correspond à une nouvelle pathologie. En effet, après les maux de tête, les douleurs abdominales, Rose souffre cette fois de cécité : « […] Rose desafió a su hermano con el repertorio completo de sus males. Primero fueron cólicos y luego una jaqueca alarmante, que de la noche a la mañana la dejó ciega ».[354]

Alors qu'il ne demande jamais les détails de ces maux qui l'attristent énormément, l'Indienne les lui fournit à profusion tirant une jouissance particulière à le voir souffrir davantage.

Jeremy Sommers met la bonne en garde et affirme par la même occasion ne pas craindre sa magie noire. Cependant, lorsque l'Indienne allume quelques cierges prétextant chasser les moustiques, terrifié, Jeremy court se cacher dans la bibliothèque où il reste plusieurs heures :

[353] *Ibid*., p. 58. Traduction : « Pendant plusieurs jours, la maison fut plongée dans le silence : on tira les rideaux, on marcha sur la pointe des pieds, on chuchota ».
[354] *Idem*. Traduction : « Rose provoqua son frère avec le répertoire complet de ses maux. Ce furent d'abord des coliques, puis une migraine foudroyante qui, du jour au lendemain, la rendit aveugle ».

> Jeremy Sommers se consideraba un hombre culto y pragmático, invulnerable a la intimidación de una bruja supersticiosa como Mama Fresia, pero cuando la india encendió velas negras y echó humo de salvia por todas partes con el pretexto de espantar a los mosquitos, se encerró en la biblioteca entre atemorizado y furioso.[355]

Même les nuits, Jeremy Sommers souffre le martyre avec l'Indienne : « Por las noches la oía arrastrando los pies descalzos al otro lado de su puerta y canturreando a media voz ensalmos y maldiciones ».[356] Bien que l'aîné des Sommers ne comprenne pas le « mapuche » de la bonne, il peut imaginer cependant le malheur que l'Indienne appelle sur lui.

Un matin, alors qu'il venait de passer une nuit affreuse, il trouve dans l'une de ses bouteilles de liqueur préférée, le « brandy », un lézard mort. Immédiatement, il prend la décision de mettre un terme à ce long conflit :

> Golpeó por primera vez la puerta del aposento de su hermana y fue admitido en aquel santuario de misterios femeninos que él prefería ignorar, […]-Déjanos solos, niña- dijo Jeremy Sommers, sentándose en una silla junto a la cama. […] -Está bien, Rose. No podemos seguir en guerra. Pongámonos de acuerdo. ¿Qué es lo que quieres ?-preguntó Jeremy, vencido de antemano.[357]

L'adoption d'Eliza Sommers acquise le jour même, Rose Sommers guérit de tous les maux dont elle souffrait, comme par enchantement.

En somme, on peut dire que grâce à la ruse de Rose Sommers ainsi qu'au soutien inconditionnel de Mama Fresia, l'alliée de la jeune femme, Jeremy Sommers a fini par adopter Eliza. La famille Sommers compte désormais quatre membres, deux hommes, Jeremy et John et deux femmes Rose et Eliza.

Dans la partie qui va suivre, nous allons parler de l'éducation de Nnanga Abaha et d'Eliza Sommers.

---

[355] *Idem*. Traduction : « Jeremy Sommers se considérait comme un homme cultivé et pragmatique, invulnérable à l'intimidation d'une sorcière superstitieuse comme Mama Fresia, mais quand l'Indienne alluma des bougies noires et répandit de la fumée de sauge partout sous prétexte d'éloigner les moustiques, il s'enferma dans la bibliothèque, mi-effrayé, mi-furieux ».

[356] *Idem*. Traduction : « La nuit, il l'entendait traîner ses pieds nus de l'autre côté de la porte et, chantonner à mi-voix des incantations et des malédictions ».

[357] *Ibid*., p. 59. Traduction : « Il frappa pour la première fois à la porte de la chambre de sa sœur et fut admis dans ce sanctuaire des mystères féminins qu'il préférait ignorer, […] –Laisse-nous seuls, petite, dit Jeremy Sommers, en s'asseyant sur une chaise, contre le lit. […] –C'est bon, Rose. Nous ne pouvons plus continuer à nous faire la guerre. Mettons-nous d'accord. Qu'est-ce que tu veux ? demanda Jeremy, vaincu d'avance ».

2.4. L'éducation de Nnanga Abaha et d'Eliza Sommers dans Ekomo et Hija de la fortuna

Dans sa famille, Nnanga Abaha a reçu une éducation pour le mariage caractérisée par l'observation des valeurs telles que le sérieux, la discrétion, la docilité, le travail et l'importance de la procréation.

Comme Nnanga Abaha, Eliza Sommers reçoit une éducation qui la prépare aussi au mariage. Il s'agit d'une double éducation, une marginale dispensée par Mama Fresia et une autre officielle qu'incarne Rose Sommers. L'éducation marginale d'Eliza Sommers se caractérise par l'apprentissage des tâches ménagères tandis que celle officielle de Rose Sommers est marquée surtout par un certain culte de sa personnalité. Autrement dit, comment tirer profit des apparences.

Afin de comprendre l'éducation des deux personnages, Nnanga Abaha et Eliza Sommers, nous allons faire appel aux travaux de Judith Butler pour évoquer la question de la censure qui prédomine dans cet apprentissage.

Dans *Ekomo*, la première chose que Nnanga Abaha a apprise au cours de son éducation est que pour éviter de compromettre ses chances de mariage, elle se doit avant tout d'être sérieuse et discrète. Une discrétion qui l'emmène à renoncer d'abord à ses loisirs de « jeune fille » :

> Por aquel entonces, yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos y subía a los árboles, me aprovechaba de mi fama de gran corredora para hacer rabiar a los chicos, para que tuvieran que perseguirme y ver que yo corría más que ellos. El cuento de Nnanga me pilló, pues, de sorpresa y me llenó a la vez de disgustos.[358]

[358] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 73. Traduction : « Et moi, à ce point de vue, je me sentais comme un autre garçon entre mes frères et montais aux arbres, et profitais de ma réputation de rapide coureuse pour faire rager les gosses, pour qu'ils aient à me poursuivre et constater que je courais plus vite qu'eux. L'histoire de Nnanga me prit donc de court et me déplut souverainement ».

Et ensuite, à une carrière prometteuse de danseuse traditionnelle. Ses parents, très croyants, la mettent en garde en ces termes : « -Una hija de la Iglesia no puede andar saltando de pueblo en pueblo como un saltamontes ».[359]

Dans les passages que nous venons d'évoquer et sur lesquels nous allons nous attarder, deux faits attirent notre attention. Le premier évoque la comparaison de la narratrice avec les garçons, en l'occurrence ses frères et le second, met en évidence la condamnation de ces propos par les parents.

Dans le premier passage, on voit que la distinction entre les catégories de sexe et de genre n'est pas évidente pour la narratrice. Alors que ses parents pensent qu'elle est une fille, elle-même se considère comme un garçon : « yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos ».

La formule de quantité « más o menos » qui apparaît dans cette phrase traduit bien l'ambivalence entre le sexe mâle et le sexe femelle. Par ailleurs, « más o menos » étant un adverbe de quantité comme nous le savons, on peut dire que Nnanga a autant de féminité que de masculinité même si la narratrice affirme comme on sait qu'elle ressemble plus à un garçon qu'à une fille.

D'après elle-même, ce qui la différencie d'une fille c'est qu'elle court aussi vite que ses frères, grimpe aux arbres comme eux, ne craint pas le danger comme eux, les importune et n'hésite pas à les défier aux jeux : « subía a los árboles, me aprovechaba de mi fama de gran corredora para hacer rabiar a los chicos, para que tuvieran que perseguirme y ver que yo corría más que ellos ».

Le tableau à double entrée élaboré par Matilda Wahnström, donne à voir de manière générale, les qualités dévolues aussi bien à un garçon qu'à une fille dans la société :

[359] *Ibid*., p. 70. Traduction : « Une fille de l'Église ne peut aller, sautant de village en village, comme une sauterelle ».

Hombres	**Mujeres**
Fuertes	Bonitas
Violentes	Inhibidas de agresión
Despegados, fríos	Emocionales, humildes
Agresivos	Obedientes
Competitivos	Abnegadas
Rapaces	Consideradas
Protectivos	Vulnerables
Independientes	Dependientes
Activos	Pasivas
Analíticos	Piensan cualitativo
Piensan cuantitativo	Intuitivas
Racionales	

Tableau de différence des valeurs entre hommes et femmes élaboré par Matilda WAHNSTRÖM. « El género disputado : un estudio de género en la novela de *Hija de la fortuna* ». Mémoire dirigé par Alejandro Urrutia, Université de Göteborg, Premier semestre 2011, p. 12. [En ligne], [Référence du 30 mars 2012]. Disponible sur : http://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/26152/1/gupea_2077_26152_1.pdf

En dépit des qualités masculines que Nnanga Abaha revendique, ses parents, ses voisins et tout le village affirment qu'elle est une fille. Bien que nous ne connaissions pas l'âge de Nnanga au moment où elle fait face à cette crise identitaire, « Por aquel entonces » étant vague, on sait cependant qu'elle est très jeune.

Ainsi, le jeune âge de la narratrice suffit à justifier son discours et sa conduite. En revanche, le fait que l'éducation se déroule à ce moment précis paraît n'avoir aucune explication dans le texte. Mais comme nous l'avons signalé plus haut, cette période de l'enfance correspond à celle que nous avons appelée suivant Judith Butler « la période de structuration et d'initiation du développement psychique de l'individu ».[360]

Tout porte à croire donc qu'une fois dépassé cet âge, l'éducation des filles ne serait plus possible. C'est vraisemblablement cette raison qui explique le caractère ferme, intransigeant et autoritaire de M. et Mme Abaha ainsi que des Sommers que nous étudierons plus tard à l'égard de Nnanga Abaha et d'Eliza Sommers.

[360] Cf. p. 73 de notre travail.

La deuxième observation qu'on peut faire des passages évoqués ci-dessus, est la prédominance de la censure tant explicite qu'implicite dans l'éducation de Nnanga Abaha.

Nous avons vu avec Judith Butler que la censure est « une manière de produire des discours, d'imposer à l'avance des contraintes quant à ce qui sera ou ne sera pas un discours acceptable ».[361] Ce qui présuppose qu'aucun discours n'est reconnu comme tel s'il n'est au préalable soumis à une forme de censure. C'est-à-dire qu'« un texte ne peut devenir lisible que s'il est produit à travers un processus de sélection excluant certaines possibilités et en réalisant d'autres ».[362]

Rappelons par ailleurs que nous avons défini par la même occasion ce qu'étaient la censure implicite et la censure explicite. La censure implicite est comparable au fonctionnement implicite du pouvoir qui exclut sans le nommer ce qui ne peut être énoncé. C'est tout le contraire de la censure explicite.

Dans *Ekomo*, les passages suivants : [« El cuento de Nnanga me pilló, pues, de sorpresa y me llenó a la vez de disgustos »] et « -Una hija de la Iglesia no puede andar saltando de pueblo en pueblo como un saltamontes », montrent que les parents seraient à l'origine de l'interdiction.

Dans la première phrase, c'est Nnanga qui sanctionne le discours de son homonyme et narratrice du texte : [« yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos… »]. L'emploi de l'expression « disgustos » dans la phrase précédente évoque le mécontentement de la jeune fille face à la décision de ses parents.

Dans la deuxième phrase, « -Una hija de la Iglesia no puede andar saltando de pueblo en pueblo como un saltamontes », les parents interdisent formellement à Nnanga Abaha de pratiquer une danse traditionnelle. Cette interdiction est mise en évidence par la négation « no » ainsi que par la comparaison introduite par l'adverbe de manière « como ». En effet, la comparaison entre d'une part la danse, qu'ils ne citent pas mais la caricaturent par cette forme progressive du verbe « marcher », « aller » ou encore « se déplacer » : « andar saltando » et, d'autre part, Nnanga Abaha métamorphosée en sauterelle, traduit un sentiment de mépris, de dégoût et de rejet des parents.

[361] Judith, BUTLER. *Le pouvoir des mots….*, *Op. cit*., p. 202.
[362] *Ibid*., p. 203.

Mais lorsqu'on observe bien ces deux phrases, ni Nnanga, homonyme de la narratrice, ni M. et Mme Abaha ne sont à proprement parler les dépositaires de ces normes contraignantes. Ils régulent les normes sous leur forme discursive en rendant leur fille conforme à la règle. Dans le passage : « -Una hija de la Iglesia no puede andar saltando de pueblo en pueblo como un saltamontes », on dénote une double énonciation.

La première fait état de l'opinion commune sous-entendue selon laquelle, lorsqu'on est une fervente croyante on ne peut pratiquer la danse traditionnelle. Cette opinion est un présent de vérité générale.

La seconde est sa reprise mécanique par M. et Mme Abaha qui répètent cette norme. On peut souligner au passage qu'en dépit de sa contestation, aucune explication ne sera apportée à Nnanga.

Comme le soutient Judith Butler, on peut conclure que « les règles qui gouvernent l'intelligibilité du discours sont « décidées » avant toute décision individuelle ».[363]

Cependant, si tel est le cas, comment expliquer cette déclaration de Nnanga Abaha : « yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos … », est-ce à dire que cette censure a échoué ? Si oui, pour quelle raison ?

Ainsi que nous l'avons vu, les parents de Nnanga Abaha attendent d'elle qu'elle soit docile, courtoise, discrète et travailleuse, qualités requises pour une jeune fang prétendante plus tard à un bon mariage. Mais, la jeune fille agit autrement. Ce qui irrite ses parents. Dès lors, se pose la question de savoir si M. et Mme Abaha n'ont pas failli à leur mission éducatrice ou n'ont pas manqué d'autorité.

On ne saurait parler d'un échec de l'opération de la censure. Si l'on en croît Judith Butler, la censure est indissociable de l'objet même qu'elle réprime :

> Parce qu'elle n'est jamais entièrement séparable de ce qu'elle vise à censurer, la censure est impliquée dans l'objet même qu'elle répudie, ce qui produit des conséquences paradoxales. Si la censure imposée à un texte est toujours, en un sens, incomplète, c'est peut-être en partie parce que le texte en question trouve une nouvelle vie dans le discours même que produit le mécanisme de la censure.[364]

[363] *Idem*.
[364] *Ibid.*, p. 204.

En somme, on peut dire qu'en voulant exclure la masculinité et l'homosexualité pour affirmer davantage la féminité et l'hétérosexualité dans l'éducation de Nnanga Abaha, les parents reproduisent le discours même qu'ils visent à faire taire.

Il n'est donc pas question d'un manque d'autorité de M. et Mme Abaha dans l'éducation de Nnanga Abaha mais du fait de ce que Judith Butler appelle le « discours [qui] excède le censeur ».[365]

Dans l'exemple « -Una hija de la Iglesia no puede andar saltando de pueblo en pueblo como un saltamontes », la censure qui se manifeste dans ce discours est explicite puisque, comme nous l'avons déjà souligné, les formes explicites de la censure sont facilement déchiffrables. Bien que les parents se refusent à nommer cette danse traditionnelle qui compromettrait l'avenir de Nnanga Abaha, cependant, ils la caricaturent comme on sait. Ce qui est une manière d'énoncer l'interdit.

Judith Butler dit que c'est « La réglementation [elle-même] qui énonce ce qu'elle ne veut pas voir énoncé ».[366] C'est dans cette ambivalence ou « performance » de la censure, que le sujet se construit.

Comme nous l'avons vu en étudiant l'inceste dans la société fang, « La censure est un pouvoir producteur : elle n'est pas simplement privation, elle est aussi formation »[367] comme le rappelle Judith Butler en paraphrasant Michel Foucault.[368]

Si Nnanga veut être un sujet, reconnu par ses pairs, elle doit s'assujettir aux normes implicites et explicites qui déterminent le type de discours qui convient à un sujet. En affirmant qu'elle se considère comme un autre garçon au milieu de ses frères, qu'elle court aussi vite qu'eux, qu'elle grimpe aux arbres comme eux, Nnanga tient ce que Judith Butler appelle un « discours impossible » et remet en cause son statut de sujet.

D'après Judith Butler, l'auteur d'un énoncé similaire court un grave danger. Il s'agit de la disqualification de son discours et de son statut de sujet : « Sortir du domaine du dicible, c'est mettre en danger son statut de sujet. Incarner les normes qui gouvernent le dicible, c'est

[365] *Idem*.
[366] *Ibid*., pp. 204-205.
[367] *Ibid*., p. 209.
[368] Michel, Foucault. 1994, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits : 1980-1988*, t. 4, Paris : Gallimard, pp. 222-243. Cité par TANGY, Lucie. « Le sens du consentement dans l'œuvre de Judith Butler », in *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 14 | 2008, mis en ligne le 16 avril 2008, consulté le 24 janvier 2012. URL : http://traces.revues.org/398

parachever son statut de sujet du discours ».[369] D'où la comparaison de Nnanga Abaha avec la sauterelle. Si Nnanga veut devenir un sujet, un humain, et non une sauterelle, il vaut mieux pour elle qu'elle entre dans la normativité du langage.

Comme on peut le constater, le dicible et l'indicible s'avèrent utiles à la construction du sujet. L'indicible est à la fois produit et combattu puisque c'est seulement lorsqu'on y renonce qu'on est reconnu en tant que sujet.[370]

En somme, on ne devient un sujet qu'en entrant dans la normativité du discours. La formation du sujet n'est assurée que lorsqu'il a refoulé ou censuré l'indicible. Les psychanalystes appellent ce processus la « forclusion ». « Forclore » signifiant « empêcher, exclure, rejeter entièrement ».[371]

Bien que ce qu'il y a avant l'exclusion du dicible ne soit connue que par l'imagination comme le soutiennent également les psychanalystes, cette opération de censure n'est pas ponctuelle, « elle se répète et réinvoque à chaque fois la scène primitive au cours de laquelle le sujet a été formé en même temps que le domaine du dicible était circonscrit ».

Nous y reviendrons plus loin. Nous réservons également pour plus tard, la question de savoir comment les normes qui produisent le sujet du discours façonnent la vie corporelle du sujet. En revanche, on peut faire le rapprochement entre l'instruction de Nnanga Abaha et ses frères dans *Ekomo* et celle des personnages féminins des contes qu'Ortner analyse dans *Making gender*.

Sherry Ortner constate en analysant les contes de fées des frères Grimm, qu'entre l'instruction des garçons et celle des filles, il y a une différence nette. Selon elle, les jeunes hommes sont éduqués pour être forts et autonomes, tandis que les filles sont instruites pour être passives et dépendantes.

[369] *Ibid*., p. 210.
[370] « C'est seulement en jouant son rôle, en tenant sa place dans le langage, que le sujet assure sa viabilité, cette dernière étant maintenue par une menace à la fois produite et combattue, celle de la dissolution du sujet. Si le sujet tient un discours impossible, si son discours ne peut être considéré comme un discours ou comme le discours d'un sujet, alors ce discours se voit disqualifié, et la viabilité du sujet mise en question ». *Ibid*., p. 213.
[371] *Ibid*., p. 216.

Dans son travail, Ortner observe par ailleurs que les personnages féminins qui disposent très tôt de cette capacité d'être autonome, autrement dit : « avoir l'agence »[372] doivent y renoncer sous peine d'exclusion ou de marginalisation sociale :

> Ortner señala que al estudiar los cuentos de hadas de los hermanos Grimm llegó a la conclusión de que a los personajes femeninos se los representaba como seres pasivos, débiles y timoratos, con lo cual se reconocía que todo tipo de agencia en las niñas debía deshacerse. Personajes femeninos que al comienzo de los relatos demostraban capacidad para actuar eran luego despojados de estas cualidades. Mientras que para los personajes masculinos pasar a la edad adulta significaba resolver problemas, encontrar un objeto perdido o matar un dragón, para las niñas implicaba renunciar a su capacidad de autogestión.[373]

Pour finir, Ortner partage l'idée de la construction du sujet développée par Judith Butler et que le roman de María Nsue Angüe met en évidence en affirmant que la distribution de l'« agence » dans l'instruction prend en compte autant la culture que la politique : « está de acuerdo con la posición postestructuralista y otras posturas constructivistas en que las formas y la manera como se distribuye la 'agencia' son siempre cultural y políticamente construidas ».[374]

En définitive, l'héroïne du texte de María Nsue Angüe s'est construite en se soumettant à des formes continues d'injonctions extérieures, punitions, interdits, normes, etc.

Dans le prolongement de la pensée foucaldienne que Judith Butler développe, une double fonction est assignée au pouvoir. D'abord une fonction de prohibition puisque, dans le cadre juridique par exemple, il interdit, censure, punit, subordonne l'individu ; ensuite une fonction de production dans la mesure où il forme l'individu en tant que sujet, en lui assignant une identité tant culturelle que sexuelle, une visibilité et une localisation.

---

[372] « las mujeres aparecen como agentes, es decir, como individuos capaces de realizar cambios y vivir de acuerdo a sus propios principios ». María Inés, LAGOS. « Voces desde el borde : *Paula* y *Retrato en sepia* de Isabel Allende ». in María Inés, LAGOS. *Hechura y confección : escritura y subjetividad en narraciones de mujeres latinoamericanas*. Santiago : Cuarto Propio, 2009, pp. 149-150.

[373] Sherry Ortner. *Making gender. The politics and erotics of culture*. Boston : Beacon, 1996, p. 9. Citée par María Inés, LAGOS. « Femenino/Masculino : (des) estabilización genérica en *Simetrías* de Luisa Valenzuela ». in María Inés, LAGOS. *Ibid*., p. 310. Traduction personnelle : « En étudiant les contes de fées des frères Grimm Ortner arriva à la conclusion selon laquelle les personnages féminins étaient représentés commes des êtres passifs, faibles et timorés, chez qui on reconnaissait que tout type d'agence chez les filles devait disparaître. Les personnages féminins qui au début des récits démontraient la capacité pour agir étaient ensuite despouillées de leurs qualités. Cependant, pour les personnages masculins, devenir adulte signifiait résoudre les problèmes, trouver un objet perdu ou tuer un dragon, pour les filles cela impliquait de renoncer à leur capacité d'autogestion ».

[374] *Idem*.

Alors que Nnanga Abaha se conforme à son éducation, de son côté, Eliza Sommers désobéit systématiquement à ses éducateurs.

On peut faire un lien entre la censure imposée à un texte et l'éducation d'Eliza Sommers en suivant Judith Butler dans son livre, *Le pouvoir des mots*. Selon elle, « ''on ne peut jamais entièrement censurer un texte''. Selon cette conception, un texte échappe toujours aux actes qui le censurent, et la censure ne peut jamais être qu'une tentative ou une action partielle ».[375] Comme le discours, nous allons voir que l'éducation d'Eliza Sommers suit cette même logique.

En effet, dès sa tendre enfance, Eliza Sommers montre déjà des signes apparents d'une fille de caractère. Alors que ses parents lui ont enseigné à être discrète ainsi qu'à ne jamais adresser la parole aux étrangers, Eliza Sommers bouleverse les codes de bonne conduite d'une fille de son âge. Au cours d'un des nombreux récitals donnés par Rose Sommers à leur domicile devant un parterre d'invités, la fillette corrige une erreur de courtoisie élémentaire de Jacob Todd :

> La cortesía más elemental indicaba que se limitara a sugerir el gesto de besar su mano, sin tocarla con los labios, pero se turbó el entendimiento y sin saber cómo le plantó un beso. Tan inapropiado resultó aquel saludo, que durante una pausa eterna se quedaron suspendidos en la incertidumbre, él sujetando su mano como quien agarra una espada y ella mirando el rastro de saliva sin atreverse a limpiarlo para no ofender a la visita, hasta que interrumpió una chica vestida como una princesa. Entonces Todd despertó de la zozobra y al enderezarse alcanzó a percibir cierto gesto de burla que intercambiaron los hermanos Sommers.[376]

Alors que Rose dissimule mal sa gêne et que d'un signe discret du doigt porté à ses lèvres demande à Eliza de se taire, Jacob Todd commet une autre indélicatesse d'après la jeune fille.

[375] Judith, BUTLER. *Le pouvoir des mots*…, *Op. cit*., p. 203.

[376] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., pp. 32-33. Traduction : « La politesse la plus élémentaire aurait été de se limiter à suggérer un baiser sur sa main, sans la toucher des lèvres, mais son esprit se troubla et, sans le vouloir, il déposa un baiser. Ce geste fut si peu approprié que, l'espace d'un instant qui sembla interminable, ils demeurèrent suspendus dans l'incertitude, lui maintenant sa main comme qui brandit une épée et regardant le reste de salive sans oser l'essuyer pour ne pas offenser le visiteur, jusqu'à ce qu'une petite fille habillée comme une princesse vienne les interrompre. Sorti de sa torpeur, Todd se redressa et put entrevoir un sourire moqueur échangé par les frères Sommers ».

Pensant détendre l'atmosphère et faire oublier rapidement le fâcheux incident ou peut-être pour le tendre davantage en rappelant les origines incertaines d'Eliza Sommers, Jeremy Sommers la présente en ces termes : « -Ésta es Eliza, nuestra protegida ».[377]

Cette présentation quelque peu particulière donne l'occasion à Jacob Todd de poser une question qu'il aurait pu éviter et par conséquent d'échapper à une autre humiliation d'Eliza Sommers : « ¿Cómo es eso, protegida ? ».[378]

Agacée par ce visiteur maladroit et curieux, Eliza Sommers répond à Jacob Todd comme à un idiot : « -Quiere decir que no soy de esta familia –explicó Eliza pacientemente, en el tono de quien le habla a un tonto ».[379]

Malgré le rappel à l'ordre de Rose Sommers (« ¡Qué dices, Eliza ! No le haga caso, Mr Todd. […] interrumpió Miss Rose, poniéndose de pie. »[380]), Jacob Todd s'en trouve fort mal à l'aise.

En définitive, on voit qu'Eliza Sommers est différente de Nnanga Abaha. Sans qu'elle n'y soit conviée, elle pénètre dans le salon de réception des invités de la famille où elle affiche en public son mauvais caractère. Elle parle sans y avoir été autorisée, tient un discours qu'on qualifierait ''d'impossible''. En un mot, elle est désagréable aussi bien avec sa mère adoptive qu'avec son hôte.

Hormis la scène embarrassante où Eliza humilie Jacob Todd au nom de cette morale élémentaire bafouée, elle s'est illustrée à d'autres occasions pour affirmer sa forte personnalité. Nous en avons un exemple dans la première partie de l'œuvre au chapitre « Los pretendientes ».

Dans ce chapitre en effet, Rose Sommers soutient qu'une jeune anglaise doit savoir jouer aussi bien aux cartes qu'aux dominos. Méconnaître ces jeux de société serait une grossière erreur pour une jeune fille. Confuse, Eliza a osé lui demander pour quelles raisons le fait d'ignorer le jeu de cartes ou celui de dominos serait compromettant pour l'avenir d'une fille. Selon sa mère adoptive, la normalité voudrait qu'au cours des parties de cartes et de dominos, l'époux affirme son autorité et sa supériorité sur son épouse.

[377] *Ibid*., p. 33. Traduction : « -Voici Eliza, notre protégée ».
[378] *Idem*. Traduction : « -Comment cela, votre protégée ? ».
[379] *Idem*. Traduction : « Il veut dire que je n'appartiens pas à cette famille, expliqua Eliza patiemment, sur le ton de qui parle à un imbécile ».
[380] *Idem*. Traduction : « -Que dis-tu Eliza ! Ne faites pas attention, Mr Todd. […] dit Miss Rose en se levant ».

Mais, comme Eliza Sommers est quasiment imbattable à ces jeux, Rose Sommers a dû lui rappeler à plusieurs reprises, et en toute discrétion, les fondamentaux d'une éducation de jeune fille : « -Debes conseguir que el hombre se sienta superior, niña –le explicó pacientemente Miss Rose ».[381] Eliza réplique en public couvrant ses parents de honte : « –Eso cuesta mucho trabajo ».[382]

En définitive, la première partie de l'éducation de Nnanga Abaha et d'Eliza Sommers révèle deux types de comportement contraires, l'obéissance et la désobéissance. Alors que Nnanga est docile, de son côté, Eliza affiche un fort caractère. Mais en dépit des changements de comportements observés, les parents des deux jeunes femmes sont exigeants et autoritaires.

Si l'éducation de Nnanga Abaha paraît souple celle d'Eliza Sommers semble plus rigide. Cette disparité peut s'expliquer par le fait que l'éducation d'Eliza se déroule essentiellement dans la maison de ses parents adoptifs tandis que celle de Nnanga Abaha, a lieu aussi bien dans les espaces ouverts que dans les espaces clos. En dépit des contraintes, Nnanga paraît se contenter de cette relative liberté alors qu'Eliza s'en plaint. Pour le moment, on peut supposer que du fait des exigences de cette éducation, le comportement des jeunes femmes s'en trouve modifié. Eliza paraît être d'un tempérament explosif alors que Nnanga semble plus douce.

Outre l'enseignement des valeurs morales, Nnanga Abaha est formée pour parer aux tâches ménagères et champêtres, alors qu'Eliza Sommers reçoit de son côté une éducation domestique et bourgeoise.

Depuis l'ancêtre Afrikara, la division du travail dans *Ekomo* est sexuelle. La femme se charge d'exercer les travaux domestiques et champêtres tels que laver le linge, se rendre aux champs, faire la cuisine pour le groupe, notamment : « […] preparar las hojas de yuca con tubérculos […] »[383], le plat préféré des Fang en saison sèche.

Nous pouvons compléter cette liste en suivant cette fois Rose Ntsame Nguema dans la thèse qu'elle consacre à *La condition de la femme Fang au Gabon* :

[381] *Ibid*., p. 87. Traduction : « Tu dois faire en sorte que l'homme se sente supérieur, ma petite, lui expliqua patiemment Miss Rose ».
[382] *Ibid*., p. 88. Traduction : « Cela demande beaucoup de travail ».
[383] María, NSUE ANGÜE, *Op.cit.*, p. 163. Traduction : « […] préparer les feuilles de yuca avec des patates douces […] ».

> Elle fait le ménage, balaie les ordures et les poussières, nettoie les marmites et les calebasses, va chercher l'eau au marigot quelquefois très loin des habitations, va dans la brousse couper le bois nécessaire à la cuisson des aliments, écrase l'arachide, fait la cuisine et conditionne, après les avoir trempés quelques jours au marigot puis pilés, les tubercules de manioc ; le manioc[384] étant l'aliment de base du Fang.[385]

Dans le texte, les hommes semblent s'occuper essentiellement de la chasse. Ils s'y adonnent très jeunes alors même qu'ils ignorent les règles sacrées de la chasse ainsi que celles de la communauté comme on peut le constater dans ce passage :

> Bajo la ceiba sagrada de mi pueblo duerme la raíz de la tribu. Los niños, desde hace siglos, pretenden cazar a escondidas el venado blanco que guarda la ceiba. Los niños, desde hace siglos, violan el tabú y se meten en el bosque sagrado. Persiguen con sus perros al venado y con sus lanzas, siglo tras siglo, corren tras el venado sagrado.[386]

Hormis la chasse dont parle María Nsue Angüe dans son roman, les hommes pratiqueraient aussi la guerre. La scène dramatique qui se joue au début du roman suffit à le démontrer. Il s'agit de la mort d'« El león al acecho », autre appellation d'El Abuelo, l'Ancien.

Le rapprochement entre « El león al acecho » personnifié en l'Ancien, explique pourquoi la mort d'El Abuelo menace la stabilité de tout le village.

---

[384] Pour Laburthe-Tolra la banane est l'aliment de base du Fang. Il observe également que les travaux ménagers sont très nombreux. À tel point que même, lorsqu'il s'agit de se baigner, les femmes en profitent pour nettoyer leur gamelle : « Les préparations traditionnelles exigent que l'on épluche, travaille et triture longtemps le maïs, l'arachide, les feuilles, les graines de courges, etc., et même parfois la banane-plantain qui est l'aliment de base. Une fois que les plats mijotent sur le feu, les femmes en profitent pour aller se baigner à la rivière avec les autres femmes et avec leurs filles, tout en lavant leur vaisselle ». Par ailleurs, l'historien fournit quelques explications sur l'importance de l'agriculture ainsi que du rôle dévolu à la femme dans cette activité. Selon lui, le travail de la terre incombe surtout à la femme par analogie avec sa fonction reproductrice : « Les hommes ne sont guère vraiment agriculteurs : ce sont les femmes qui ont partie liée avec la terre. C'est pourquoi les buttes, les semailles, les sarclages, les repiquages, les récoltes de tout ce qu'on met en terre sont leur activité principale. […] Entre la fertilité de la terre et la fécondité de la femme s'établit un parallèle proche de l'identité. C'est pourquoi, alors que l'homme reste continent pour planter son *ngɔn* [courgette], la femme doit au contraire avoir des rapports sexuels avant de faire sa plantation d'arachides. Mais la femme va plus loin que la terre parce qu'elle élabore, elle humanise pour ainsi dire les produits de ses récoltes ». Philippe, LABURTHE-TOLRA. *Op. cit.*, p. 626.

[385] Rose, NTSAME NGUEMA. *La condition de la femme au Gabon. Essai sur l'évolution de la condition de la femme fang*. Sous la direction de M. le Professeur François CHAZEL, Thèse de doctorat de 3e cycle de Sociologie, U.E.R des Sciences Sociales et Psychologiques, Université de Bordeaux II, 1981, p. 157.

[386] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 25. Traduction : « Sous le ceïba sacré de mon village dorment les racines de la tribu. Les enfants depuis des siècles tentent en vain de chasser en cachette l'antilope blanche qui garde le ceïba. Les enfants depuis des siècles violent le tabou et pénètrent dans le bois sacré. Ils poursuivent siècle après siècle l'antilope avec leurs chiens et avec leurs lances ».

Avant de revenir plus loin sur cette mort, disons que l'expression « El león al acecho » qui renvoie à l'image du lion affamé qui guette sa proie pour la dévorer, est saisissante. En effet, si on considère qu'en Afrique, le lion symbolise le roi des animaux, par conséquent, qu'il peut protéger les faibles et réprimer les sujets malveillants, sa mort peut signifier la perdition du royaume.

Ainsi, la disparition de l'Ancien, El Abuelo, serait un événement dans le village.

Comme María Nsue Angüe le soutient dans *Ekomo*, Rose Ntsame Nguéma affirme qu'en dehors de la chasse, la guerre est une autre des activités pratiquées par les hommes autrefois.

En définitive, d'après la sociologue, chez les Fang, les hommes n'exerceraient que deux activités : la chasse et la guerre. Les autres, jugées peu valorisantes sont laissées à la charge de la femme.[387]

Des analyses que l'historien Philippe Laburthe-Tolra ne partage pas. Selon lui, s'il est vrai que la femme exerce la plupart des activités domestiques et champêtres dans le groupe, il n'en demeure pas moins que dans ce domaine, l'apport de l'homme n'est pas non plus négligeable. S'appuyant sur les travaux de Marie-Paule de Thé, d'Amat et Cortadellas et d'Innocent J. Noah, il étaye sa thèse à l'aide d'un tableau des activités saisonnières des Beti (Fang) ainsi que de leur répartition selon le sexe à la fin du XIXe siècle.

[387] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., pp. 158-159.

Époque	**Activités des hommes**	**Activités des femmes**
En toutes saisons	Artisanat (et politique)	Cuisine, soin des enfants, balayage, poterie.
Asil (petite saison des pluies = début mars à fin mai	Semailles des ignames et de la courgette (ngon)	Semailles arachides, maïs, gombo, piment ; plantation ou repiquage du manioc, macabo, bananiers, sarclage. Récoltes : manioc, macabo, ignames, bananes plantées précédemment. Mais c'est le temps de la « soudure ».
Oyon (petite saison sèche) = début juin à mi-août	Bonne saison pour le vin de palme pour les constructions, et aussi pour la guerre.	Au début : récolte de macabo, manioc, ignames, bananes, arachides, enfin maïs. À la fin de la saison : récolte du gombo, semailles d'arachides.
Seseb : début de la saison des pluies, fin août = début septembre. à fin novembre et Akáb : grande saison des pluies	Reprise de la chasse aux pièges. Construction (confection des nattes)	Toute la saison : plantation et récolte. Au milieu : semailles de maïs À la fin : récolte de la courgette
Eseb : grande saison sèche = début décembre à fin février	Vin de palme abondant, saison par excellence de la chasse au filet, de la pêche, de la guerre, des affaires, des grands rituels et des fêtes. Déboisement des nouvelles plantations, brûlis des racines, souches et herbes sèches.	Récoltes générales (en particulier des arachides, puis, repos… Grandes pêches avec barrages. En fin de saison : Préparation pour les semailles des arachides et des courgettes.

Philippe, LABURTHE-TOLRA. *Mínlaaba. Histoire et société traditionnelle chez les Bëti du sud Cameroun.* Tome 2, Thèse présentée devant l'Université de Paris V le 19 juin 1975, p. 626.

Après l'observation du tableau proposé par l'historien, la question qu'on peut se poser est de savoir, si le Fang aurait renoncé à toutes les obligations dont parle Laburthe-Tolra jusqu'au point que Rose Ntsame Nguema et María Nsue Angüe ne lui reconnaissent que deux activités, la chasse et la guerre ?

Dans le texte de fiction, après l'apprentissage par Nnanga Abaha de la sagesse et de la discrétion, elle s'initie à un éventail de travaux domestiques dont le ménage, l'entretien du foyer et la préparation de la nourriture pour la famille sont les plus importants. Enfin, elle découvre les travaux champêtres, notamment les semailles des plantes et, plus tard leur récolte en saison sèche. Pendant ce temps, l'homme ne s'occupe que de la chasse.

Après sa difficile adoption, Eliza Sommers reçoit de son côté une double éducation bourgeoise et domestique. Alors que l'éducation bourgeoise anglaise de Rose Sommers est "officielle" la domestique de Mama Fresia est "officieuse" :

> La niña se crió entre la salita de costura y los patios traseros, hablando inglés en una parte de la casa y una mezcla de español y mapuche –la jerga indígena de su nana- en la otra, vestida y calzada como una duquesa unos días y otros jugando con las gallinas y los perros, descalza y mal cubierta por un delantal de huérfana.[388]

L'éducation officielle d'Eliza repose sur trois piliers, d'abord l'enseignement des langues, ensuite celui des arts en l'occurrence la danse et le piano et enfin celui du paraître.

Nous avons vu que l'arrivée massive des communautés européennes, asiatiques, africaines, etc., à Valparaíso a apporté des bouleversements importants dans la ville. Il s'agit d'une part de l'éclosion du petit port de Valparaíso et du changement des habitudes des riverains, d'autre part. Dans les chapitres précédents, nous avons évoqué le développement du port. Précisons pour ce qui est des changements des habitudes des habitants de la ville que la confluence des populations étrangères à Valparaíso a permis également la prolifération d'autres langues que l'espagnol : le français[389] et l'anglais, la plus importante : « Consiguió que Jacob Todd le regalara una de sus biblias en español y procuraba descifrarla con enorme paciencia, porque su escolaridad había sido en inglés ».[390]

En dépit du fait que les parents adoptifs d'Eliza sont britanniques, l'autre raison qui semble accorder plus d'importance à l'anglais qu'au français et à l'espagnol est qu'à Valparaíso, l'anglais est la langue des affaires. C'est le constat que Jacob Todd fait lorsqu'il débarque en 1843 à Valparaíso alors en plein essor économique. En effet, en parcourant la ville, le britannique découvre que les enseignes des marchands sont en anglais. De même, la langue parlée dans la rue est l'anglais :

> En la zona comercial era tan evidente la presencia de los británicos, que se respiraba un aire ilusorio de otras latitudes. Los letreros de varias tiendas estaban en inglés

[388] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 19. Traduction : « La fillette grandit entre la petite salle de couture et les cours intérieures, parlant anglais dans une partie de la maison et un mélange d'espagnol et de *mapuche* – le parler indigène de sa gouvernante – dans l'autre, habillée et chaussée comme une princesse certains jours, et d'autres, jouant avec les poules et les chiens, pieds nus et couverte d'un simple tablier d'orpheline ».

[389] « […] intensificó la enseñanza del francés con un profesor, porque ninguna muchacha bien educada podía ignorar esa lengua ». *Ibid*., p. 62. Traduction : « Elle intensifia l'enseignement du français avec un professeur, car une demoiselle bien élevée ne pouvait ignorer cette langue ».

[390] *Ibid*., p. 54. Traduction : « Elle se fit offrir par Jacob Todd une Bible en espagnol et tâchait de la déchiffrer avec une infinie patience, car sa scolarité s'était déroulée en anglais ».

> y pasaban sus compatriotas vestidos como en Londres, con los mismos paraguas negros de sepultureros.[391]

Dans l'ouvrage de Mariano Picón-Salas et Guillermo Feliú Cruz intitulé *Imágenes de Chile*, nous trouvons ce passage de Mary Graham dont la ressemblance avec les propos de Jacob Todd est frappante :

> Las tiendas inglesas son las más numerosas. […] En todas las calles se ven colgando las muestras de sastres, zapateros, talabarteros y posaderos ingleses ; y la preponderancia del idioma inglés, sobre todas las demás lenguas que se hablan en la calle, lo harían a uno creerse en una ciudad de la costa inglesa.[392]

Ajoutons pour terminer qu'à la différence des jeunes femmes de sa génération telles que les filles du richissime propriétaire terrien Agustín del Valle, qui n'ont appris qu'à dire des prières et à observer les bonnes mœurs, Eliza a étudié l'histoire, la géographie ainsi que quelques rudiments de latin grâce aux précepteurs engagés par Rose Sommers :

> Los preceptores contratados por Miss Rose le enseñaron francés, escritura, historia, geografía y algo de latín, bastante más de lo que inculcaban en los mejores colegios para niñas de la capital, donde a fin de cuentas lo único que se aprendía eran rezos y buenos modales.[393]

Cette critique à peine voilée de l'auteure démontre qu'au XIXe siècle, à Valparaíso, les jeunes filles n'avaient guère besoin de savoir lire et écrire. Elles étaient analphabètes.

[391] *Ibid*., p. 30. Traduction : « Dans la zone commerciale, la présence des Britanniques était si évidente que l'on y respirait un air illusoire d'autres latitudes. Les annonces de nombreux magasins étaient rédigées en anglais, et ses compatriotes déambulaient comme à Londres, avec les mêmes parapluies noirs de croque-mort ».

[392] Mary Graham, *Diario.* Tomo I, traduit par José Valenzuela D., p. 191., cité par Mariano PICÓN-SALAS et Guillermo FELIÚ CRUZ. *Imágenes de Chile*. *Vida y costumbres chilenas en los siglos XVIII y XIX a través de testimonios contemporáneos. Santiago : Nascimento,* 2ème édition, 1937, pp. 149-150.Traduction personnelle : « Les magasins anglais sont les plus nombreux[…] Dans les rues, on voit accrocher les enseignes des tailleurs, des marchands de chaussures, des selliers et des aubergistes anglais ; et la prépondérance de la langue anglaise, sur toutes les autres langues qu'on parle dans la rue, ferait croire à quiconque qu'il se trouve dans une ville de la côte anglaise ».

[393] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 54. Traduction : « Les précepteurs engagés par Miss Rose lui apprirent le français, l'écriture, l'histoire, la géographie et un peu de latin, bien plus que ce que l'on inculquait dans les meilleurs collèges pour jeunes filles de la capitale, où finalement la seule chose que l'on apprenait c'était quelques prières et les bonnes manières ».

D'après Jeremy Sommers, le destin de la femme est de préserver les valeurs morales et la bonne conduite.[394] Il affirme par ailleurs que les filles ne devraient pas poursuivre des études de peur qu'elles ne deviennent incontrôlables :

> -Debo tomar una decisión respecto a Eliza, Jacob. [...] Nada hay tan peligroso como el demonio de la fantasía agazapado en el alma femenina. […] –La inteligencia es un estorbo para la mujer. Rose quiere enviarla a la escuela de señoritas de Madame Colbert, pero no soy partidario de educar tanto a las muchachas, se ponen inmanejables. Cada uno en su lugar, es mi lema.[395]

Tandis que Jacob Todd réfute cette analyse (« -No exagere, mi amigo. […] –El mundo está cambiando, Jeremy »)[396], Jeremy Sommers tente de convaincre son ami. D'après lui, la société chilienne de l'époque ne saurait tolérer une telle transgression comme on peut s'en convaincre dans ce passage : « La gente empieza a hacer preguntas y Eliza seguramente se imagina un futuro que no le corresponde ».[397]

D'après l'opinion couramment admise, une fille et de surcroît une bâtarde, doit se comporter comme un individu de classe inférieure. Toute autre attitude venant de lui serait mal vue dans la société. C'est vraisemblablement ce fait qui légitime l'analphabétisme des Chiliennes.

Un rapprochement entre le texte de fiction d'Isabel Allende et le livre historique et sociologique de Mariano Picón-Salas et Guillermo Feliú Cruz, permet de constater qu'à l'époque coloniale, seuls les jeunes Chiliens apprenaient à lire et à écrire. D'après eux, les hommes l'avaient ainsi décidé afin que les femmes ne puissent pas échapper à leur contrôle :

> Así, no se les enseñaba a escribir, porque decíase que era poner en sus manos el arte de entenderse con los hombres fuera de la vista de los suyos, y por este propio inconcebible absurdo iban suprimiendo todos los ornamentos sociales y todos amables embelesos que la educación hace nacer en el espíritu, mucho más pronto y feliz en la mujer que en el hombre, y especialmente en las que han nacido en nuestro clima. Cuenta el

[394] *Ibid*., p. 22.
[395] *Ibid*., p. 57. Traduction : « -Il faut que je prenne une décision concernant Eliza, Jacob. […] Il n'y a rien de plus dangereux que le démon de la fantaisie dissimulé dans l'âme féminine. […] –L'intelligence est une gêne pour la femme. Rose veut l'envoyer à l'école pour jeunes filles de Madame Colbert, mais moi je ne suis pas partisan de donner trop d'éducation aux filles, elles deviennent ingouvernables. Chacun à sa place, c'est ma devise »
[396] *Idem*. Traduction : « -N'exagérez pas, mon ami […] –Le monde est en train de changer, Jeremy ».
[397] *Idem*. Traduction : « Les gens commencent à jaser, et Eliza doit sans doute rêver à un avenir qui ne lui correspond pas ».

> viajero Vancouver, no sin cierto reproche, que él y sus camaradas lastimábanse durante su visita a Santiago en 1795, al que aquellas mismas beldades que les habían deleitado, ya en las evoluciones cadenciosas en minué, […], ya por su espiritual bullicio y amenidad en las conversaciones del estrado, apenas supiesen escribir sus nombres con letras groseras en las tarjetas que los marinos ingleses les presentaban para deletrear aquellos o llevar consigo algún recuerdo. Siglos atrás ya vimos que una ilustre dama, citada como testigo en un memorable proceso, no puso su nombre a su propia deposición porque declaró no saber firmar.[398]

Les deux auteurs ajoutent qu'en dépit de sa beauté ainsi que de son charme, la femme de la colonie était ignorante et analphabète : « ¿Qué mucho que fuera un ser mudo, tímido, encogido, beato, una bella estatua que sólo animaban de cuando en cuando las necesidades de la creación ? Una carta era, pues, para la mujer de la colonia, simplemente un pecado ».[399]

À la différence des langues et de certaines matières telles que l'histoire et la géographie qu'Eliza a apprises facilement, cette fois, elle découvre le piano avec un professeur autoritaire et sévère. Bien qu'Eliza voue une véritable passion à la musique, dès les premières leçons du professeur belge, l'enthousiasme de la jeune fille cède la place au désarroi et à la souffrance. La moindre fausse note donne lieu à des supplices corporels : « Las clases de piano –ahora con un profesor llegado de Bélgica que usaba una palmeta para golpear los dedos torpes de sus estudiantes- se convirtieron en un martirio diario para Eliza ».[400]

Avant de continuer notre étude disons que cette méthode d'apprentissage ressemble à celle que Mariano Picón-Salas et Guillermo Feliú Cruz appellent dans leur ouvrage *Imágenes de Chile*, « le cri et le fouet ». Dans le chapitre « Escuelas coloniales », ils en expliquent le fonctionnement.

---

[398] Mariano PICÓN-SALAS et Guillermo FELIÚ CRUZ. *Op. cit*., p. 244. Traduction personnelle : « Ainsi, on ne leur apprenait pas à écrire parce qu'on disait que c'était leur faire don du pouvoir de comprendre les hommes en dehors de leur vue, et à cause de cette propre inconcevable absurdité, on supprimait tous les ornements sociaux et tous les attraits que l'éducation fait naître dans l'esprit, beaucoup plus tôt et joyeusement chez la femme que chez l'homme, et particulièrement chez celles qui sont nées dans notre milieu. Le voyageur dénommé Vancouver, raconte non sans un certain reproche, que lui et ses camarades regrettaient durant leur visite à Santiago en 1795, que ces mêmes beautés qui les avaient enchantés déjà aux sons cadencés du menuet, […], déjà à cause de leur spirituel brouhaha et son charme dans les conversations de l'estrade, elles savaient à peine écrire leurs prénoms avec de grossières lettres sur les cartes que les marins anglais les présentaient pour les épeler ou prendre avec elles quelque souvenir. Des siècles plus tard, nous avons encore remarqué qu'une illustre dame, citée comme témoin dans un mémorable procès, n'a pas écrit son nom sur sa propre déposition parce qu'elle a reconnu ne pas savoir l'écrire ».

[399] *Ibid*., p. 245. Traduction personnelle : « Elle a beau être un être muet, timide, renfermé, dévot, une belle statue qu'animaient de temps en temps les besoins de la création. Une lettre était donc pour la femme de la colonie, simplement un péché ».

[400] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 62. Traduction : « Les classes de piano – maintenant données par un professeur venu de Belgique, qui utilisait une baguette pour frapper les doigts maladroits de ses élèves – devinrent un martyre quotidien pour Eliza ».

Selon les deux auteurs, la méthode d'enseignement du syllabaire au Chili entre 1815 et 1835 est basée sur la récitation, « le cri ». En effet, « le cri » repose sur l'idée essentielle selon laquelle plus loin portent les voix des élèves mieux la réputation du maître ou de la maîtresse est établie :

> Las escuelas descansaban entonces como principio y como método en dos ejes capitales, el grito y el látigo. Mientras más fuerte deletreaban el silabario antiguo, y apuntando con un palito cada letra, cien o doscientos niños ; y mientras más lejos llegaba el murmullo atronador de sus voces, más fama tenía el maestro o la maestra.[401]

Ce principe en appelle un deuxième, plus brutal, « le fouet » : « El otro principio reposaba en este axioma, […] : -La letra con sangre entra. El azote a raíz de las carnes, era, pues, el castigo más usual, o más propiamente, único. […] Cada azote era una página de sabiduría ».[402]

Avant d'évoquer le troisième aspect de l'instruction officielle d'Eliza Sommers, c'est-à-dire l'éducation des apparences, signalons que la jeune fille a appris aussi à danser dans une académie de la ville : « También asistía a una academia de baile de salón y por sugerencia del maestro de danza ».[403]

En ce qui concerne l'éducation du paraître ou des apparences, Rose Sommers se charge personnellement de l'inculquer à Eliza. Afin d'éviter les chevauchements avec les leçons d'anglais, de français et autres, Rose Sommers la lui dispense très tôt le matin : « Se encerraba con ella tres horas en la mañana y otras tres en la tarde a estudiar los textos escolares importados de Inglaterra ».[404]

L'enseignement des apparences de Rose Sommers repose sur deux idées directrices. La première fait allusion à la beauté et la seconde à l'intelligence, terme que Rose Sommers préfère à celui de la « chance » de Mama Fresia. D'après l'Indienne, cette éducation est

[401] Mariano PICÓN-SALAS et Guillermo FELIÚ CRUZ. *Op. cit.*, p. 248. Traduction personnelle : « L'école avait alors pour principe et pour méthode qui s'appuyaient sur deux axes essentiels, le cri et le fouet. Plus fort, on récitait le syllabaire ancien, et désignait avec un petit bâton chaque lettre, cent ou deux cents enfants ; et plus loin parvenait le murmure tonitruant de leurs voix, plus le maître ou la maîtresse était célèbre ».

[402] *Ibid*., pp. 248-250. Traduction personnelle : « L'autre principe reposait sur cet axiome, […] : " On apprend mieux avec la chicotte. Le coup de fouet qu'on applique sur la peau, était donc la punition la plus habituelle, ou pour ainsi dire l'unique. […] Chaque coup de fouet correspondait à une page de sagesse apprise ».

[403] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 62. Traduction : « Elle suivait aussi des cours dans une Académie de danse de salon et, sur les suggestions du maître de danse ».

[404] *Idem*. Traduction : « Elle s'enfermait avec Eliza trois heures le matin et trois autres heures l'après-midi, pour étudier les textes scolaires venus d'Angleterre ».

dangereuse et mensongère parce qu'elle confère à Eliza une identité artificielle et trompeuse. Ce serait comme le dit Judith Butler avec humour dans son livre culte *Trouble dans le genre* : « on s'éveillerait le matin, on puiserait dans son placard, ou dans quelque espace plus ouvert, le genre de son choix, on l'enfilerait pour la journée, et le soir, on le remettrait en place ».[405] D'où le choix du terme "apparences".

Évoquons en détails ces deux aspects d'abord, la question de la beauté d'Eliza Sommers.

D'après les descriptions de Jeremy Sommers, de Jacob Todd et de Mama Fresia, Eliza n'est pas désirable pour un homme. Elle est de petite taille, avec des yeux ronds comme des billes et une voix désagréable. Une description que Rose Sommers elle-même confirme.

Selon Rose Sommers, sa protégée n'est pas pourvue de formes féminines à la mode que l'on remarque dès le premier regard : « Resultaba improbable que se fijaran en Eliza, pues poco en su físico podía encender pasiones : era pequeña y delgada, carecía de la palidez lechosa o la opulencia de busto y caderas tan de moda ».[406] Pourtant, plus tard, Rose va soutenir exactement le contraire.

D'après Rose Sommers, la laideur et la beauté ne sont pas innées. On peut devenir laid ou laide, beau ou belle. En effet, la beauté est une question de style dans ce sens qu'il suffit de se comporter comme une fille belle pour le devenir :

> Había decidido que Eliza tendría estudios, dote y reputación de bella, aunque no lo fuera, porque la belleza, según ella, es cuestión de estilo. Cualquier mujer que se comporte con la soberana seguridad de una beldad, acaba por convencer a todo el mundo de que lo es, sostenía.[407]

Cependant, il faut préciser que cette question de style exige une prédisposition spéciale du corps, son entretien. En effet, le corps doit être lavé et parfumé régulièrement avec la plus

[405] Judith Butler citée par Éric, FASSIN. *Op. cit.*, p. 13.
[406] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit.*, p. 85. Traduction : « Il était peu probable qu'ils remarquent Eliza, son physique n'avait pas de quoi enflammer les passions : elle était de petite taille et menue, et ne possédait pas la pâleur laiteuse ou l'opulence du buste et des hanches à la mode ».
[407] *Ibid*., p. 61. Traduction : « Elle avait décidé qu'Eliza ferait des études, aurait une dot et une réputation de belle-fille, même si elle ne l'était pas, parce que la beauté, selon elle, était une question de style. Toute femme qui se comporte avec la souveraine assurance d'une beauté finit par convaincre tout le monde qu'elle en est une, soutenait-elle ».

grande délicatesse. Pour ce faire, Rose Sommers dépense sans compter dans l'achat de produits de soin du corps venus des quatre coins de la planète, Europe, Asie, etc. :

> Durante la semana Miss Rose usaba jabón con cautela, prefería friccionarse con una esponja empapada en leche y refrescarse con *eau de toilette* perfumada a la vainilla, como había oído que estaba de moda en Francia desde los tiempos de Madame Pompadour ; Eliza podía reconocerla a ojos cerrados en medio de una multitud por su peculiar fragancia a postre. Pasados los treinta años mantenía esa piel transparente y frágil de algunas jóvenes inglesas antes de que la luz del mundo y la propia arrogancia la vuelvan pergamino. Cuidaba su apariencia con agua de rosas y limón para aclarar la piel, miel de hamamelis para suavizarla, camomilla para dar luz al cabello y una colección de exóticos bálsamos y lociones traídos por su hermano John del Lejano Oriente, donde estaban las mujeres más hermosas del universo, según decía.[408]

Une peau douce, lisse et en bonne santé tel est l'un des secrets de la beauté et de l'éternelle jeunesse d'une femme. Une belle femme n'a pas d'âge. La description de Rose Sommers elle-même permet de le constater dans le deuxième chapitre, « Los ingleses » :

> Nada tenía de la grosera exuberancia del capitán ni de la fastidiosa solemnidad de su hermano Jeremy, era una mujer de expresión chispeante como si estuviera siempre lista para estallar en una risa coqueta. Cuando lo hacía, una red de finas arrugas aparecía alrededor de sus ojos y por alguna razón eso fue lo que más atrajo a Jacob Todd. No supo calcular su edad, entre veinte y treinta tal vez, pero supuso que dentro de diez años se vería igual, porque tenía buenos huesos y porte de reina.[409]

Rose Sommers soutient également qu'un corps de rêve mérite le plus beau des accoutrements. Pour cela, elle dispose de son propre atelier de couture ainsi que des marques de vêtements personnalisés. Cependant, dans le quartier résidentiel de Cerro Alegre, Rose

[408] *Ibid.*, p. 35. Traduction : « Durant la semaine, Miss Rose utilisait le savon avec parcimonie, elle préférait se frictionner avec une éponge trempée dans du lait et se rafraîchir avec de l'eau de toilette parfumée à la vanille, comme elle avait appris que c'était la mode en France du temps de Madame de Pompadour. Eliza pouvait la reconnaître les yeux fermés dans la foule à son odeur de dessert si particulière. À trente ans passés, elle conservait cette peau transparente et fragile de certaines jeunes filles anglaises avant que la lumière du monde, et leur propre arrogance, les transforment en parchemin. Elle prenait soin de son corps avec de l'eau de rose et utilisait du citron pour s'éclaircir la peau, du miel d'hamamélis pour l'adoucir, de la camomille pour donner du brillant à ses cheveux, et une collection de baumes exotiques et de lotions rapportés par son frère John d'Extrême-Orient, où se trouvaient selon lui les femmes les plus belles de l'univers ».

[409] *Ibid.*, p. 32. Traduction : « Elle n'avait rien de la grossière exubérance du capitaine ni de la fastidieuse solennité de son frère Jeremy, c'était une femme à l'expression pétillante qui paraissait toujours prête à éclater d'un rire coquet. Quand elle éclatait de rire, un réseau de fines rides se formait autour de ses yeux et, pour une raison inconnue, c'est ce qui attira le plus Jacob Todd. Il fut incapable de calculer son âge, entre vingt et trente ans, mais il se dit que dans dix ans elle serait la même, parce qu'elle avait une bonne ossature et un port de reine ».

Sommers n'est pas une référence en matière d'habillement. En effet, les modèles qui sortent régulièrement de son atelier sont décriés pour leur extravagance ainsi que leur légèreté :

> Inventaba vestidos inspirados en las revistas de Londres y los hacía ella misma en su salita de costura ; a punta de intuición e ingenio modificaba su vestuario con las mismas cintas, flores y plumas que servían por años sin verse añejas. No usaba, como las chilenas, un manto negro para cubrirse cuando salía, costumbre que le parecía una aberración, prefería sus capas cortas y su colección de sombreros, a pesar de que en la calle solían mirarla como si fuera una cortesana.[410]

Il semblerait que le but recherché par Rose Sommers est de faire parler d'elle dans le quartier d'une manière ou d'une autre. Pour elle, seul compte le tapage autour de sa personne.

Malgré les explications rassurantes de Rose Sommers, Eliza semble perturbée par l'éducation de sa mère adoptive notamment la prise en compte de la question des apparences. En effet, la jeune fille est confuse dans la mesure où cet enseignement semble contredire l'éducation marginale de Mama Fresia qui exige d'elle discrétion, objectivité et abnégation au travail.

Puisque Rose Sommers lui interdit de parler sa langue, le mapuche, en présence d'Eliza, Mama Fresia va devoir être discrète pour la lui enseigner. L'indienne s'y prend à deux moments différents de la journée. D'abord pendant les pauses entre deux cours de langues, l'anglais et le français, et ensuite, tard dans la soirée lorsque la jeune fille en a fini avec ses précepteurs attitrés.

C'est dans ce contexte difficile qu'Eliza apprend à parler couramment le mapuche. Mais craignant de mettre Rose Sommers en colère et d'attirer des ennuis à Mama Fresia, qu'elle appelle affectueusement « mamita », elle s'abstient de parler cette langue en public.

En définitive, à l'ostentation de sa patronne, Mama Fresia oppose la discrétion.

À l'instar du mapuche qu'Eliza a appris difficilement comme nous l'avons vu, elle découvre presque dans les mêmes conditions la cuisine indienne et chilienne. Contre l'avis de

[410] *Ibid.*, p. 35. Traduction : « Elle inventait des robes, en s'inspirant de certaines revues londoniennes qu'elle confectionnait elle-même dans sa petite salle de couture. Grâce à son intuition et à son adresse, elle modifiait sa garde-robe en utilisant les mêmes rubans, les mêmes fleurs et les mêmes plumes qui servaient ainsi des années sans être démodés. Elle ne portait pas, comme les Chiliennes, un châle noir sur la tête quand elle sortait, habitude qui lui paraissait une aberration ; elle préférait les vapes courtes et sa collection de chapeaux, bien que dans la rue on la regardât comme si elle était une courtisane ».

Rose Sommers, Eliza étudie par cœur le répertoire culinaire de Mama Fresia. Plus tard, lorsqu'elle aura assimilé les recettes de cuisine indienne et chilienne, elle s'intéressera à la gastronomie française à la grande satisfaction de quelques membres de la famille :

> Miss Rose no logró destruir el interés de su protegida por la cocina y finalmente se resignó a verla perder horas preciosas entre las negras ollas de Mama Fresia. […] A los catorce años había superado a Miss Rose en su tímida pastelería y había aprendido el repertorio de Mama Fresia, a los quince estaba a cargo del festín en las tertulias de los miércoles y cuando los platos chilenos dejaron de ser un desafío, se interesó en la refinada cocina de Francia, que le enseñó Madame Colbert, y en las exóticas especias de la India, que su tío John solía traer y ella identificaba por el olor, aunque no conocía sus nombres.[411]

Pourtant, malgré les prouesses accomplies dans ce domaine par Eliza, Rose Sommers trouve que sa fille mérite beaucoup mieux. Selon la Britannique, faire la cuisine n'est pas digne d'une jeune femme qui aspire à un grand mariage. De même, pour elle, cuisiner des plats aussi délicieux soient-ils est un handicap pour la beauté. Comme elle-même le fait chez son frère Jeremy (elle ordonne et les servantes s'exécutent), Rose exhorte sa protégée à en faire autant :

> Consideraba los conocimientos culinarios sólo un adorno en la educación de una joven, porque la capacitaban para dar órdenes a los sirvientes, tal como hacía ella, pero de allí a ensuciarse con pailas y sartenes había una gran distancia. Una dama no podía oler a ajo y cebolla.[412]

Dans *Retrato en sepia*, suite logique de *Hija de la fortuna* qui ne fait pas partie de notre corpus, on peut ajouter en suivant Paulina, digne héritière de son père, Agustín del Valle, qu'une femme de noble lignage ne travaille pas par nécessité mais par plaisir.[413]

---

[411] *Ibid*., pp. 83-84. Traduction : « Miss Rose ne parvint pas à désintéresser sa protégée de la cuisine et finit par se résigner à la voir perdre des heures précieuses à manipuler les marmites noires de Mama Fresia. […]À quatorze ans, elle avait dépassé la timide pâtisserie de Miss Rose et appris tout le répertoire de Mama Fresia. À quinze ans, elle s'occupait du festin pour les soirées du mercredi, et quand les plats chiliens ne furent plus un défi, elle s'intéressa à la cuisine raffinée, française, que lui enseigna Madame Colbert, et aux épices exotiques des Indes que son oncle John ramenait et que, ignorant leur nom, elle identifiait à l'odeur ».

[412] *Idem*. Traduction : « Elle considérait les connaissances culinaires comme un simple agrément dans l'éducation d'une jeune fille, parce qu'elles vous donnaient de l'assurance pour diriger le personnel, elle en savait quelque chose, mais de là à se salir avec des poêles et des casseroles, la marge était grande. Une dame ne pouvait pas sentir l'ail et l'oignon ».

[413] Isabel, ALLENDE. *Portrait sépia*. Paris : Éd. Grasset et Fasquelle, Traduit de l'Espagnol (Chili) par Claude de Frayssinet, 2001, p. 34.

Bien qu'Eliza n'apprécie guère les observations de Rose : (« […] pero Eliza prefería la práctica a la teoría y recurría a las amistades en busca de recetas que copiaba en un cuaderno y luego mejoraba en su cocina »[414]), elle s'abstient cette fois de la contredire ouvertement. Comme Mama Fresia, Eliza Sommers soutient que même une dame peut, parfois, faire à manger pour son époux. De la même manière, elle doute que cette occupation et la beauté soient incompatibles.

Après qu'Eliza ait découvert la cuisine indienne et chilienne, Mama Fresia l'instruit à la guérison des maladies courantes telles que les maux de ventre, la mauvaise humeur, la migraine etc.,[415] pratique apprise des années durant auprès d'une vieille *curandera* ou *machi* (guérisseuse) qui habite la périphérie de la ville.

Rappelons que depuis que la bonne a sauvé Eliza et Jacob Todd de la mort, plus personne ne doute de ses compétences de guérisseuse chez les Sommers.

Ce talent de Mama Fresia se révèle au grand jour longtemps auparavant lorsque Rose Sommers engage dans la précipitation une jeune nourrice pour en finir avec les problèmes d'appétit vorace d'Eliza alors bébé. À ce moment, Rose est loin d'imaginer les conséquences dramatiques de son choix :

> Apenas Miss Rose la levantó en brazos, la criatura se echó a llorar a pulmón abierto, estremeciendo la casa y martirizando los nervios de sus habitantes. Incapaz de hacerla callar, Miss Rose improvisó una cuna en una gaveta de su cómoda y la cubrió con cobijas, mientras salía disparada a buscar una nodriza. Pronto regresó con una mujer conseguida en el mercado, pero no se le ocurrió examinarla de cerca, le bastó ver sus grandes senos estallando bajo la blusa para contratarla apresuradamente. Resultó ser una campesina algo retardada, quien entró a la casa con su bebé, un pobre niño tan mugriento como ella. Debieron remojar al crío largo rato en agua tibia para desprender la suciedad que llevaba pegada en el trasero y zambullir a la mujer en un cubo de agua con lejía para quitarle los piojos.[416]

[414] Isabel, ALLENDE. *Hija…, Op. cit*., p. 84. Traduction : « Mais Eliza préférait la pratique à la théorie et recueillait auprès de ses amies des recettes qu'elle copiait dans un cahier et qu'elle améliorait ensuite au moment de se mettre aux fourneaux ».

[415] « […] mientras al mismo tiempo cultivaba las yerbas autóctonas en el huerto de Mama Fresia y aprendía las antiguas recetas para curar males conocidos y otros por conocer, incluyendo mostaza para la indiferencia de los asuntos cotidianos, hoja de hortensia para madurar tumores y devolver la risa, violeta para soportar la soledad, y verbena, con que sazonaba la sopa a Miss Rose, porque esta planta noble cura los exabrutos de mal humor ». *Ibid*., p. 83. Traduction : « Elle cultivait en même temps toute sorte d'herbes dans le potager de Mama Fresia et apprenait les vieilles recettes pour guérir les maladies connues et inconnues : la moutarde contre l'indifférence des choses quotidiennes, la feuille d'hortensia pour faire mûrir les tumeurs et retrouver le rire, la violette pour supporter la solitude, et la verveine, avec laquelle elle assaisonnait la soupe de Miss Rose, parce que cette plante noble était censée soigner les sautes d'humeur ».

[416] *Ibid*., p. 18. Traduction : « À peine Miss Rose l'eut-elle pris dans ses bras que l'enfant se mit à pleurer à pleins poumons, faisant trembler les murs de la maison et martyrisant les nerfs de ses occupants. Ne parvenant

Outre l'état d'hygiène inquiétant de la jeune femme et de son enfant, Mama Fresia ajoute même que la paysanne a les mamelles pourries : «-¿No ve que la mujer esa tiene los pezones podridos ? ».[417] Au bout de deux jours, Eliza ainsi que le fils de la nourrice contractent une dysenterie aiguë que même le médecin des Sommers ne peut guérir. Ils pleurent sans arrêt, ne mangent plus et peu à peu, leurs forces s'épuisent. Face à cette situation, Rose Sommers pleure :

> Los dos infantes, Eliza y el del aya, se iban en cólicos con una diarrea biliosa ante la cual el médico de la familia y el boticario alemán resultaron incompetentes. Vencida por el llanto de los niños, que no era sólo de hambre sino también de dolor o de tristeza, Miss Rose lloraba también.[418]

Alors que personne ne s'y attend, Mama Fresia va guérir Eliza Sommers. Elle suggère qu'on achète une chèvre pour nourrir l'enfant et qu'on lui donne immédiatement de la tisane de cannelle parce que sinon elle mourra : « Compre una cabra para alimentar a la chiquilla y déle tisana de canela, porque si no se va a despachar antes del viernes –refunfuñó ».[419] En dépit de l'effroi que le traitement de Mama Fresia suscite, Rose Sommers s'exécute :

> En ese entonces Miss Rose apenas chapuceaba español, pero entendió la palabra cabra, mandó al cochero a comprar una y despidió a la nodriza. Apenas llegó el animal la india colocó a Eliza directamente bajo las ubres hinchadas, ante el horror de Miss Rose, quien nunca había visto un espectáculo tan vil.[420]

---

pas à la faire taire, Miss Rose improvisa un berceau dans un tiroir de sa commode et l'enveloppa dans des couvertures, puis elle partit en courant chercher une nourrice. Elle revint bientôt, accompagnée d'une femme trouvée sur le marché, mais elle n'avait pas eu l'idée de l'examiner de près, il lui avait suffi de voir ses gros seins éclatant sous sa blouse pour l'engager sur-le-champ. C'est une femme de la campagne un peu attardée qui entra dans la maison avec son bébé, un pauvre enfant aussi dégoûtant qu'elle. Il fallut le laver longuement dans l'eau tiède pour le débarrasser de la saleté qui avait adhéré à son derrière, et baigner la femme dans une bassine avec de l'eau de Javel pour faire fuir les poux ».

[417] *Idem*. Traduction : « -Vous ne voyez pas que cette femme a les mamelles pourries ?

[418] *Idem*. Traduction : « Les deux enfants, Eliza et celui de la nourrice, avaient une colique bilieuse face à laquelle le médecin de la famille et l'apothicaire allemand affichèrent leur incompétence. Touchée par les pleurs des enfants, dont la faim n'était pas seule responsable, mais aussi la douleur et la tristesse, Miss Rose se mit à pleurer à son tour ».

[419] *Idem*. Traduction : « Achetez une chèvre pour nourrir la petite et donnez-lui de la tisane de cannelle, parce que sinon elle va mourir avant vendredi, grogna-t-elle ».

[420] *Idem*. Traduction : « À cette époque, Miss Rose maîtrisait encore mal l'espagnol, mais elle comprit le mot chèvre et elle envoya aussitôt le cocher en acheter une, puis mit la nourrice à la porte. Quand l'animal se trouva dans la maison, l'Indienne installa Eliza directement sous ses pis gonflés, devant le regard horrifié de Miss Rose qui n'avait jamais vu de spectacle aussi affreux ».

Le résultat est immédiat :

> […] la leche tibia y las infusiones de canela aliviaron pronto la situación ; la niña dejó de llorar, durmió siete horas seguidas y despertó chupando el aire frenética. A los pocos días tenía la expresión plácida de los bebés sanos y era evidente que estaba subiendo de peso.[421]

Outre la guérison presque inespérée d'Eliza Sommers, plus tard, Mama Fresia réalise un autre exploit. Cette fois, la bonne soigne Jacob Todd qui semble souffrir d'une gastroentérite. Il se plaint de douleurs abdominales aiguës, souffre des articulations, vomit et va très souvent à la selle. L'inefficacité des médicaments et autres potions que Jeremy Sommers et le guérisseur connu sous le nom de « sangrador » ont conseillé à Jacob Todd au début de sa maladie, donne l'occasion à Mama Fresia de s'illustrer à nouveau.

Rose Sommers qui a appris par son frère Jeremy les soucis de santé de Jacob Todd demande à Mama Fresia et à Eliza de lui rendre visite :

> Traía de la mano a una niña vestida de terciopelo azul, con botines blancos y un bonete bordado de flores, como una figura de cuentos. Eran Mama Fresia y Eliza, enviadas por Rose Sommers, quien tenía muy poca fe en las sangrías […] La primera venía en calidad de curandera y la segunda de traductora.[422]

Lorsqu'elles arrivent à sa chambre d'hôtel, Jacob Todd est si mal en point qu'il ne se rend même pas compte de leur arrivée. Pendant que l'Indienne mapuche examine le patient, Eliza se tient à ses côtés, prête à intervenir. C'est grâce à ses traductions qu'on découvre de manière détaillée le traitement que l'Indienne administre au patient.

D'abord, Mama Fresia commence par déshabiller son malade :

---

[421] *Ibid.*, pp. 18-19. Traduction : « Grâce au lait tiède et aux infusions de cannelle, la situation prit rapidement un autre tour ; l'enfant cessa de pleurer, dormit sept heures d'affilée et se réveilla en suçant l'air avec frénésie. Quelques jours plus tard, elle avait cette expression placide des bébés bien-portants, et grossissait à vue d'œil ».

[422] *Ibid.*, p. 39. Traduction : « Elle tenait par la main une fillette habillée d'une robe de velours bleu, chaussée de bottines blanches et coiffée d'un bonnet brodé de fleurs, un vrai personnage de conte. C'étaient Mama Fresia et Eliza, envoyées par Rose Sommers, qui n'avait qu'une confiance relative dans les saignées. Elles firent irruption dans la chambre avec une telle assurance que le pauvre Jacob Todd n'osa pas protester. La première venait en qualité de guérisseuse et la seconde comme traductrice ».

> -Dice mi mamita que le va a quitar el pijama. Yo no voy a mirar – explicó la niña y se volteó contra la pared mientras la india lo desnudaba de dos zarpazos y procedía a friccionarlo entero con aguadiente.[423]

Ensuite, elle le masse puis lui fait ingurgiter une mixture d'herbes amères et de miel dont elle a le secret : « Pusieron en su cama ladrillos calientes, lo envolvieron en mantas y le dieron a beber a cucharaditas una infusión de yerbas amargas endulzaba con miel para apaciguar los dolores de la indigestión ».[424]

Enfin, la bonne prononce quelques formules incantatoires et le traitement s'achève par les conseils de la guérisseuse au patient. Il s'agit d'interdits alimentaires temporaires comme boire de l'eau et consommer des fruits :

> –Ahora mi mamita va a *romancear* la enfermedad – dijo la niña. – ¿ Qué es eso ? – No se asuste, no duele. Mama Fresia cerró los ojos y empezó a pasarle las manos por el torso y la barriga mientras susurraba encantamientos en lengua mapuche. Jacob Todd sintió que lo invadía una modorra insoportable, antes que la mujer terminara dormía profundamente y no supo cuando sus dos enfermeras desaparecieron. Durmió dieciocho horas y despertó bañado en sudor. A la mañana siguiente Mama Fresia y Eliza regresaron para administrarle otra vigorosa fricción y un tazón de caldo de gallina. –Dice mi mamita que nunca más beba agua. Sólo tome té bien caliente y que no coma fruta, porque le volverán las ganas de morirse – tradujo la chiquilla.[425]

Au bout de quelques jours, Jacob Todd a recouvré la santé. En guise de reconnaissance, il envoie une lettre de remerciements ainsi que des cadeaux à ses bienfaitrices, Rose, Eliza et Mama Fresia.[426]

---

[423] *Idem*. Traduction : « -*Mamita* dit qu'elle va vous enlever le pyjama. Je ne vais pas regarder, expliqua la fillette, et elle se retourna contre le mur tandis que l'Indienne le déshabillait à toute allure et se mettait à le frictionner des pieds à la tête avec de l'eau-de-vie ».

[424] *Idem*. Traduction : « Elles mirent des briques chaudes dans son lit, l'enveloppèrent dans des couvertures et lui firent boire, à petites cuillerées, une infusion d'herbes amères sucrées au miel pour apaiser les douleurs de l'indigestion ».

[425] *Idem*. Traduction : « -Maintenant *Mamita* va *mélodier* la maladie, dit la fillette. –Qu'est ce que c'est ça ? – N'ayez pas peur, ça ne fait pas mal. Mama Fresia ferma les yeux et commença à passer ses mains sur son torse et son ventre, tout en murmurant des paroles incantatoires en langue mapuche. Jacob Todd se sentit envahi par une langueur insupportable, et avant même que la femme eût fini, il dormait à poings fermés et jamais il ne sut à quel moment ses deux infirmières avaient disparu. Il dormit dix-huit heures d'affilée et se réveilla en nage. Le lendemain matin, Mama Fresia et Eliza revinrent pour lui administrer une nouvelle friction vigoureuse et lui donner un bol de bouillon de poule. –*Mamita* dit que vous ne devez plus boire d'eau. Buvez seulement du thé bien chaud et ne mangez pas de fruit, sinon vous aurez à nouveau envie de mourir, traduisit la fillette ».

[426] *Ibid*., p. 40.

Ainsi, depuis ces exploits de Mama Fresia, chez les Sommers, on recourt peu aux services du médecin de la famille lorsqu'on tombe malade.

Dans son roman autobiographique et fictionnel : *Mi país inventado*, Isabel Allende explique que la méfiance à l'égard du médecin au Chili a favorisé le chaos dans le domaine de la santé dans ce sens que tout le monde se croit compétent en la matière et peut prescrire des médicaments aux malades :

> Nos especializamos en intercambiar remedios y consejos médicos, allí todos recetan. Desconfiamos de los médicos, porque es obvio que la salud ajena no les conviene, por eso acudimos a ellos sólo cuando todo lo demás nos falla, después de haber probado cuanto remedio amigos y conocidos nos recomiendan. Digamos que usted se desmaya en la puerta del automercado. En cualquier otro país llaman una ambulancia, menos en Chile, donde lo levantan entre varios voluntarios, lo llevan en vilo detrás del mesón, le echan agua fría en la cara y aguardiente por el gaznate, para que se espabile; luego lo obligan a tragar unas píldoras que alguna señora saca de su cartera, porque «a una amiga suelen darle ataques y ese remedio es estupendo». Habrá un coro de expertos que diagnosticarán su estado en lenguaje clínico, porque todo ciudadano con dos dedos de frente sabe mucho de medicina. Uno de los expertos dirá, por ejemplo, que usted ha sufrido una obturación de una válvula en el cerebro, pero habrá otro que sospeche una doble torsión de los pulmones y un tercero que diga que se le reventó el páncreas. En pocos minutos habrá un griterío en torno a usted, mientras llega alguien que ha ido a la farmacia a comprar penicilina para inyectarle por si acaso.[427]

Bien que reconnue par tous pour son utilité, la science de la bonne ne plaît pas autant que son art culinaire dont nous avons parlé précédemment. En effet, Rose Sommers la trouve immonde et amorale. C'est la raison pour laquelle cette connaissance que Mama Fresia transmet à Eliza est discrète, réservée.

En définitive, Eliza Sommers a reçu une double éducation, une officielle bourgeoise de jeune Anglaise enseignée par Rose Sommers et une autre marginale domestique inculquée

[427] Isabel, ALLENDE. *Mi país inventado*. [En ligne], [Réf. du 10 novembre 2010], pp. 39-40. Disponible sur : http://i.cr3ation.co.uk/dl/s1/pdf/mipaisinventadoallende.pdf Traduction : « Nous sommes des spécialistes dans l'échange de remèdes et de conseils médicaux ; là, tout le monde prescrit. Nous nous méfions des médecins, car il est évident que la santé des autres ne les arrange pas, aussi n'avons-nous recours à eux que lorsque tout le reste a échoué, après avoir essayé tous les remèdes que nos amis et connaissances nous ont recommandés. Disons que vous vous évanouissez devant la porte du supermarché. Dans n'importe quel autre pays on appelle une ambulance, mais pas au Chili, où plusieurs volontaires vous relèvent, vous transportent à bout de bras derrière la buvette, vous jettent de l'eau froide sur le visage et vous versent une gorgée d'eau-de-vie dans le gosier pour vous faire revenir à vous ; puis ils vous obligent à avaler des pilules qu'une dame a sorties de son sac, car ''une amie a souvent des attaques et ce remède est formidable''. Il y aura un chœur d'experts qui diagnostiqueront votre état en langage clinique, car tout citoyen ayant deux doigts de jugeote s'y connaît parfaitement en médecine. L'un de ces experts dira par exemple que vous avez eu une obturation d'une valvule dans le cerveau, mais un autre suspectera une double torsion des poumons et un troisième affirmera que votre pancréas a éclaté. En quelques minutes il y aura un brouhaha autour de vous, tandis qu'arrive quelqu'un qui a été à la pharmacie acheter de la pénicilline pour vous l'injecter, au cas où ».

par Mama Fresia. Cependant, entre l'éducation d'Eliza et celle de Nnanga Abaha dont nous avons parlé plus haut, il ressort trois choses. La première est que l'instruction de la Guinéo-équatorienne ne prend pas en compte l'enseignement des matières scolaires telles que les mathématiques, l'écriture, la lecture etc., valeurs sur lesquelles est fondée une part de la formation d'Eliza Sommers. Même si on sait que Nnanga Abaha ne sait pas lire comme on peut le constater dans cette dédicace : « A Nnanga, mi amiga vieja. Lástima que no sepa leer. María Nsue Angüe ».[428]

La deuxième chose qu'on peut observer est que l'éducation domestique de Nnanga Abaha est proche de celle d'Eliza Sommers. Aussi bien dans *Ekomo* que dans *Hija de la fortuna*, les deux femmes maîtrisent l'art culinaire, balaient les ordures et font le ménage. On peut juste ajouter que Nnanga Abaha réalise les travaux champêtres notamment couper le bois de chauffage, planter le manioc, l'arachide, etc.

Enfin, on peut voir que les éducateurs des deux personnages féminins, Eliza Sommers et Nnanga Abaha sont différents. Dans *Ekomo*, les éducateurs de Nnanga Abaha sont ses propores parents biologiques, ce qui n'est pas le cas d'Eliza Sommers dans *Hija de la fortuna*. Rubén Gómez qui a réalisé une étude sur la maternité dans l'œuvre d'Isabel Allende : « La maternidad en la obra de Allende : una historia inacabable de dolor, de sangre y de amor », appellerait Rose Sommers et Mama Fresia, ‘‘mère d'adoption’’ ou ‘‘ mère de substitution’’ [429]. Selon lui, hormis les parents biologiques, toute personne qui est susceptible de donner une éducation à un enfant est appelée ‘‘mère d'adoption’’ ou ‘‘mère de substitution’’.

Dans les cinq premiers romans d'Isabel Allende, *La casa de los espíritus* (1985), *De amor y de sombra* (1985), *Eva Luna* (1988), *El plan infinito* (1991) et *Paula* (1994), Rubén Gómez analyse l'éducation des personnages féminins qui sont des orphelins ou des enfants abandonnés pour la plupart. On peut faire le lien entre l'éducation d'Eva dans *Eva Luna* et Eliza Sommers dans *Hija de la fortuna*.

[428] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 7. Traduction : « À Nnanga, ma vieille amie. Dommage qu'elle ne sache pas lire. Maria Nsue Angüe ».
[429] « ‘‘madres-sustitutas’’ o sea, todo aquel individuo capaz de ofrecerle crianza adecuada a la niña o niño ». Rubén, GÓMEZ. « La maternidad en la obra de Allende : una historia inacabable de dolor, de sangre y de amor » pp. 277-291 in HERNÁNDEZ LÓPEZ, Ana María [DE]. *Narrativa hispanoamericana contemporánea : entre la vanguardia y el posboom.* Madrid : Éd. Pliegos, 1996, p. 285.

Dans ce texte d'Isabel Allende qui évoque la vie d'Eva Luna, Rubén Gómez s'intéresse à l'éducation que le personnage éponyme du roman a reçue aussi bien de ses parents biologiques que des différentes ‘‘mères d'adoption’’.

Après la disparition de Consuelo, mère biologique d'Eva Luna, la protagoniste sera élevée tour à tour par différentes mères dont chacune d'elle va marquer sa vie : « A través de la novela, Eva cuenta, para su formación, con varias de estas personas ».[430] À la différence de sa mère biologique qui lui fait don de l'imagination, sa première mère d'adoption lui enseigne l'amour pour le prochain ainsi que pour le travail :

> Primero, la madrina quien se encarga de ella porque ‘‘había adquirido un deber, más sagrado que los lazos de sangre, quien descuida a un ahijado no tiene perdón, es peor que abandonar a un hijo’’ y le explica a Eva que su obligación era criarla ‘‘ buena, limpia y trabajadora, porque de eso me pedirán cuentas el día del Juicio Final’’(50)[431].[432]

La deuxième, Elvira va parfaire la connaissance des contes d'Eva entamée par Consuelo peu avant sa disparition : « Elvira no sólo la alimentaba y le ensenaba los oficios domésticos, sino que también, al igual que Consuelo, su madre, conversaba con ella y le contaba cuentos. Con Elvira, Eva aprende a ‘‘canjear palabras por otros bienes’’ (73).[433]

La troisième, la dénommée la « Señora », responsable d'un bordel situé sur la célèbre avenue de « la Calle República », lui enseigne pour l'avenir, à lire et vraisemblablement à écrire :

> La tercera es la Señora, dueña de uno de los burdeles en la Calle República y quien resulta ser una mujer muy ‘‘adelantada para esa década’’. (125) Esta mujer, a pesar del horror que le tenía a las ataduras sentimentales, termina encariñándose con la joven y no

[430] *Idem*. Traduction personnelle : « Dans le roman, Eva compte sur plusieurs de ces personnes pour sa formation ».
[431] Gómez Rubén précise que les références de l'ouvrage qu'il utilise sont : Isabel, ALLENDE. *Eva Luna*. Barcelone : Plaza y Janés, 1991, 286 p.
[432] GÓMEZ, Rubén. Loc. cit., p. 285. Traduction personnelle : « D'abord, la marraine qui s'occupe d'elle parce qu'elle avait un ‘‘devoir plus sacré que les liens de sang, celui qui néglige son filleul, n'a pas de rédemption, c'est pire qu'abandonner son fils’’et elle explique à Eva que son devoir était de l'éduquer ‘‘bonne, propre et travailleuse parce qu'on me demandera des comptes le jour du Jugement Dernier ».
[433] *Idem*. Traduction personnelle : « Elvira ne la nourrissait pas seulement et l'ensegnait les travaux domestiques, mais de la même façon que Consuelo, sa mère, elle discutait aussi avec elle et lui disait des contes. Avec Elvira, Eva apprend à ‘‘échanger des mauvais mots pour des bons’’ »

> sólo la preserva ‘‘incontaminada’’, sino que también le da un don inconmesurable al enseñarla a leer.[434]

La quatrième et dernière mère qui a contribué à la formation d'Eva est Melesio dit ‘‘Mimí’’ que la protagoniste rencontre d'ailleurs chez la Señora : « Además, es en casa de la Señora en la cual Eva conoce a Melesio quien, años después reaparecerá en la vida de Eva como Mimí y se convertirá en la cuarta y última madre de nuestra heroína ».[435] Bien que Mimí soit différente des autres mères parce que transsexuelle, elle aide Eva à devenir écrivaine :

> Aunque Mimí –un transexual- representa ‘‘la feminidad absoluta’’, ella no será nunca capaz de tener hijos, hecho que Eva reconoce pero que no le molesta tanto como ‘‘ la naturaleza secreta de esa criatura de ficción, creada con dolor para satisfacer los sueños ajenos y privada de los sueños propios’’. (252) Las dos, sin embargo, establecen una relación simbiótica perfecta que lleva a Eva a descubrir a su amiga en términos de ‘‘la compañera, la madre, la hermana, que es en verdad Mimí.’’ (252) Mimí le aporta a Eva el último elemento que ésta requiere para su gestación metafórica : la máquina de escribir con la cual Eva podrá comenzar su vida de escritora.[436]

De cette étude de Rubén Gómez, il ressort que les protagonistes des romans d'Isabel Allende analysés sont des personnages féminins orphelins ou abandonnés dans leur enfance comme Eva dans *Eva Luna*, et Eliza Sommers dans *Hija de la fortuna* par leurs parents biologiques. Ces personnages sont recueillis et éduqués par des femmes voire des hommes appelés ‘‘mères d'adoption’’.

[434] *Ibid.*, pp. 286-287. Traduction personnelle : « La troisième est la Señora, propriétaire de l'un des bordels sur la rue República et qui est une femme très ‘‘en avance pour cette décennie’’. Cette femme, en dépit de l'horreur qu'elle éprouvait à se lier sentimentalement, elle finit par se prendre d'affection pour la jeune fille non seulement elle la préserve de la ‘‘contamination’’, mais aussi elle lui fait un don inconmensurable en l'enseignant à lire ».

[435] *Ibid.*, p. 286. Traduction personnelle : « En outre, c'est chez la Señora qu'Eva rencontre Melesio qui, années plus tard, va réapparaître dans la vie d'Eva comme Mimí et deviendra la quatrième et dernière mère de notre héroïne ».

[436] *Idem.* Traduction personnelle : « Même si Mimí –un transexuel- représente ‘‘la féminité absolue’’, elle ne sera jamais capable d'avoir des enfants, fait qu'Eva reconnaît mais qui ne la dérange pas tant que ‘‘la nature secrète de cette créature de fiction, créée dans la douleur pour satisfaire des rêves étrangers et privés de ceux propres’’. Les deux, cependant, établissent une relation symbiotique parfaite qui conduit Eva à la découverte de son amie comme la compagne, la mère, la sœur qui est en réalité Mimí’’. Mimí apporte à Eva le dernier élément dont celle-ci a besoin pour sa gestation métaphorique : la machine à écrire avec laquelle Eva pourra commencer sa vie d'écrivaine ».

Après avoir évoqué les prédispositions morales et physiques indispensables pour réaliser un bon mariage, celui que les parents ainsi que tout le clan espèrent, disons un mot sur la maternité.

Aussi bien dans *Hija de la fortuna* que dans *Ekomo*, la maternité joue un rôle de premier plan dans la famille ainsi que dans la société. Dans les deux romans, cette question est très sensible. Une tension qui peut s'expliquer d'une part, par la nature indissociable de la maternité avec la virginité et, d'autre part, par la prise en compte de ce couple comme principal critère observé par les familles engagées dans une union matrimoniale.

En d'autres termes, dans *Hija de la fortuna*, on marie une femme jeune, vierge et prédisposée à faire des enfants. C'est vraisemblablement pour cette raison que Rose Sommers a décidé de marier Eliza très jeune avant l'âge de vingt ans. Toutefois, si Eliza Sommers connaît par cœur ces valeurs : jeunesse, virginité et maternité, elle paraît ignorer leur signification profonde. Tout comme elle semble ignorer pourquoi Rose Sommers désire la marier alors qu'elle-même renonce au mariage. Autrement dit, si Rose Sommers et Mama Fresia lui ont souvent expliqué que le mariage est le symbole de la réussite sociale et économique pour une femme, cependant, personne ne lui a dit pourquoi la femme devait s'y engager vierge.

Pourtant lorsqu'Eliza a eu ses menstrues, elle n'a pas cessé d'interroger les deux femmes sur les changements physiologiques de son corps ainsi que leurs conséquences : « El día que despertó con la camisa de dormir manchada por una sustancia rojiza fue donde Miss Rose a comunicarle que se estaba desangrando por abajo. […] Eliza no pudo ocultar la novedad [a Mama Fresia] ».[437]

Mais ni Rose ni Mama Fresia n'apportent de réponse satisfaisante aux véritables préoccupations de la jeune fille. On peut s'en apercevoir à partir des explications de chacune des femmes.

Selon Rose Sommers, les menstrues représentent le signe évident de la maturité chez une femme. Par ailleurs, elle précise que les enfantillages sont désormais à éviter : « -No hables de esto con nadie, es muy privado. Ya eres una mujer y tendrás que conducirte como

[437] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit*., p. 55. Traduction : « Le jour où elle se réveilla avec sa chemise de nuit tachée par une substance rougeâtre, elle s'en fut dire à Miss Rose qu'elle saignait par en bas. […] Eliza n'avait pas pu cacher le fait nouveau [à Mama Fresia] ».

tal, se acabaron las chiquilladas. Es hora que vayas al colegio para niñas –fue toda la explicación de su madre adoptiva, lanzada de un tirón y sin mirarla ».[438]

Comme Rose Sommers, Mama Fresia met Eliza en garde tardivement contre les dangers qui la guettent désormais : « -Ahora te fregaste, niña, te cambiará el cuerpo, se te nublarán las ideas y cualquier hombre podrá hacer contigo lo que le venga en gana –le advirtió más tarde Mama Fresia ».[439]

Ni Rose Sommers ni Mama Fresia n'expliquent vraiment ce phénomène physiologique que sont les menstrues. Pas plus qu'elles ne cherchent à établir le lien avec la maternité. Mais à défaut d'inculquer à Eliza une éducation sexuelle digne de ce nom, l'une et l'autre entretiennent chez elle la peur de l'homme. Ce discours se présente sous deux formes l'une violente et l'autre apaisée.

Le discours de la peur de l'homme sous sa forme brutale et autoritaire est perceptible chez Rose Sommers. On peut le voir par l'emploi des temps des verbes « parler » et « avoir ». Ainsi, le verbe « [no] hables » conjugué au présent de l'impératif a valeur d'obligation et non de prière si on considère l'attitude méprisante de Rose Sommers : « –fue toda la explicación de su madre adoptiva, lanzada de un tirón y sin mirarla ».

De même, l'expression « tendrás que » composée de l'auxiliaire avoir conjugué au futur simple de l'indicatif « tendrás » et de la conjonction adverbiale ou pronom relatif « que », introduit une idée de devoir.

À la différence du ton impératif du discours de sa patronne, celui de Mama Fresia est conciliant. C'est du moins ce que semble traduire cette interpellation affectueuse de la bonne dans son passage, « niña » au lieu de « Eliza ».

En définitive, on peut dire que l'apparition des menstrues chez une fille, scelle de manière définitive le passage de l'enfance à l'âge adulte. Si Rose Sommers explique que dorénavant Eliza va devoir se méfier des hommes, de son côté, Mama Fresia ajoute que si elle n'y prend pas garde, ces derniers disposeront d'elle à leur convenance.

[438] *Idem*. Traduction : « -N'en parle à personne, c'est une chose très privée. Tu es une femme maintenant et il faudra te comporter comme telle ; finis les enfantillages. Le moment est venu d'aller au collège pour jeunes filles de Madame Colbert. Ce fut toute l'explication de sa mère adoptive, donnée d'une seule traite et sans la regarder ».

[439] *Idem*. Traduction : « Tu es perdue, ma petite, ton corps va changer, tes idées vont s'embrouiller et n'importe quel homme pourra faire de toi ce qu'il voudra, l'avertit peu après Mama Fresia ».

Ainsi que nous l'avons vu avec certains récits inventés de sa naissance, Eliza Sommers va donc imaginer également les pires atrocités qu'un homme puisse commettre contre une jeune femme.

Lorsqu'à l'âge de seize ans, elle découvre enfin le sens des énigmes, il est trop tard si l'on en croit ses propres mots lorsqu'elle répond à Mama Fresia qui lui dit : [« -Ese hombre [Joaquín Andieta] es un demonio. Sólo desgracia te traerá »][440], ce qui suit : « –Las desgracias ya empezaron ».[441]

Alors que l'Indienne est abattue en apprenant qu'Eliza Sommers a un retard de six semaines :

> [Joaquín Andieta] Se fue hace seis semanas a California y a mí no me ha llegado la regla. Mama Fresia se sentó en el suelo con las piernas cruzadas, como hacía cuando no daba más con sus huesos, y comenzó a mecer el tronco hacia adelante y hacia atrás, gimiendo suavemente[442],

la jeune fille elle-même semble banaliser le problème : « -Cállate, mamita, nos puede oír Miss Rose –suplicó Eliza ».[443] Mais l'Indienne hurle de plus belle. Selon le narrateur, Mama Fresia n'arrête pas de crier parce que tout le monde sait que les Sommers prennent des somnifères pour dormir : « los Sommers dormían drogados ».[444]

Selon Mama Fresia, Eliza a dû tirer profit de cette situation pour organiser ses rencontres amoureuses en toute impunité avec son amant, Joaquín Andieta, pour lui offrir sa virginité.

Eliza reconnaît ses torts et confesse que ses connaissances sur la virginité sont limitées. Bien qu'il soit difficile d'admettre que si elle avait eu connaissance des conséquences désastreuses qu'elle encourait en perdant sa virginité, elle aurait agi différemment, Mama Fresia condamne fermement cet acte. Toutefois, la bonne espère réparer au plus vite cette erreur. Pour cela, trois solutions s'offrent à elle : d'abord, le rattrapage d'un

[440] *Ibid*., p. 144. Traduction : « -Cet homme est un démon. Il ne t'apportera que des malheurs […] ».
[441] *Idem*. Traduction : « -Les malheurs ont commencé ».
[442] *Idem*. Traduction : « Il est parti il y a six semaines en Californie et mes règles ne sont pas revenues. Mama Fresia s'assit à même le sol, les jambes croisées, comme elle le faisait quand les douleurs envahissaient son corps, et elle commença à se balancer d'avant en arrière tout en gémissant doucement ».
[443] *Idem*.. Traduction : « -Tais-toi, *Mamita*, Miss Rose peut nous entendre, supplia Eliza ».
[444] *Ibid*., p. 130. Traduction : « les Sommers étaient drogués dans leur sommeil ».

enseignement bâclé sur la sexualité, ensuite, l'avortement et enfin le rétablissement de la virginité grâce à ses potions.

Bien qu'atterrée par la mauvaise nouvelle, Mama Fresia explique à Eliza l'importance pour une fille d'être vierge au moment de se marier.

Selon l'Indienne, la virginité est ce qu'une femme a de plus cher à offrir à son époux. D'après la coutume, un homme ne saurait épouser une femme qui a perdu sa virginité. Car dans une société telle que la société chilienne où la religion protestante, celle de sa mère adoptive Rose Sommers, associe le sexe hors mariage au péché, la virginité symbolise la pureté. La virginité jusqu'au mariage est considérée comme un honneur aussi bien pour les époux que pour les familles engagées dans cette union. Une fille qui la perd avant d'épouser un homme, déshonore toute la famille. C'est la raison des cris de désespoir de l'Indienne, Mama Fresia : « -¡Un hijo de la alcantarilla ! ¡Un huacho ! ¿Qué vamos a hacer, mi niña ? ¿Qué vamos a hacer ? –Siguió lamentándose la mujer »[445], lorsqu'elle apprend le retard d'Eliza Sommers.

Avant de continuer, on peut faire deux rapprochements dont le premier se rapporte au théâtre et le second à la sociologie.

La première chose que nous pouvons constater est qu'au XVIIème siècle, lorsque l'honneur d'une famille était souillé, par exemple lorsqu'une fille offrait sa virginité à un homme avant son mariage ou bien lorsqu'une personne était injuriée en public, le plus souvent, la famille ou la personne abusée n'obtenait la réparation des outrages subis que par la mise à mort du coupable. L'exemple le plus connu est la mort du père de Chimène par son gendre don Rodrigue dans la tragi-comédie de Pierre de Corneille, *Le Cid*. En effet, pour avoir giflé don Diègue, son père, don Rodrigue tue son beau-père pour retrouver l'honneur familial perdu.

Bien que *Hija de la fortuna* ne soit pas la pièce théâtrale de Pierre de Corneille, toutefois, l'effondrement de Mama Fresia laisse penser que la situation est critique. On peut supposer par ailleurs que lorsque les Sommers et l'entourage vont apprendre cette nouvelle, les choses vont se compliquer davantage.

[445] *Ibid.*, p. 144. Traduction : « -Un enfant du ruisseau ! Un *huacho* ! Qu'est-ce que nous allons faire, ma petite ? Qu'est-ce que nous allons faire ? continua à se lamenter la femme ».

L'autre élément qui attire notre attention est une pratique inconnue dans *Hija de la fortuna* mais qu'on observerait dans certaines cultures africaines et gabonaises en particulier. Il semblerait que chez certains peuples du Gabon, les sécrétions vaginales pendant la défloraison d'une jeune mariée sont exhibées en public après la nuit de noces. Le drap maculé de sang est la preuve irréfutable que la femme est arrivée vierge au mariage et que l'époux est viril.[446] Dans *Ekomo* cette pratique est inconnue aussi des Fang.

Pour revenir au texte de la Chilienne, Eliza Sommers affirme qu'en dépit de l'interdiction de s'approcher des hommes, elle rencontre Joaquín Andieta. Selon elle-même, ce dernier n'a guère eu le choix, il a subi ses avances, tout comme il a dû s'incliner devant son insatiable appétit sexuel :

> […] hacía el amor apurado y famélico, sin saborearlo, como quien sucumbe ante un vicio, atormentado por la culpa. No se daba tiempo de conocer el cuerpo de ella ni de revelar el propio ; lo vencía la urgencia del deseo y del secreto. Le parecía que nunca les alcanzaba el tiempo, a pesar de que Eliza lo tranquilizaba explicándole que nadie iba a ese cuarto de noche, que los Sommers dormían drogados, Mama Fresia lo hacía en su casucha al fondo del patio y las habitaciones del resto de la servidumbre estaban en el ático. El instinto atizaba la audacia de la muchacha incitándola a descubrir las múltiples posibilidades del placer, pero pronto aprendió a reprimirse. Sus iniciativas en el juego amoroso ponían a Joaquín Andieta a la defensiva ; se sentía criticado, herido o amenazado en su virilidad. Las peores sospechas lo atormentaban, pues no podía imaginar tanta sensualidad natural en una niña de dieciséis años cuyo único horizonte eran las paredes de su casa. […] Se daba cuenta de la frustración de Eliza, pero no sabía cómo consolarla y en vez de intentarlo, se refugiaba de inmediato en su papel de mentor intelectual, donde se sentía seguro. Mientras ella ansiaba ser acariciada o al menos descansar en el hombro de su amante, él se separaba, se vestía de prisa y gastaba el tiempo precioso que aún les quedaba en barajar nuevos argumentos para las mismas ideas políticas cien veces repetidas.[447]

[446] Pour plus amples informations sur la question voir : André RAPONDA-WALKER et Roger SILLANS. *Rites et croyances des peuples du Gabon. Essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*. Préface de Théodore Monod, Avant propos de Hubert Deschamps. Paris : Présence africaine, 1962, 380 p.

[447] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit*., pp. 130-131. Traduction : « […] il faisait l'amour de façon pressée et famélique, sans le savourer, comme qui succombe à un vice, tourmenté par la faute. Il ne se donnait pas le temps de connaître son corps à elle, ni de révéler le sien propre ; il était emporté par l'urgence du désir et du secret. Il lui semblait que le temps était toujours trop court, même si Eliza le tranquillisait en lui expliquant que personne n'entrait dans cette pièce la nuit, les Sommers étaient drogués dans leur sommeil, Mama Fresia dormait dans sa cabane au fond de la cour et les chambres des domestiques se trouvaient sous les toits. L'instinct attisait l'audace de la jeune fille en l'incitant à découvrir les multiples possibilités du plaisir, mais elle apprit très vite à se réprimer. Ses initiatives dans les jeux de l'amour mettaient Joaquín sur la défensive ; il se sentait critiqué, blessé ou menacé dans sa virilité. Il était tourmenté par les pires soupçons, car il ne pouvait pas imaginer tant de sensualité naturelle chez une fille de seize ans dont l'unique horizon était les murs de sa maison. […] Il était conscient de la frustration d'Eliza, mais il ne savait pas comment la consoler et, au lieu d'essayer, il se réfugiait immanquablement dans son rôle de mentor intellectuel, où il se sentait en sécurité. Alors qu'elle aurait aimé être caressée ou, pour le moins, pouvoir se reposer sur l'épaule de son amant, il se levait, s'habillait rapidement et passait le reste du temps précieux qu'il leur restait à brasser de nouveaux arguments pour les mêmes idées politiques cent fois répétées ».

Pour finir, ajoutons qu'Eliza a confié également à sa « mamita » que si elle n'avait aucune connaissance des méthodes contraceptives, en revanche, Joaquín Andieta en avait juste entendu parler. Mais, en dépit de sa science légère, il n'a pas pu éviter cette grossesse : « El temor de una preñez empeoraba la situación, porque ninguno de los dos sabía cómo evitarla. Joaquín Andieta entendía vagamente la mecánica de la fecundación y suponía que si se retiraba a tiempo estaban a salvo, pero no siempre lo lograba ».[448]

Une conclusion possible de l'échec de la méthode de Joaquín Andieta semble résider dans l'insatiable appétit sexuel de sa partenaire.

Évoquons la deuxième solution de Mama Fresia pour remédier à la perte de la virginité d'Eliza.

Après avoir reconnu sa part de responsabilité en tant qu'éducatrice de la jeune fille, Mama Fresia préconise de restituer la virginité d'Eliza grâce à ses puissantes potions médicamenteuses : « Yo te haré remedio y en pocos días vas a estar como nueva ».[449] Mais d'abord, l'Indienne doit se débarrasser du fœtus de six semaines d'Eliza et de Joaquín Andieta. À entendre parler la bonne, l'opération paraît simple. Mais nous allons voir qu'elle n'est pas aussi simple qu'elle en a l'air.

Selon les prévisions de l'Indienne, quelques jours d'ingestion de sa potion magique à base de bourrache et d'excréments de poule suffiraient largement à faire avorter Eliza. Mais au bout d'une semaine, il ne se passe rien. En dépit du fait qu'elle ajoute les bains de soufre au traitement de base pour décupler les effets de la potion dans l'organisme, le résultat est négatif :

> La mujer preparó una infusión a base de *borraja* y una pócima de excremento de gallina en cerveza negra, que dio a beber a Eliza tres veces al día ; además la hizo tomar baños de asiento con azufre y le puso compresas de mostaza en el vientre. El resultado fue que se puso amarilla y andaba empapada en una transpiración pegajosa que olía a gardenias podridas, pero a la semana aún no se producía ningún síntoma de aborto.[450]

[448] *Ibid*., p. 130. Traduction : « La crainte d'une grossesse aggravait la situation car aucun des deux ne savait comment l'éviter. Joaquín comprenait vaguement le mécanisme de la fécondation et supposait qu'en se retirant à temps, ils étaient à l'abri, mais il n'y parvenait pas toujours ».

[449] *Ibid*., p. 145. Traduction : « Je vais te préparer un remède et en quelques jours tu seras comme neuve ».

[450] *Idem*. Traduction : « La femme prépara une infusion à base de bourrache et une potion d'excréments de poule dans de la bière noire, qu'elle administra à Eliza trois fois par jour. De plus, elle lui fit prendre des bains de soufre, et lui posa des compresses de moutarde sur le ventre. Le résultat, c'est qu'elle devint jaune et se retrouva baignée d'une transpiration poisseuse qui sentait le gardénia pourri ; une semaine plus tard, il n'y avait toujours aucun signe d'avortement ».

Après l'assurance, le doute s'empare d'Eliza. Car, c'est la toute première fois que les potions médicamenteuses de l'Indienne, Mama Fresia, sont mises en échec. Et Eliza ne se trompe pas puisqu'à la fin de cette semaine cauchemardesque, Mama Fresia renonce à son traitement. Désormais, seule *la machi* aveugle qui l'a instruite à la médecine traditionnelle peut résoudre ce problème :

> Mama Fresia determinó que la criatura era macho y estaba sin duda maldita, por eso se aferraba de tal manera a las tripas de su madre. Este descalabro la superaba, era asunto del Diablo y sólo su maestra, *la machi*, podría vencer tan poderoso infortunio.[451]

Mais cette solution de Mama Fresia est difficilement applicable. D'abord, parce que, comme on le sait, Eliza Sommers vit cloîtrée dans la maison de ses parents adoptifs. Ensuite, parce que du fait de son âge très avancé d'une part, et de ses soucis de santé d'autre part, la *machi* ne peut se rendre au domicile des Sommers et de surcroît, à leur insu.

Mama Fresia se rend donc seule chez la guérisseuse d'où elle espère ramener le remède miracle :

> Esa misma tarde pidió permiso a sus patrones para salir y una vez más hizo a pie el penoso camino hasta la quebrada para presentarse cabizbaja ante la anciana hechicera ciega. […] Mama Fresia comprendió que sería imposible sacar a Eliza para llevarla a la quebrada de la machi, hacerle un aborto y regresar con ella a la casa, sin que Miss Rose se enterara. La hechicera tenía cien años y no había salido de su mísera vivienda en cincuenta, de modo que tampoco podría acudir al domicilio de los Sommers a tratar a la joven. No quedaba otra solución que hacerlo ella misma.[452]

Lorsque la vieille femme avoue à son tour son impuissance face à ce problème, Mama Fresia est ébranlée. Les espoirs de l'Indienne s'envolent. Toutefois, sous les hurlements et les

[451] *Idem*. Traduction : « Mama Fresia en conclut que l'enfant était un mâle et qu'il était sans doute maudit, raison pour laquelle il s'accrochait de la sorte au ventre de sa mère. Cette tragédie dépassait ses compétences, c'était l'affaire du Diable, et seul son maître, la *machi*, pourrait venir à bout d'un si grand malheur ».

[452] *Ibid.*, pp. 145-146. Traduction : « Ce même après-midi, elle demanda la permission à ses patrons de sortir, et elle refit à pied le pénible chemin jusqu'au ravin pour se présenter, tête basse, devant la vieille magicienne aveugle. […] Mama Fresia comprit qu'il serait impossible de faire sortir Eliza pour l'emmener jusqu'au ravin de la *machi*, pratiquer un avortement et retourner à la maison sans que Miss Rose s'en rende compte. La magicienne avait cent ans et elle n'avait pas quitté sa misérable maison depuis une demi-siècle, de sorte qu'elle ne pouvait pas davantage venir jusqu'au domicile des Sommers pour traiter la jeune fille. Il restait la solution de s'en occuper elle-même ».

cris de détresse de la bonne, la *machi* compatit à son malheur. Elle prépare une crème fétide qu'elle lui remet et lui enseigne quelques paroles incantatoires pour la circonstance :

> La *machi* le entregó un palo fino de colihue y una pomada oscura y fétida, luego le explicó en detalle cómo untar la caña en esa pócima e insertarla en Eliza. Enseguida le enseñó las palabras del encantamiento que habrían de eliminar al niño del Diablo y al mismo tiempo proteger la vida de la madre. Se debía realizar esta operación la noche del viernes, único día de la semana autorizado para eso, le advirtió.[453]

Même la crème remise par la vieille femme n'a pas d'effet sur Eliza Sommers. Ce nouvel échec ébranle Mama Fresia au point qu'elle n'a plus rien à ajouter lorsqu'Eliza lui propose à son tour son idée : « -Voy a casarme con él [Joaquín Andieta] ».[454]

Bien que cette solution paraisse épargner la famille de la honte et du déshonneur puisqu'elle valorise l'amour comme Eliza elle-même l'indique, Mama Fresia est dubitative : « -¿Y cómo, si el hombre se fue ? ».[455] Mais Eliza affirme qu'elle irait le retrouver : « -Tendré que ir a buscarlo ».[456] L'Indienne soutient que sa ''fille'' est devenue folle : « -¡Ay, Niño Dios bendito ! ¿Te has vuelto loca ? ».[457]

Ferme et déterminée, Eliza ne revient pas sur sa décision en dépit des avis défavorables de la bonne. Au lieu de continuer de combattre l'idée de la jeune fille, l'Indienne œuvre dorénavant à l'accomplissement de son projet. C'est ainsi qu'en 1849, Eliza s'embarque pour la Californie (États-Unis), pour rejoindre Joaquín Andieta.

Après qu'elle soit partie du domicile familial, Mama Fresia disparaît aussitôt. Malgré les relations dont disposent les Sommers, ils ne la retrouvent pas. Les tentatives de Jeremy Sommers de retrouver l'Indienne fugitive sont freinées par le fait que le Britannique ne connaît aucun des noms de ses employés, anciens et nouveaux :

---

[453] *Ibid*., p. 146. Traduction : « La *machi* lui tendit une fine branche de *colihue* et une pommade sombre à l'odeur fétide, puis elle lui expliqua en détail comment enduire le morceau de bois avec cette potion avant de l'introduire dans Eliza. Puis elle lui apprit les paroles incantatoires pour éliminer l'enfant du Diable et en même temps protéger la vie de la mère. Il fallait réaliser cette opération une nuit de vendredi, seul jour de la semaine autorisé pour cela, l'avertit-elle ».

[454] *Ibid*., p. 144. Traduction : « -Je vais me marier avec lui ».

[455] *Ibid*., p. 145. Traduction : « -Et comment s'il est parti ? ».

[456] *Idem*. Traduction : « -Il faudra que j'aille le chercher ».

[457] *Idem*. Traduction : « -Ah, doux Enfant Jésus ! Tu es devenue folle ? ».

> Mediante discretas indagaciones, Jacob Todd descubrió que su amigo [Joaquín Andieta] estaba empleado en la *Compañía Británica de Importación y Exportación*. […] Todd preguntó por él a Jeremy Sommers, pero éste no lo ubicaba ; seguramente lo veía a diario, dijo, pero no tenía relación personal con sus subordinados y escasamente podía identificarlos por sus nombres.[458]

Plus tard, lorsqu'en 1853 Eliza écrit à Rose Sommers pour expliquer les raisons de sa fugue de la maison parentale, d'abord elle se réjouit de la savoir en vie, ensuite elle culpabilise. Comme Mama Fresia, Rose regrette d'avoir éduquée Eliza dans le mensonge :

> Eso lo sentía como una espina bajo la uña, un constante dolor en sordina. Se arrepentía de haberla criado en la mentira ; no podía entender por qué inventó la historia de la cesta con las sábanas de batista, la improbable mantita de visón y las monedas de oro, cuando la verdad habría sido mucho más reconfortante. Eliza tenía derecho a saber que el adorado tío John era en realidad su padre, que ella y Jeremy eran sus tíos, que pertenecía a la familia Sommers y no era una huérfana recogida por caridad. […] Si pudiera empezar de nuevo sería una madre muy diferente….[459]

Mais ce que Rose Sommers déplore surtout c'est le fait de n'avoir pas su mettre à profit son expérience amoureuse pour l'éducation de sa fille :

> De partida, la habría apoyado cuando se enamoró, en vez de declararle la guerra ; si lo hubiera hecho, Eliza estaría viva, suspiraba, era culpa suya que al huir encontrara la muerte. Debió acordarse de su propio caso y entender que a las mujeres de su familia el primer amor las trastornaba.[460]

Plus loin, nous évoquerons le témoignage d'Eliza elle-même au sujet de son éducation après sa fugue du domicile parental. Pour le moment, résumons en quelques mots en quoi consiste l'expérience personnelle de Rose Sommers.

---

[458] *Ibid*., p. 71. Traduction : « Grâce à des recherches discrètes, Jacob Todd découvrit que son ami était employé par la *Compagnie Britannique d'Import-Export*. […] Todd se renseigna auprès de Jeremy Sommers, mais ce dernier ne put l'éclairer. Il le voyait sans doute tous les jours, dit-il, mais il n'avait pas de rapports personnels avec ses subordonnés, et il était rare qu'il pût les identifier par leur nom ».

[459] *Ibid*., pp. 418-419. Traduction : « Elle ressentait cela comme une épine sous l'ongle, une douleur constante et sourde. Elle se repentait de l'avoir élevée dans le mensonge, ne pouvant comprendre pourquoi elle avait inventé cette histoire du panier aux draps de batiste, l'improbable histoire du vison et des pièces en or, alors que la vérité aurait été beaucoup plus réconfortante. Eliza avait le droit de savoir que son oncle John adoré était en réalité son père, que Jeremy était son oncle et elle sa tante, qu'elle appartenait à la famille Sommers et n'était pas une orpheline recueillie par charité. […] Si elle pouvait tout recommencer, elle serait une mère très différente… ».

[460] *Ibid*., p. 419. Traduction : « Tout d'abord , la sachant amoureuse, elle l'aurait soutenue, au lieu de lui déclarer la guerre ; maintenant, Eliza serait vivante, soupirait-elle, c'était sa faute si elle avait trouvé la mort en prenant la fuite. Elle aurait dû se souvenir de sa propre expérience et comprendre que, dans sa famille, les femmes étaient la proie de leur premier amour ».

Depuis l'arrivée de la famille à Valparaíso vers 1830, la rumeur court que Rose Sommers a perdu honteusement sa virginité à Londres lorsqu'elle avait dix-sept ans. C'était à une triste époque. Leur père venait de les quitter, leur mère souffrait d'une maladie grave d'origine inconnue et, Jeremy et John, étaient au chômage et à court d'argent. Rose à cette période caressait le rêve de devenir chanteuse.

Un soir, alors qu'elle sortait d'un concert, elle rencontra l'illustre chanteur d'opéra de Vienne, Karl Bretzner venu expressément à Londres pour jouer des pièces de Mozart en présence de la famille royale. Après qu'il l'ait raccompagnée, il lui promit de l'aider à devenir artiste comme lui. Rose Sommers est émerveillée d'autant plus que Karl Bretzner est son artiste préféré.

Dès la rencontre suivante, le chanteur tente de séduire outrageusement son admiratrice. Face aux assauts répétés de l'artiste, la jeune fille cède à son charme. Elle entretient ses premiers rapports sexuels avec le chanteur dans la salle de spectacle même où il doit se produire le lendemain : « Sobre el mismo sillón donde cayó la peluca, le ofrecería Rose su virginidad un par de días después, exactamente a las tres y cuarto de la tarde. El tenor vienés la citó con el pretexto de mostrarle el teatro ese martes, que no habría espectáculo ».[461]

L'initiation à la sexualité ainsi qu'aux secrets de l'amour durent le temps de la défloraison et de la copulation avant que Rose Sommers ne dépasse définitivement à l'avenir le maître, Karl Bretzner :

> El tenor vienés condujo a Rose a alturas épicas y ella, alumna aplicada, lo siguió sin vacilar y una vez en la cima echó a volar sola con un sorprendente talento natural, guiándose por indicios y preguntando lo que no lograba adivinar, deslumbrando al maestro y por último venciéndolo con su destreza improvisada y el regalo apabullando de su amor.[462]

[461] *Ibid*., p. 102. Traduction : « Sur le même divan où était tombée la perruque, Rose lui offrirait sa virginité deux jours plus tard, précisément à trois heures et quart de l'après-midi. Le ténor viennois lui avait donné rendez-vous, sous prétexte de lui montrer le théâtre ce mardi où il n'y avait pas de représentation ».

[462] *Ibid*., p. 108. Traduction : « Le ténor viennois conduisit Rose vers des sommets épiques et elle, élève appliquée, le suivit sans hésiter ; une fois sur la cime, elle vola de ses propres ailes avec un talent naturel surprenant, se laissant guider par des indices et s'informant sur ce qu'elle ne pouvait deviner, fascinant le maître et, pour finir, le dépassant par son adresse improvisée et par le don écrasant de son amour ».

Pourtant redoutable dans ce domaine[463], Karl Bretzner a du mal à suivre la cadence imprimée par Rose Sommers :

> Se encontraban donde podían, la pasión los hizo perder de vista toda prudencia. Para ganar tiempo buscaban piezas de hotel cerca del teatro, sin importarles la posibilidad de ser reconocidos. Rose escapaba de la casa con excusas ridículas y su madre, aterrada, nada decía a Jeremy de sus sospechas, rezando para que el desenfreno de su hija fuera pasajero y desapareciera sin dejar rastro. Karl Bretzner llegaba tarde a los ensayos y de tanto desnudarse a cualquier hora cogió un resfrío y no pudo cantar en dos funciones[464]

Pour décrire le rapport de domination dans la relation sexuelle de Rose Sommers et de Karl Bretzner, le narrateur du texte emploie l'image symbolique de la fleur qui dévore l'insecte :

> La joven sintió que se abría como una flor carnívora, emanaba perfumes de perdición para atraer al hombre como a un insecto, triturarlo, tragárselo, digerirlo y finalmente escupir sus huesitos convertidos en astillas. […] Entretanto Karl Bretzner chapoteaba en la confusión, a ratos exaltado hasta el delirio y otros exangüe, tratando de cumplir con sus obligaciones musicales, pero estaba deteriorándose a ojos vistas y los críticos, implacables, dijeron que seguro Mozart se revolcaba en el sepulcro al oír al tenor vienés ejecutar –literalmente- sus composiciones.[465]

Dans son livre déjà cité, Marcelo Coddou soutient que dans le roman hispano-américain du XXe siècle la sensualité féminine était proscrite. Tout comme le fait qu'une femme surpasse un homme dans le rapport sexuel :

[463] Karl Bretzner est initié très jeune à l'âge de dix ans par une femme de trente quatre ans, épouse du marquis de Sade. Devenu célèbre à treize ans à cause de sa voix splendide, le jeune artiste enchaîne les aventures amoureuses aussi bien avec ses fans qu'avec d'autres femmes beaucoup plus âgées que lui. *Ibid*., pp. 102-106.

[464] *Ibid*., p. 109. Traduction : « Ils se retrouvaient où ils pouvaient, la passion leur fit perdre toute prudence. Pour gagner du temps, ils cherchaient des chambres d'hôtel proches du théâtre, au risque d'être reconnus. Rose s'échappait de la maison avec des excuses ridicules, et sa mère, atterrée, ne disait rien de ses soupçons à Jeremy, priant pour que le dévergondage de sa fille fût passager et disparût sans laisser de traces. Karl Bretzner arrivait en retard aux répétitions et à force de se dévêtir à n'importe quelle heure, il prit froid et ne put chanter deux soirées de suite ».

[465] *Idem*. Traduction : « La jeune fille sentit qu'elle s'ouvrait comme une fleur carnivore, exhalant des parfums de perdition afin d'attirer l'homme comme un insecte, le triturer, l'avaler, le digérer et finalement recracher ses os réduits en esquilles. Dominée par une énergie insupportable, elle étouffait, ne pouvait rester tranquille un instant, dévorée d'impatience. Entre-temps, Karl Bretzner pataugeait dans la confusion, parfois exalté jusqu'au délire et parfois exsangue, s'efforçant d'honorer ses obligations musicales, mais il se détériorait à vue d'œil et les critiques, implacables, dirent que Mozart devait se retourner dans sa tombe en entendant le ténor viennois exécuter, littéralement, ses œuvres ».

> En la narrativa hispanoamericana hasta hace relativamente muy poco, no era posible encontrar personajes femeninos a los que les estuviera permitido doblegar al varón en las lides amorosas. La sensualidad era fantasiosa, como en las novelas de María Luisa Bombal o fuertemente inhibida o castigada como en la narrativa de Sábato.[466]

Lorsque Jeremy découvre la liaison de sa sœur, il la renvoie chez une tante en Écosse. Cependant, la rumeur de la perte de la virginité de Rose ne s'éteint pas. Au moment où l'opinion publique se montre de plus en plus critique à l'égard des Sommers, Jeremy reçoit une offre d'emploi à Valparaíso, au Chili. Il l'accepte sans hésiter.

En somme, c'est de cette expérience personnelle que Rose n'a pas su tirer profit au moment d'éduquer Eliza.

En définitive, en dépit de l'humiliation qu'elle a subie par sa faute, la famille Sommers est tolérante avec Rose. Tel n'est pas le cas, en revanche, de Paulina del Valle, l'aînée d'Agustín del Valle et d'Emilia, ni de la mère de Joaquín Andieta lorsqu'elles perdent leur virginité. En effet, Paulina del Valle est confinée au couvent par sa famille tandis que la mère de Joaquín Andieta y est recueillie comme une défavorisée. Agustín del Valle envoie sa fille Paulina au Sud dans un couvent pour l'éloigner de Feliciano Rodríguez, mal aimé à cause de ses origines juives :

> Uno de esos ricachos se enamoró de Paulina, la hija mayor de Agustín del Valle. Se trataba de Feliciano Rodríguez de Santa Cruz, próspero en pocos años gracias a una mina de oro explotada a medias con su hermano. De sus orígenes poco se conocía, salvo la sospecha de que sus antepasados eran judíos conversos y su sonoro apellido cristiano había sido adoptado para quitarle el cuerpo a la Inquisición, razón de sobra para ser rechazado de plano por los soberbios Del Valle.[467]

La mère de Joaquín Andieta de son côté, est abandonnée par les siens. Elle vit misérablement dans un petit couvent depuis son aventure avec ce marin andalou de passage à Valparaíso :

[466] Marcelo, CODDOU. *Op. cit.*, p. 52. Traduction personnelle : « Dans le roman hispano-américain jusqu'à il y a relativement très peu, il n'était pas possible de rencontrer des personnages féminins qui soient permis de dépasser l'homme dans leurs ébats amoureux. La sensualité était une illusion comme dans les romans de María Luisa Bombal ou formellement interdite ou punie comme dans les romans de Sábato ».

[467] Isabel, ALLENDE. *Hija...*, *Op. cit.*, pp. 63-64. Traduction : « L'un de ces nouveaux riches tomba amoureux de Paulina, la fille aînée d'Agustín del Valle. Il s'agissait de Feliciano Rodríguez de Santa Cruz, qui s'était enrichi en quelques années grâce à une mine d'or exploitée en commun avec son frère. On ne connaissait pas grand-chose de ses origines, on le soupçonnait quand même d'avoir des ancêtres juifs convertis et d'avoir adopté ce nom chrétien si ronflant pour échapper à l'Inquisition, raison amplement suffisante pour se voir rejeté par les orgueilleux del Valle ».

> Por otros conductos supo que Andieta vivía con su madre, pero del padre nada pudo averiguar ; supuso que sería un marinero de paso y la madre una de aquellas mujeres desafortunadas que no calzaban en ninguna categoría social, tal vez bastarda o repudiada por su familia. Joaquín Andieta tenía facciones andaluzas y la gracia viril de un joven torero.[468]

On constate donc une forme de réclusion dans le texte qui est illustrée dans ce passage : « -Si me porto mal me mandan donde las monjas papistas ».[469] Elle fait allusion à la sanction. Elle est différente de l'abandon définitif.

Le confinement de Paulina del Valle au couvent ressemble à une sanction dans la mesure où sa famille ne renonce pas à elle. Si son père, Agustín del Valle l'a séquestrée puis renvoyée au couvent, à Concepción, au Sud du pays, c'est aussi bien pour empêcher sa relation avec Feliciano Rodríguez, le gendre dont il ne veut pas que pour la soigner. En effet, selon lui, Paulina est malade. Elle est possédée par les mauvais esprits. Agustín del Valle espère que cette congrégation religieuse habilitée à gérer ce genre de situation pourrait ramener Paulina à la raison :

> Al día siguiente la joven partió, secuestrada por su padre, en un viaje de varios días por caminos imposibles hacia Concepción, una ciudad del sur cerca de las reservas indígenas, donde las monjas cumplirían con el deber de devolverle el juicio a punta de rezos y ayunos. Para evitar que tuviera la peregrina idea de rebelarse o escapar, el padre ordenó que le afeitaran la cabeza.[470]

En ce qui concerne la mère de Joaquín Andieta, sa famille l'a abandonnée complètement. Elle est démunie et affaiblie par une grave maladie des poumons d'origine inconnue. Elle est recueillie à titre d'indigent dans un couvent insalubre.

Ainsi, on perçoit donc une double image de la religion ainsi que du couvent. D'un côté, nous avons une religion qui juge et punit, c'est le cas du couvent qui reçoit Paulina del

[468] *Ibid*., p. 71. Traduction : « Par d'autres sources, il apprit qu'Andieta vivait avec sa mère ; sur le père il n'eut aucun renseignement. Ce devait être un marin de passage, se dit-il, et la mère une de ces pauvres femmes qui n'appartiennent à aucune catégorie sociale, bâtarde peut-être ou répudiée par sa famille. Joaquín Andieta avait les traits d'un Andalou et la grâce virile d'un jeune torero ».
[469] *Ibid*., p. 33. Traduction : « -Si je me tiens mal, on m'enverra chez les sœurs papiste ».
[470] *Ibid*., p. 64. Traduction : « Le lendemain, a jeune fille s'en fut, séquestrée par son père, pour un voyage de plusieurs jours par des chemins impossibles vers Concepcíon, une ville du Sud proche des réserves d'Indiens, où les religieuses auraient la tâche de lui remettre les idées en place à travers prières et jeûne. Pour éviter qu'elle ait l'idée saugrenue de se rebeller ou de s'échapper, le père donna l'ordre de lui raser la tête ».

Valle et de l'autre, une religion miséricordieuse et compatissante. C'est le cas du couvent qui accueille la mère de Joaquín Andieta. Autrement dit, dans la situation de Paulina del Valle, le couvent est une prison tandis que dans celle de la mère de Joaquín Andieta, elle donne l'image d'un lieu-refuge. Nous retrouvons la même ambivalence de la religion dans *Ekomo*.

En effet, dans le roman de María Nsue Angüe, une partie de l'Église protège les plus forts, certains membres du Conseil des Anciens qu'elle autorise à épouser plusieurs femmes et une autre, conventionnelle qui affirme que le christianisme ne tolère pas la polygamie. Nous y reviendrons plus loin.

En définitive, dès le jeune âge, la femme reçoit une éducation qui la prépare au mariage. Une éducation basée sur trois piliers, le travail domestique et champêtre ; le respect des valeurs morales et la procréation ainsi que la virginité qui lui est incontournable.

Si l'enseignement des deux premiers points semble maîtrisé, on ne peut pas en dire autant de la procréation dans *Hija de la fortuna*. La situation de la mère de Joaquín Andieta, ainsi que celle d'Eliza Sommers permettent de conclure que la procréation n'est sublimée que dans le mariage. Un enfant naturel est maudit. Ainsi, pour éviter ces « enfants de la honte » ou de la « malédiction » comme aime les appeler Mama Fresia, il vaut mieux rester vierge jusqu'au mariage.

Cependant, une fille qui perd sa virginité, ou encore qui tombe enceinte est punie ou bannie. Nous avons vu que Paulina del Valle est punie pour la perte de sa virginité ainsi que pour son obstination à vivre avec Feliciano Rodriguez de Santa Cruz. Elle est enfermée dans un couvent. La mère de Joaquín Andieta, au contraire, est bannie de la famille.

Toutefois, ces rejets des filles par les familles à la perte de leur virginité peuvent, à l'heure actuelle, paraître exagérés dans la mesure où ils ne peuvent pas réparer le préjudice subi. Au lieu du bannissement, certaines familles, par exemple comme Rose Sommers l'avait suggéré en vain lorsque Jeremy l'avait surprise avec son amant dans un motel, doivent exiger de ce dernier qu'il épouse leur fille.

Cette méthode présente un double avantage. D'abord, elle met en avant l'amour et paraît faire de l'humiliation familiale une préoccupation secondaire. Ensuite elle paraît préconiser un meilleur encadrement des jeunes filles et des jeunes hommes dans ce sens qu'elle exige d'eux une attitude responsable face à leur sexualité. Or, on constate que c'est la

jeune fille qui paie seule les conséquences de la perte de la virginité lorsqu'on sait que la relation sexuelle dont il est question dans cette partie implique aussi le partenaire. Elle est rejetée par sa famille et si elle tombe enceinte, elle élève seule l'enfant. La jeune fille serait la seule responsable de la perte de sa virginité ainsi que de la naissance des bâtards, les « enfants de la honte ».

C'est pourquoi, afin d'éviter l'humiliation, la honte et même la mort si l'on en croit le Chinois Tao Chi'en, Eliza Sommers va fuir le domicile parental pour rejoindre son amant lorsqu'elle découvre qu'elle attend un bébé de Joaquín Andieta : « De todos modos ya estás deshonrada. Los ricos no aguantan eso. Tu familia debe estar muy contenta de que hayas desaparecido, así no tendrán que echarte a la calle. -¿Sólo eso ? En China te matarían por lo que has hecho ».[471]

Si dans *Hija de la fortuna* perdre la virginité et pis encore tomber enceinte avant le mariage sont interdits pour la jeune fille sous peine de bannissement familial et social, il n'en est pas de même dans *Ekomo*.

Avant d'évoquer la question de la virginité et de la naissance des enfants avant le mariage chez les Fang d'*Ekomo*, revenons d'abord sur la prégnance du genre dans l'éducation des deux protagonistes dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna*.

Dans son ouvrage, *Trouble dans le genre,* Judith Butler définit le genre comme une activité incessante que le sujet accomplit à son insu.[472] Ce qui veut dire d'une part qu'on ne choisit pas son genre et, d'autre part que ce dernier est imposé. Il prend forme par la répétition des gestes, des habitudes, des comportements, etc.

L'éducation de Nnanga Abaha et d'Eliza Sommers ne déroge pas à cette règle de la performativité du genre.

Comme le rappelle Matilda Wahnström, la ''performativité'' est un concept élaboré par le philosophe anglais, John Langshaw Austin. Elle précise que c'est en étudiant les actes

[471] *Ibid*., p. 246. Traduction : « De toute façon, tu es déjà déshonorée. Les riches ne supportent pas ça. Ta famille doit être bien contente que tu aies disparu, comme ça ils n'auront pas à te jeter à la rue. –C'est tout ? En Chine, on te tuerait pour ce que tu as fait ».

[472] « le genre est bien une sorte de faire, une activité incessante qu'on accomplit en partie à son insu et non de son plein gré, pour autant, cela ne fonctionne pas de manière automatique ou mécanique ». *Undoing Gender*, *op. cit*., p. 1. Cité par Éric Fassin. *Op. cit*., p. 15.

de langage dans son ouvrage *Quand dire, c'est faire* (titre original : *How to do things with words*), publié en 1962 que J. L. Austin explique la performativité d'un énoncé.[473]

Dans *Le pouvoir des mots*, Judith Butler revient sur ce concept. Dans le chapitre « De la vulnérabilité linguistique », elle analyse le discours injurieux dans l'optique de savoir quels mots sont susceptibles de blesser ou d'humilier un individu. Si elle reconnaît que les mots à eux seuls ne suffisent pas à offenser, elle ajoute que la manière de s'adresser à l'autre, l'attitude, etc., sont autant de moyens de le blesser.[474]

Butler affirme, en suivant J. L. Austin, que ce qui fait la force d'une énonciation injurieuse est son caractère performatif.

L'énoncé performatif peut engager deux types d'actes de discours, à savoir : les ‘‘actes de discours illocutoires’’ et les ‘‘actes de discours perlocutoires’’.

« Les actes de discours illocutoires sont ceux qui en disant quelque chose le font, [tandis que] les actes perlocutoires sont des actes qui produisent certains effets [,] un certain effet suit le fait de dire quelque chose. L'acte de discours illocutoire est lui-même la chose qu'il effectue ; l'acte perlocutoire entraîne certains effets qui ne se confondent pas avec l'acte de discours lui-même ».[475]

Un exemple typique d'énonciation performative du genre, cette fois, est la phrase du médecin : « tu es une fille » dont Lucie Tangy analyse la signification dans son étude : « Le sens du consentement dans l'œuvre de Judith Butler ».[476]

Selon elle, la déclaration du médecin à la naissance d'un bébé : « tu es une fille » ne renseigne pas seulement sur le sexe de l'enfant, elle entraîne aussi, immédiatement, une transformation du statut des parents. En effet, la naissance du bébé permet à l'homme et à la femme de devenir respectivement ‘‘père’’ et ‘‘mère’’ de famille.

[473] Matilda, WAHNSTRÖM. « El género disputado : Un estudio de género en la novela de *Hija de la fortuna* », in mémoire Université de Göteborg dirigé par Alejandro Urrutia, Premier semestre 2011. En ligne [Réf. du 30 mars 2012]. Disponible sur : http://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/26152/1/gupea_2077_26152_1.pdf
[474] Judith, BUTLER. *Le pouvoir des mots*…, *Op. cit*., p. 22.
[475] *Ibid*. p. 23.
[476] Lucie, TANGY. « Le sens du consentement dans l'œuvre de Judith Butler », in *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 14 | 2008, mis en ligne le 16 avril 2008, [Réf. du 24 janvier 2012], p. 3. Disponible sur : http://traces.revues.org/398

Hormis la transformation des parents, l'auteure ajoute que dès l'instant où cette phrase est prononcée, une activation des normes qui font que l'enfant sera traité comme une ‘‘fille’’ et plus tard agira comme une ‘‘femme’’, se met en place :

> L'exemple de la déclaration du médecin à la naissance ainsi convoquée : le « tu es une fille », ouvre une longue chaîne d'interpellations et d'injonctions par lesquelles l'individu devient fille, soumet ce dernier à la loi du sexe biologique, d'une part, et initie, d'autre part, un attachement à cet assujettissement, car l'accès du sujet à lui-même se fait dans la nécessité (socialement construite et maintenue) d'avoir à incarner une identité fondée sur le sexe : l'identité de genre.[477]

La famille étant la première structure de socialisation, il n'est donc pas étonnant que les parents exigent de l'enfant qu'il reproduise le genre qui lui correspond, c'est-à-dire qu'il/elle devienne un sujet biologiquement mâle ou femelle.

Ainsi que l'affirme Judith Butler, les sujets se construisent dans une espèce de consentement à des normes extérieures et intérieures qui permettent la reconnaissance :

> Voué à rechercher la reconnaissance de sa propre existence selon des catégories, des termes et des noms qu'il n'a pas lui-même conçus, le sujet cherche le signe de sa propre existence en dehors de lui-même dans un discours qui est à la fois dominant et indifférent. Les catégories sociales signifient tout à la fois existence et subordination […]. L'assujettissement exploite le désir d'existence, dans la mesure où l'existence est toujours conférée depuis un ailleurs ou un autre lieu.[478]

C'est de cette manière que les parents eux-mêmes sont devenus des sujets viables, des hommes et des femmes. Nnanga et Eliza doivent à leur tour devenir des sujets biologiquement femelles afin de consolider ces normes ou l'hétéronormativité. Ayant déjà accompli et continuant de consolider les normes de leur genre, les parents exigent à leur tour que leurs enfants les imitent. La société étant perçue comme une chaîne et les individus les maillons qui la composent, il est « anormal » que les enfants qui représentent l'avenir soient différents. D'où la crainte, la colère et parfois la violence des parents que nous avons décrites plus haut dans l'éducation d'Eliza Sommers et de Nnanga Abaha.

[477] *Ibid.*
[478] Judith, BUTLER. *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*. Traduction de Brice Matthieussent, Préface de Catherine Malabou. Paris : Léo Scheer, 2002, pp. 47-48.

Ainsi, lorsque M. et Mme Abaha s'opposent farouchement au fait que leur fille fasse carrière dans la danse ou quand la narratrice rappelle dans *Hija de la fortuna* cette morale élémentaire mais essentielle à Jacob Todd comme on sait, ils transmettent la pression sociale et exigent de Nnanga et d'Eliza qu'elles jouent le genre, non pas celui qu'elles désirent mais celui attendu par la société. Si Nnanga ne renonce pas à faire carrière dans la danse ; à garder le silence devant les hommes ; à se plier à la volonté de ses parents et plus tard à celle de son époux, etc., elle court à sa perte. Non seulement parce que la danse dans laquelle elle aimerait faire carrière est considérée comme grossière et amorale pour une jeune femme mais aussi parce que la société ne la reconnaîtrait pas.

Même contrainte pour Eliza Sommers. Elle doit être courtoise, respectueuse et obéissante non seulement envers ses propres parents mais aussi à l'égard des étrangers comme son milieu social le recommande.

Comme on peut le constater, ni Nnanga Abaha, ni Eliza Sommers ne choisissent leur identité. Leur désir est étouffé, ignoré. Tout porterait à croire que le sujet n'est pas libre de ses choix et décisions. Il serait un simple jouet de forces sociales.

En somme, si on ne connaît pas les désirs des deux jeunes filles, il est donc difficile voire impossible de savoir si elles sont homosexuelles, bisexuelles ou autres. Ajoutons pour terminer que même si les désirs homosexuel et bisexuel sont censurés sous toutes les formes, les parents des deux jeunes filles ne sont pas rassurés pour autant en ce qui concerne leur identité.

La crainte que Nnanga Abaha et Eliza Sommers ne ressemblent pas aux parents ou qu'elles ne se conforment pas à la norme de leur genre, est grave. On peut l'expliquer par ce que Judith Butler appelle dans *Le pouvoir des mots*, les « Mots contagieux ».[479]

Cette thématique qui est par ailleurs l'un des quatre chapitres du livre de la philosophe, permet de constater que l'avenir de la famille et même de la communauté dépend de la réussite de leur éducation. Une autre analyse de la déclaration de Nnanga Abaha :

> Por aquel entonces, yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos y subía a los árboles, me aprovechaba de mi fama de gran corredora para

[479] Judith, BUTLER. « Mots contagieux. La paranoïa et ''l'homosexualité'' dans l'armée » in *Le pouvoir des mots…, Op. cit*., pp. 167-199.

> hacer rabiar a los chicos, para que tuvieran que perseguirme y ver que yo corría más que ellos.[480]

dont il a déjà été question plus haut, et que les parents, très croyants, ont fermement condamnée comme on sait, peut permettre de faire le lien avec les observations de Judith Butler dans son livre.

Cette déclaration de Nnanga Abaha que l'on peut circonscrire en ces mots : « yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos », peut être comparée au discours : « je suis homosexuel » que Judith Butler analyse dans son livre.

Bien que les deux énoncés émanent des auteurs de statut social différent, une jeune paysanne d'une part, et un militaire qui appartient à l'Armée des États-Unis d'Amérique, d'autre part, on peut observer cependant quelques similitudes essentielles entre les deux discours.

La première est que dans la déclaration de Nnanga Abaha, « yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos », on voit que l'auteure de l'énoncé n'est pas tout à fait une fille. Elle revendique son appartenance du genre masculin à travers certains actes qu'elle accomplit. Elle peut devenir une bisexuelle si les parents et la communauté qui soutiennent pourtant qu'elle est une fille ne sanctionnent pas énergiquement ce comportement.

La seconde est que dans le discours, « je suis homosexuel », le militaire revendique une identité prohibée dans son institution, l'homosexualité. Comme on peut le constater, le militaire est déjà homosexuel. Par conséquent, il souhaite agir selon son désir au sein de l'armée.

En définitive, les deux énoncés sont l'expression du désir des locuteurs. Dans *Ekomo* le désir exprimé par Nnanga Abaha est condamné par la famille et toute la communauté tout comme la déclaration du militaire : « je suis homosexuel »[481] que son institution, l'armée des États-Unis sanctionne.

---

[480] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 73. Traduction : « Et moi, à ce point de vue, je me sentais comme un autre garçon entre mes frères et montais aux arbres, et profitais de ma réputation de rapide coureuse pour faire rager les gosses, pour qu'ils aient à me poursuivre et constater que je courais plus vite qu'eux ».

[481] « L'armée congédiera ceux de ses membres qui se livreront à des conduites homosexuelles, sachant que l'ont entend par ''conduite homosexuelle'' : accomplir un acte homosexuel, déclarer que l'on est homosexuel ou

L'énoncé « je suis homosexuel » que Judith Butler analyse, peut donc nous permettre de comprendre davantage la déclaration de Nnanga Abaha, « yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos ».

En suivant Judith Butler, on peut dire que ces deux énoncés renvoient à des niveaux de compréhension différente.

Selon la philosophe, en affirmant qu'on est homosexuel, on sous-entend d'abord qu'on accomplit l'acte homosexuel : « la déclaration ‘‘je suis homosexuel’’ est considérée comme un acte homosexuel : elle ne signale pas l'accomplissement d'actes, mais elle est l'accomplissement discursif de l'acte lui-même ».[482]

Avant de continuer, précisons que Judith Butler se base sur l'analyse du discours d'Austin qui considère que « toute énonciation est en un certain sens un ‘‘acte’’ ».[483]

La deuxième interprétation que l'on peut faire de cette phrase est différente de la précédente. Selon Judith Butler toujours, lorsqu'on déclare qu'on est homosexuel, on n'accomplit pas nécessairement l'acte, on ne fait que s'en référer :

> on peut dire que lorsque je déclare : ‘‘je suis homosexuel’’, ce que je veux dire, c'est que ‘‘j'accomplis des actes homosexuels’’, pourtant, je ne fais par là que me référer à ces actes ; au sens strict, je ne les accomplis pas et je ne les accomplis certainement pas à travers l'acte de parler.[484]

Comme on peut le constater, Judith Butler inverse Michel Foucault pour qui les actes homosexuels précèdent l'émergence de l'identité de l'homosexualité : « [si] Foucault pensait qu'il y avait d'abord des ‘‘actes’’ homosexuels et qu'ensuite seulement l'homosexualité émergeait comme ‘‘identité’’ ».[485]

Entre ces deux interprétations, l'armée choisit la première. C'est-à-dire que l'acte justifie la conduite.

---

bisexuel, contracter un mariage ou tenter de se marier à quelqu'un du même genre ». Judith, BUTLER. « Mots contagieux… », *Op. cit.*, p. 179.

[482] *Ibid*., p. 180.

[483] *Ibid*., pp. 180-181.

[484] *Ibid*., p. 180.

[485] *Idem*.

Si on fait un rapprochement avec l'énoncé de Nnanga Abaha : « yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos », on remarque d'abord qu'elle n'est pas, à proprement parlé, une fille comme elle-même l'affirme. Elle serait à cheval entre la fille et le garçon, la bisexualité.

L'autre analyse de la déclaration de Nnanga qui se rapproche de celle du militaire que Judith Butler étudie (je suis homosexuel), est que lorsque la narratrice d'*Ekomo* affirme qu'elle se considère plus comme un garçon qu'une fille, ce qui est tabou dans la société fang comme on sait, elle n'accomplit pas d'acte bisexuel voire homosexuel pas plus qu'elle n'énonce directement la bisexualité ou l'homosexualité.

Au-delà du rapprochement entre les énoncés, on s'interroge comment comprendre cette affirmation que Judith Butler emprunte à Austin selon laquelle toute énonciation est dans une certaine mesure un acte ? Cela signifie-t-il que les mots ont toujours une influence déterminante sur le récepteur ?

En effet, en reprenant l'affirmation d'Austin, on peut penser que Judith Butler soutient qu'il suffit au militaire de déclarer : « je suis homosexuel » pour qu'il contamine tout le régiment. La philosophe émet une réserve : « Mais même si toute énonciation peut être interprétée comme un acte, il ne s'ensuit pas que toute énonciation *agit sur* celui qui l'écoute d'une façon déterminée ou mécanique ».[486]

On peut se demander qu'est-ce qui rend le discours du militaire et/ou de Nnanga Abaha particulièrement dangereux ?

Pour évoquer la question de la contagion du désir prohibé qui est à n'en pas douter l'objet de la crainte aussi bien des parents de Nnanga Abaha que de l'armée, Judith Butler fait appel à la psychanalyse et particulièrement à son maître à penser, Freud.

Dans *Totem et tabou*, Freud élabore la métaphore de la contagion du tabou dont la philosophe américaine va se servir pour analyser la déclaration, « je suis homosexuel ». Judith Butler considère comme Freud que la nature insaisissable du désir et sa faculté à se déplacer sans cesse sont les éléments qui instituent le tabou :

[486] *Ibid*., p. 181.

> Le tabou est une prohibition […] imposé du dehors [par une autorité] et dirigée contre les désirs les plus intenses de l'homme. La tendance à la transgresser persiste dans son inconscient ; les hommes qui obéissent au tabou sont ambivalents à l'égard de ce qui est tabou. La force magique, attribuée au tabou, se réduit au pouvoir qu'il possède d'induire l'homme en tentation ; elle se comporte comme une contagion, parce que l'exemple est toujours contagieux et que le désir défendu se déplace dans l'inconscient sur un autre objet. (*Totem et tabou, Op. cit.*, p. 60.) […] Freud dit clairement que le désir prohibé dans l'inconscient se déplace d'une chose à une autre de façon incontrôlée, qu'il est sujet à une logique métonymique qui n'est pas encore contenue par la loi. C'est même cette transférabilité incessante du désir qu'institue le tabou, et c'est elle qui informe la logique de la contagion par laquelle le désir tabou entre dans le discours en tant que nom extrêmement transmissible.[487]

Si nous appliquons ces observations aux deux énoncés que nous analysons, on commence à comprendre pourquoi les parents de Nnanga Abaha d'une part, et l'armée de l'autre, sont inquiets.

En effet, lorsque Nnanga Abaha affirme devant ses parents, ses frères et sœurs ainsi que le public qu'elle se sent plus garçon que fille, elle les implique dans l'interdit (bisexualité/homosexualité) qu'elle n'énonce pas mais qu'elle sous-entend. C'est comme si elle venait à l'énoncer.

Judith Butler qui étudie le discours du militaire écrit que « l'énonciation est supposé établir une relation entre le locuteur et son public, et si le locuteur déclare son homosexualité, alors cette relation discursive se constitue en vertu de cette énonciation, et l'homosexualité elle-même est communiquée au sens transitif ».[488]

Mais hormis l'énonciation qui communique et transfère ce désir homosexuel prohibé au récepteur, l'auteur du discours, Nnanga Abaha ou le militaire devient elle-même/lui-même le véhicule d'un déplacement sur le destinateur. Judith Butler écrit à cet effet ce qui suit :

> L'homme qui a enfreint un tabou devient tabou lui-même, car il possède la faculté dangereuse d'inciter les autres à suivre son exemple. […] Pourquoi ce qui est défendu aux autres lui serait-il permis ? Il est donc réellement *contagieux*, pour autant que son exemple pousse à l'imitation ». (p. 57)[489]

[487] Judith, BUTLER. *Le pouvoir des mots…, Op. cit.*, p. 182-183.
[488] *Ibid.*, p. 183.
[489] *Idem*.

Comme on peut le constater, aussi bien Nnanga Abaha qui affirme « yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos » que le militaire qui déclare qu'il est homosexuel, leur présence dans le groupe inquiète autant que leur discours.

Pour les parents du personnage-narrateur d'*Ekomo*, il faut agir en urgence d'autant plus que comme Judith Butler le souligne, « L'énonciation autodescriptive de l''‘homosexualité'' devient l'acte même de communication dangereuse qui, au sein d'une réévaluation contemporaine de la scène sacrée de l'immaculée conception, infecte celui qui l'écoute par l'oreille ».[490]

En d'autres termes, pour peu qu'on écoute le discours du militaire ou celui de Nnanga Abaha, ou qu'on les voit, on contracte cette ''maladie''.[491] La rapidité avec laquelle cette maladie se transmet du malade (Nnanga Abaha ou le militaire) à une personne bien portante, fait penser à la peste dont Albert Camus a consacré un roman, *La peste*.[492]

En somme, lorsque Nnanga Abaha affirme qu'elle se considère plus garçon que fille, elle ne met pas seulement en péril sa reconnaissance en tant que sujet du discours comme nous l'avons expliqué plus haut, elle menace aussi la stabilité de tout le groupe.

En effet, si Nnanga Abaha et son discours sont extrêmement contagieux, la famille et tout le village doivent craindre comme l'armée qui se méfie de ce militaire homosexuel qu'ils aient des adeptes parmi la jeune génération et qu'ils finissent par contaminer tout le monde.

La solution préconisée par M. et Mme Abaha fut comme on le sait, de censurer immédiatement et fermement ce discours.

Mais est-ce vraiment la meilleure solution ? Si on tient compte des mesures prises par l'armée pour réhabiliter des militaires ayant fait leur ''coming out'', on se rend compte de la différence avec la décision que les parents de Nnanga Abaha ont prise.

En effet, si dans *Ekomo*, les parents de la jeune fille censurent son discours tout en insistant sur le fait qu'elle est une « fille » et de surcroît « une fille de l'Église », l'armée elle invite les militaires homosexuels à expier en public leur écart de conduite : « […] il n'est qu'un seul moyen pour contrer la force et le danger de l'acte par lequel un individu se désigne

[490] *Ibid*., pp. 184-185.
[491] « Le mot –comme le désir- s'attrape exactement de la même façon qu'une maladie ». Ibid., p. 182.
[492] Albert, CAMUS. *La peste*. Paris : Gallimard, 1972, 288 p. « Éd. Folio, n°42 ».

publiquement comme homosexuel, c'est que ce même individu prononce une renonciation public ».[493]

Si on considère les observations de Freud sur la renonciation du désir, on peut émettre quelques doutes sur la capacité de Nnanga Abaha d'une part, et du militaire, d'autre part, à renoncer vraiment à leur désir.[494]

Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud élabore une théorie de la renonciation du désir dont Judith Butler va se servir pour montrer les limites de la décision de l'armée au sujet de la réhabilitation des militaires homosexuels.

Selon les explications de Freud, lorsque le sujet renonce à son désir, il (le sujet) ne le neutralise pas pour autant. D'après lui, le désir naguère manifeste entre dans une nouvelle phase qu'il appelle la ''phase latente''. Ce qui peut paraître paradoxal chez le psychanalyste est que c'est bien la prohibition elle-même qui continue de ''préserver'' le désir dans cet état d'engourdissement : « Chez Freud, la renonciation prend la forme du regret et de l'expiation, mais elle ne prétend pas avoir annihilé le désir ; en fait, on peut dire que, au sein de la renonciation, le désir reste intact, et que, curieusement, la prohibition *préserve* en un sens le désir ».[495]

[493] Judith, BUTLER. *Le pouvoir des mots…, Op. cit.*, p. 185.

[494] Le fait que la narratrice du texte soit évasive en ce qui concerne la sexualité de Nnanga Abaha, laisse à penser qu'elle n'est pas hétérosexuelle. À la différence d'Eliza Sommers dans *Hija de la fortuna* pour qui la question de son identité sexuelle ne souffre d'aucune ambigüité, dans *Ekomo*, la sexualité de Nnanga suscite des interrogations aussi bien dans sa vie de couple que dans sa vie religieuse. Bien que nous allions revenir sur ces thèmes plus loin, on remarque dans la vie de couple de la jeune femme, l'absence flagrante de sexe avec Ekomo, son époux. Pourtant, depuis deux ans qu'elle s'est mariée, son époux n'a cessé de la tromper. Dans le premier chapitre du texte, on apprend même que ce dernier l'a abandonné pendant plusieurs mois pour une autre. Pendant toutes ses périodes d'absence du foyer, Nnanga est restée fidèle à son époux même lorsqu'elle le savait en bonne compagnie avec les prostituées de la ville. L'autre fait qui interpelle dans la sexualité de Nnanga Abaha est comme nous l'avons signalé le manque d'attirance charnelle de son époux envers elle et vis versa. Pourtant, on ne peut pas dire que Nnanga n'en éprouve pas le besoin. Un fait l'illustre parfaitement dans le texte, il s'agit de la danse rituelle nocturne organisée par les anciens pour conjurer le mauvais sort dans le village. Alors que la danse prévoit que pour conjurer le mal, les Anciens doivent avoir des relations sexuelles avec les jeunes femmes tandis que les Anciennes vont devoir s'accoupler avec les jeunes hommes, la narratrice décrit plutôt le rapport sexuel empreint d'érotisme et de passion de Nnanga Abaha avec sa belle-mère, Madre. Si l'absence de relation sexuelle entre Nnanga et son époux peut s'expliquer plus tard par le fait que les mois qui ont précédé la mort d'Ekomo, ont été très éprouvants tant physiquement que psychologiquement pour tous les deux, rien ne le justifie avant la maladie. Nous osons croire que Nnanga est hétérosexuelle car son rapport sexuel avec Madre n'a pas d'importance particulière comme les Anciens du village et organisateurs du rite le martèlent. Tout comme il est inutile de penser que le père et sa fille ou la mère et son fils qui ont fait l'amour cette nuit aient commis l'inceste. Mais la question de l'identité de Nnanga devient problématique, dès lors qu'on se rappelle de son instruction dans la maison de ses parents ainsi que de sa déclaration : « yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos ». Il y a des raisons de penser que Nnanga Abaha n'a pas renoncé à son désir prohibé.

[495] Judith, BUTLER. *Le pouvoir des mots…, Op. cit.*, p. 185.

C'est cette idée que Judith Butler reprend pour montrer que la loi répressive n'est pas extérieure à l'objet qu'elle réprime, le désir. L'un et l'autre sont interdépendants. Suivant Freud, Judith Butler écrit ce qui suit :

> […] si nous suivons et appliquons les impératifs que nous nous imposons à nous-mêmes, suivant le trajet circulaire propre à la conscience, c'est parce qu'ils deviennent le site de la satisfaction qu'ils visent à prohiber. En d'autres termes, la prohibition devient le site déplacé où se joue la satisfaction de la « pulsion » ou du désir prohibé ; elle offre l'occasion de revivre la pulsion au nom de la loi réprobatrice.[496]

On peut dire que la décision de M. et Mme Abaha de censurer le discours (« yo me consideraba más o menos como otro muchacho entre mis hermanos ») et, par conséquent, d'étouffer le désir de Nnanga Abaha, n'est pas appropriée. Puisque comme nous venons de le voir, on ne peut pas renoncer au désir. Car renoncer au désir c'est accepter de souffrir toute sa vie. Ainsi, chaque renoncement du sujet de ce désir va accroître son envie de réalisation. C'est ce que Judith Butler affirme lorsqu'elle écrit que :

> la prohibition ne vise ainsi pas l'anéantissement du désir prohibé ; au contraire, elle s'efforce de le reproduire et s'intensifie elle-même à travers les renonciations qu'elle impose. Le désir prohibé trouve une nouvelle vie à travers la prohibition elle-même, car celle-ci non seulement nourrit le désir qu'elle contraint à la renonciation, mais est *nourrie par* lui.[497]

Ainsi se pose la question de savoir, la meilleure manière d'éduquer est-ce réprimer ?

Étant donné la relation fusionnelle entre la loi réprobatrice et le désir prohibé, ne peut-on pas dire dans le cas précis de l'éducation de Nnanga Abaha que sa renonciation à l'interdit est l'acte par lequel les parents, la communauté, la loi en un mot, dénient et concèdent en même temps ce désir prohibé ?

[496] *Ibid*., p.186.
[497] *Idem*.

Judith Butler écrit sur un ton ironique qu'« On a là bien sûr la source de cette comédie dans laquelle le plus ardent propagateur de la loi morale s'avère être coupable des plus grandes transgressions à son égard ».[498]

En dépit des difficultés énumérées, à la fin de son éducation, Nnanga Abaha est complètement métamorphosée. Elle est docile. On peut dire qu'elle est proche de l'idéal des parents, de la société, de la norme, c'est-à-dire prête à devenir une femme, une épouse attentionnée, une travailleuse, une bonne mère, un objet hétérosexuellement désirable, etc. Ce qui n'est absolument pas le cas d'Eliza Sommers. Elle n'a pas changé. Elle est toujours aussi impulsive, parle sans y être autorisée, n'hésite pas à défier ses parents, etc. En un mot, elle semble s'éloigner du modèle.

On distingue donc deux groupes dans l'ensemble des deux textes, le premier se compose des parents et de Nnanga Abaha. Il milite pour la perpétuation des coutumes, la norme. Ce groupe voue aussi un véritable culte à ce qu'on pourrait appeler : l'« herméneutique du quotidien ».[499] C'est-à-dire : l'importance de l'opinion commune ou le « ¿Qué crees que dirá la gente ? ».[500]

Le second groupe composé d'Eliza Sommers s'oppose au premier. Il cherche à transgresser la norme en dépit de sa prégnance.

2.5. Virginité, généalogies, enfants nés avant le mariage dans Ekomo

Nous divisons ce chapitre en deux sous-parties, la virginité d'une part, et l'importance de l'enseignement des généalogies et la place des enfants nés hors mariage dans *Ekomo*, d'autre part.

2.5.1. La virginité chez les Fang

Chez les Fang, la virginité n'est pas un critère déterminant pour le mariage. La jeune fang peut, si elle le désire, avoir des amants avant le mariage. Dans *Ekomo*, Nnanga Abaha aurait bien pu avoir sa première relation amoureuse avec Ekomo au cours de l'une des

[498] *Idem*.
[499] Terminologie que nous empruntons à Mikhaïl Bakhtine. Mikhaïl, BAKHTINE. *Op. cit.*, p. 158.
[500] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit*., p. 17. Traduction : « Que vont dire les gens ? ».

multiples tournées artistiques qu'elle a réalisées avant que sa famille n'organise son mariage avec Lucas, le fils du catéchiste. On peut donc se demander quelle importance les Fang accordent à une fille qui a perdu sa virginité avant son mariage.

À la différence de ce qui se passe dans plusieurs sociétés, notamment à Valparaíso dans *Hija de la fortuna* où la perte de la virginité condamne le plus souvent la jeune fille au célibat, à une vie misérable, chez les Fang d'*Ekomo*, cette question est inutile.

« Ainsi dans la société fang, le problème de la virginité au moment du mariage ne se pose pas ; il ne lui est accordé aucune importance au moment du mariage ».[501] Cette conclusion de Rose Ntsame Nguéma montre que le texte de fiction et celui historique et sociologique peuvent se compléter.

En définitive, plus haut, nous avons vu que, du fait de l'exogamie, la recherche des alliances chez les Fang en vue du mariage dans la société traditionnelle évite avant tout la parenté avec le clan du père et celui de la mère. Nous venons de dire que la perte de la virginité n'est pas un obstacle au mariage de la jeune fille, cependant il convient de souligner que les Fang accordent une grande importance à l'enseignement de la généalogie.

2.5.2. L'enseignement de la généalogie, les enfants nés avant le mariage chez les Fang

Une parfaite connaissance de la généalogie permet au Fang de prévenir les relations incestueuses tant redoutées comme on sait.

Si d'une part, on considère que Nnanga Abaha ignorait il y a peu les tribus sœurs des ''Esasom'' ou ''Essasom'' dont elle-même est issue, c'est-à-dire ''Ebaha'' et ''Yebemven'' ; qu'elle avait ouïe dire que ces structures claniques avaient chacune une signification symbolique et, ne savait même pas que les ancêtres des Fang étaient venus d'Égypte avant d'essaimer de part et d'autre du fleuve Ntem, d'autre part, on peut supposer que les jeunes filles ne recevaient pas un tel enseignement.

Dans son livre *Le totémisme chez les fân*, R. P. Trilles, l'un des premiers observateurs de la société fang soutient cette thèse à laquelle le texte de fiction fait écho et explique en quoi

[501] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 130.

consiste cet enseignement : « On apprend ‘‘surtout à celui-ci, […] la liste individuelle des ancêtres ; cette dernière concerne uniquement les générations masculines, [car] la femme est ignorée’’ et, par ailleurs, ne reçoit jamais un tel enseignement ».[502]

Selon Pierre Alexandre, l'enseignement de la généalogie ne se limite pas seulement à un apprentissage par cœur des noms des ancêtres puisque les Fang devaient faire également le lien de parenté avec eux ainsi que chanter certains actes de bravoure dont ils avaient fait preuve de leur vivant :

> L'enseignement généalogique ne visait pas seulement à faire apprendre par cœur les noms des ancêtres masculins (et ceux des ancêtres féminins de l'*ayôm*). Dès que cette connaissance était acquise, on y ajoutait celle de leur filiation, de leurs liens de parenté, d'alliance et d'affinité, puis des faits marquants de leur vie. Le rite *melan*, où l'impétrant devait être capable d'identifier, de personnaliser les crânes des ancêtres de son lignage constituait, si l'on peut dire, l'examen final sanctionnant cet enseignement, et tous les hommes, ou à peu près, y étaient initiés.[503]

À la suite de cette réflexion on peut se poser plusieurs questions à savoir : pourquoi est-ce seulement la femme qui est frappée d'exclusion alors que, comme l'homme, elle est tenue au respect des ancêtres et à celui du tabou de l'inceste. Ou bien, la femme étant appelée à quitter sa famille d'origine pour celle de son mari comme nous le verrons plus loin, on peut se demander si ce n'est pas par méfiance que ses proches lui occulte ces informations de peur qu'elle ne les dévoile à sa belle-famille qui peut, en dépit de l'alliance établie par le mariage, être un ennemi.

La réponse à ces interrogations ne se trouve pas dans le texte. Cependant, si on se fie aux affirmations de Rose Ntsame Nguéma qui soutient qu'à l'instar de la généalogie, la devise[504] fait partie de ces informations tenues secrètes dans le clan pour la femme, on peut penser que cette dernière est traitée comme une étrangère par les siens. Dans une société à structure essentiellement lignagère comme celle d'*Ekomo*, un membre qui ignore sa généalogie est un danger public.

---

[502] R. P. Trilles, *Le totémisme chez les fân*, notes des pages 109, 111, 180. Cité par G. BALANDIER. *Op. cit*. p. 102.
[503] Pierre, ALEXANDRE. *Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang*…, *Loc. cit*., pp. 539-540.
[504] « C'est une phrase type connue seulement des membres du clan. Elle permet à un individu de se définir par rapport aux non membres du clan. Elle permet aussi de vérifier l'authenticité d'une appartenance à un clan jugée douteuse. […] cette devise permet également de galvaniser le courage des guerriers lors des combats », Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit.*, p. 48.

D'abord, parce qu'il est limité dans le temps ainsi que dans l'espace. Il ne sait presque rien de son passé, s'accommode mal avec le présent qu'il ne peut comprendre et redoute l'avenir.

Ensuite, il court le risque majeur de commettre l'inceste par ignorance.

Enfin, l'absence d'une généalogie féminine affaiblit considérablement les jeunes femmes dans leur instruction si l'on en croit Luce Irigaray.

Si la récupération de la généalogie est essentielle dans la reconstruction de l'identité féminine, force est de constater que cette opération pose problème. En effet, s'il n'existe qu'un seul sexe, le sexe masculin comme Luce Irigaray l'affirme dans l'un de ses textes les plus connus, « Ce sexe qui n'en est pas un », on peut se demander comment il serait possible de récupérer cette généalogie : « […] la femme n'a pas un sexe. Elle en a au moins deux, mais non identifiables en uns. Elle en a d'ailleurs bien davantage ».[505]

Comment expliquer que la femme dispose des sexes sans avoir de sexe ?

Dans son analyse du texte de Luce Irigaray, Judith Butler donne quelques clés de la pensée de l'auteure dans *Trouble dans le genre*. Selon elle, Luce Irigaray dénoncerait dans son étude l'invisibilité du sexe féminin : « Dans un langage qui repose sur une signification univoque, le sexe féminin constitue ce qu'il est impossible de contenir et de désigner. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que les femmes sont ce sexe qui n'en est pas ‘‘un’’ –non pas un mais multiple ».[506]

C'est semble-t-il dans cette même logique que s'inscrit aussi cette autre affirmation de Luce Irigaray selon laquelle, la femme ne serait pas une personne : « On ne peut, en toute rigueur, la déterminer comme une personne, pas davantage comme deux. Elle résiste à toute définition adéquate. Elle n'a d'ailleurs pas de nom ‘‘propre’’. Et son sexe, qui n'est pas un sexe, est compté comme pas de sexe ».[507]

Selon Judith Butler, le ‘‘sujet féminin’’ de Luce Irigaray est « irreprésentable ».[508]

[505] Luce, IRIGARAY. « Ce sexe qui n'en est pas un ». In: *Les Cahiers du GRIF*, n°. 5, 1974. Les femmes font la fête font la grève, p. 56. [Réf. du 30 mai 2012], Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_07706081_1974_num_5_1_964
[506] Judith, BUTLER. *Trouble…*, *Op. cit.*, p. 73.
[507] Luce, IRIGARAY. *Loc. cit.*, p. 55.
[508] Judith, BUTLER. *Trouble…*, *Op. cit.*, p. 73.

Le sujet ainsi nié, exclu du champ des possibles, une généalogie féminine paraît une chose impossible. Pour Irigaray, cette exclusion de l'imaginaire sexuel féminin a des conséquences inimaginables. D'abord, elle est utile à la formation ou affirmation du masculin :

> Le rejet, l'exclusion, d'un imaginaire féminin met certes la femme en position de ne s'éprouver que fragmentairement, dans les marges peu structurées d'une idéologie dominante. Comme déchets, ou excès, d'un miroir investi par le « sujet » (masculin) pour s'y refléter, s'y redoubler lui-même. Le rôle de la ''féminité'' est d'ailleurs prescrit par cette spécula(risa)tion masculine et ne correspond que bien peu au désir de la femme, qui ne se récupérerait qu'en secret, en cachette, de façon inquiète et coupable.[509]

En effet, si le sexe masculin est en même temps ce qui produit et exclut du fait de sa prégnance et de son autosuffisance, comme Judith Butler le souligne dans ce passage : « il n'y a qu'un seul sexe, le sexe masculin, qui s'élabore lui-même en produisant l''‘Autre'' »[510], en revanche, il est comme Irigaray l'affirme en s'inspirant des positions de Lacan au sujet de la formation psychique du sujet que l'identification tant du petit garçon que de la petite fille se fait par rapport au père. Ce qui veut dire, et c'est l'autre conséquence, que tout au long de la formation, la petite fille n'a pas de modèle féminin :

> Les femmes sont marquées phalliquement par leurs pères, maris, proxénètes. Et cet estampage décide de leur valeur dans le commerce sexuel. La femme ne serait jamais que le lieu d'un échange, plus ou moins rival, entre deux hommes, y compris pour la possession de la terre-mère.[511]

Les analyses de Judith Butler sur l'étude de Luce Irigaray nous emmènent à aborder par ailleurs la question de la différence sexuelle.

Dans *Trouble dans le genre,* Judith Butler explique que le Symbolique entendu comme ''un idéal et un ensemble universel de lois qui gouvernent la parenté et la signification, et d'après le structuralisme psychanalytique, gouvernent la production de la

[509] Luce, IRIGARAY. *Loc. cit.*, p. 57.
[510] Judith, BUTLER. *Trouble…, Op. cit*., p. 86.
[511] Luce, IRIGARAY. *Loc. cit.*, p. 57.

différence sexuelle''[512], est l'élément qui permet de signifier le manque du féminin dont parle Luce Irigaray. Non seulement ce manque qui exclut le féminin permet en échange d'affirmer le masculin, mais il est également au cœur de la construction psychique du sujet. Du fait de cet interdit et du tabou de l'inceste, le garçon ou la fille ne peut accéder à la mère sous peine d'être castré(e) par le père. Selon Judith Butler, c'est la Loi symbolique ou Loi du père :

> La position linguistique masculine passe par une individuation et une hétérosexualisation imposées par les *prohibitions* fondatrices de la Loi symbolique, la Loi du père. Le tabou de l'inceste qui barre l'accès du fils à la mère et établit par là le rapport de parenté entre eux est une loi appliquée « au nom du père ». De la même manière, la loi qui interdit à la fille de désirer tant sa mère que son père exige qu'elle reprenne le flambeau de la maternité et perpétue les règles de la parenté. Les positions masculines et féminines sont donc toutes deux instituées par des lois de prohibition qui produisent des genres culturellement intelligibles, mais seulement en produisant une sexualité inconsciente qui réémerge dans l'imaginaire.[513]

''Reprendre le flambeau de la maternité'', l'un des enjeux de ce complexe d'Œdipe pour la jeune fille, est une contrainte dont Luce Irigaray traite également. Selon elle, si les femmes reprennent le flambeau de la maternité, elles ne tirent pas profit du pouvoir qu'elles ont de donner la vie. Si l'on en croit la psychanalyste, cette difficulté révèlerait même certaines qualités des femmes que beaucoup considèrent comme des faiblesses à savoir, le caractère altruiste et la docilité au lieu de l'individualisme et la domination, valeurs qui sont généralement attribuées aux hommes :

> La femme resterait toujours plusieurs, mais gardée de la dispersion parce que l'autre est déjà en elle et lui est auto-érotiquement familier. Ce qui n'est pas dire qu'elle se l'approprie, qu'elle le réduit en sa propriété. Le propre, la propriété sont, sans doute, assez étrangers au féminin.[514]

Dans son étude, « *Balún-Canán* : una novela de formación de protagonista femenina », María Inés Lagos s'inspire également de Luce Irigaray et de sa théorie de la différence sexuelle lorsqu'elle affirme que :

[512] Judith, BUTLER. *Trouble…, Op. cit*., p. 88.
[513] *Ibid*., p. 101.
[514] Luce, IRIGARAY. *Loc. cit.*, p. 57.

> La niña no ahonda en sus sentimientos con respecto a su madre, y la insistencia en la representación de la madre como una figura dependiente, económica y socialmente, de la figura paterna hacia la que a veces muestra sentimientos antagónicos, no la hacen una imagen atractiva. El sentimiento de ambigüedad frente a la madre y la ausencia de una genealogía femenina digna de imitar son temas que ha explorado Luce Irigaray[515],

Margaret Whitford aboutit à la même conclusion :

> Esta última [Luce Irigaray] propone que ‘‘La madre no puede transmitirle a la hija una imagen culturalmente accesible y respetable’’ que le sirva de modelo puesto que la hija ve a la madre ‘‘ya sea como una madre fálica, una figura omnipotente y aterradora de la cual la hija debe huir para asegurarse autonomía y una identidad propia, o como una madre castrada, con carencias y deficiencias, una madre con la que la hija no quiere identificarse, por lo que en su humillación y odio debe recurrir al padre’’.[516]

En définitive, l’absence d’une généalogie constitue un sérieux handicap pour les femmes. D’abord parce que dans la formation du sujet, la jeune fille n’a pas de modèle ou référent. Ensuite, nous avons vu que l’absence d’une généalogie pouvait expliquer certaines qualités réputées féminines telles que la docilité, l’altruisme, la patience, etc. que certains considèrent comme des défauts.

Poursuivons maintenant l’analyse sur d’autres thématiques qui nous occupent dans cette partie, à savoir, la naissance des enfants avant le mariage chez les Fang.

À la différence des enfants nés hors mariage ainsi que de la perte de la virginité dont nous avons parlé dans *Hija de la fortuna,* dans *Ekomo*, c’est plutôt une relation amoureuse entre deux partenaires qui appartiennent au même clan ou un enfant issu d’une telle union qui

[515] María Inés, LAGOS. « Balún-Canán : una novela de formación de protagonista femenina ». In *Hechura y confección : escritura y subjetividad en narraciones de mujeres latinoamericanas*. Santiago : Cuarto Propio, 2009, p. 141. Traduction personnelle : « La fille ne se construit pas sur le plan sentimental par rapport à sa mère, et l’insistance dans la représentation de la mère comme une figure dépendante économiquement et socialement de la figure paternelle envers laquelle, parfois, elle montre des sentiments antagoniques, ce qui ne la rend pas attirante. Le sentiment d’ambiguité face à la mère et l’absence d’une généalogie féminine digne d’être imitée sont des thèmes que Luce Irigaray a explorés ».

[516] Whitford, Margaret. ‘‘Mother-daughter relationship’’, *Feminism and psychoanalysis. A critical dictionary*. Ed. Elizabeth Wright. Oxford : Blackwell,1992, p. 263. Citée par María Inés, LAGOS. *Op. cit*., p. 141. Traduction personnelle : « Cette dernière pense que ‘‘la mère ne peut pas transmettre à sa fille une image culturellement accessible et respectable” qui lui serve de modèle puisque la fille voit sa mère ‘‘soit comme une mère phallique, une figure omnipotente et terrifiante que la fille doit fuir pour s’assurer une autonomie et une identité propre, ou comme une mère castrée, avec des manques et des défauts, une mère à laquelle la fille ne veut pas s’identifier, pour ce fait, dans son humiliation et sa haine, elle doit avoir recours au père’’».

est l'objet d'une grande répugnance chez les Fang comme Ekomo l'explique à Nnanga Abaha dans ce passage :

> -¿Hay alguna otra tribu que no me has mencionado ? –Sí. Los Nveñ. Ese no era hijo de Afrikara. Cuentan que una hija de Fañ Afri tuvo relaciones con su hermano, y nació Nveñ. Que como te habrás dado cuenta, significa albino. Este hijo del pecado fue reconocido por sus abuelos pero siempre como fruto de la vergüenza y el castigo. El albino está menospreciado entre nosotros hasta hoy.[517]

Avant de continuer, observons que le passage suivant : « Cuentan que una hija de Fañ Afri tuvo relaciones con su hermano », paraît ambigu.

En effet, l'antéposition de « hija » par rapport à « hermano » semble insinuer que c'est la fille qui aurait décidé de commettre le péché. Sachant l'importance qu'a un enfant mâle dans la société fang ainsi que nous l'avons vu aussi bien pendant la guerre contre les ''Bilobolobo'' que durant les assemblées communautaires, il paraît normal de dire : « Cuentan que ***un hijo*** de Fañ Afri tuvo relaciones con su ***hermana*** ». Cependant, on peut se demander si le fait de commettre l'inceste avait été un acte valorisant, est-ce qu'on se serait permis cette antéposition ? Cette permutation n'est-elle pas volontaire parce que rabaissante et humiliante ?

La deuxième remarque est un point que nous allons éclairer plus tard, il s'agit de la preuve de la tolérance des Fang à l'égard des enfants naturels mâles. On constate qu'en dépit du mépris et de la honte éprouvés à l'égard de Nveñ, la communauté l'accueille et l'accepte. Ainsi, si Nnanga Abaha a pu compléter son instruction seulement après son mariage grâce à la générosité, la patience ainsi que la disponibilité d'Ekomo, on ne peut pas en dire autant de Nchama, d'Ayekaba, la jeune épouse polygame d'Oyono ou encore de la Suegra, sa coépouse.

Bien que les jeunes filles fang ne bénéficient pas de l'enseignement de la généalogie, elles sont contrôlées fréquemment par leurs parents et leurs frères en particulier. L'association Anciens-Jeunes hommes semble efficace puisqu'aucune relation incestueuse ou autre bris d'interdit majeur n'est imputé à une fille du fait de son ignorance. Mais, ce serait une erreur de croire que l'association, Anciens-Jeunes hommes se porte bien. Avant de revenir plus loin

[517] María, NSUE A. *Op. cit*., p. 162. Traduction : « -Il y a quelque autre tribu dont tu n'as pas parlé ? –Oui. Les Nven. Celui-ci n'était pas fils de Afrikara. On raconte qu'une fille de Fan Afri eut des relations avec son frère, et naquit Nven. Tu sais que cela signifie albinos. Ce fils du péché fut reconnu par ses grands-parents, mais toujours comme fruit de la honte et comme un châtiment. L'albinos est déprécié chez nous jusqu'à aujourd'hui ».

sur cette association, disons pour le moment, que le récit de la généalogie du clan par Ekomo donne déjà un aperçu du problème.

Plus haut nous avons vu qu'en se rendant tour à tour chez Ondo el Divino et à l'hôpital, à mi-chemin, Ekomo chante le courage et la puissance de ses ancêtres venus de la lointaine terre d'Égypte. Mais, dans son récit, abondent des formules telles que : « Cuentan que », « Los mayores cuentan que », « no me lo han explicado », etc. marques rappelant que le discours véhiculé est conservé par la mémoire collective.

On peut ajouter cette fois en nous inspirant de Mikhaïl Bakhtine que ces expressions discursives renvoient aussi à trois types de discours[518] ou sources, celle des anciens (« Los mayores cuentan que »), celle de l'opinion publique (« Cuentan que ») et celle des jeunes, dont Ekomo, qui racontent l'histoire.

En un mot, la forme de transmission de l'information est indirecte puisque n'émanant pas de soi (Ekomo), mais elle se réfère à deux sources dont une générale et une autre précise.

Ainsi que nous l'avons vu plus haut, la voix de l'opinion dans *Hija de la fortuna* fait autorité. Comme elle, celle des anciens et des aînés dans *Ekomo* est investie de pouvoir. Les anciens et les aînés sont les seuls dépositaires de la culture fang. Ils sont spécialistes dans tous les domaines, la religion, la politique, l'économie, le social, la sexualité, la transmission des connaissances, etc.

Ainsi, dans la communauté, on ne parle que si l'on y est autorisé. Mais pour le faire, il faut qu'on sache de quoi il est question. Pour les raisons que nous connaissons, les femmes ne s'expriment quasiment jamais. Cependant, pour des jeunes comme Besamuel, Ekomo, qui ont autant de connaissances que les anciens, cette confiscation de la parole est mal vue.

Dans le cas précis d'Ekomo, on constate que son discours paraît souvent souffrir d'un déni de reconnaissance. Il ne peut s'exprimer en présence des anciens et des aînés sur des sujets dont il a la compétence puisque transmis par eux-mêmes. Le vieux guérisseur Ondo el Divino parle en public tandis qu'Ekomo ne peut s'exprimer qu'en privé, c'est-à-dire avec son épouse Nnanga Abaha. Parfois, lorsqu'il omet de rappeler ses sources : « los mayores cuentan que », « cuentan que » ou qu'il essaie de parler à la première personne du singulier, « yo

[518] Pour plus amples informations sur la parole autoritaire et persuasive lire : BAKHTINE, Mikhaïl. « Le locuteur dans le roman » in *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard, Préface de Michel Aucouturier, Traduit du russe par Daria Olivier, 2008, pp. 152-182.

digo », il est sanctionné puisqu'il n'est pas cru. C'est du moins le sens des interrogations de Nnanga Abaha : « -¿Quién te ha contado tantas cosas ? ».[519]

Ainsi, le discours des jeunes et celui d'Ekomo en particulier n'ont aucune légitimité sans la reconnaissance ou la bénédiction des anciens et des aînés.

En définitive, nous avons vu que dans *Hija de la fortuna*, il est indispensable pour une fille d'être vierge pour prétendre plus tard au mariage, sa seule chance de réussite sociale.

Dans *Ekomo,* la perte de la virginité ou la conception d'un enfant ne peut être un empêchement au mariage. En revanche, chez les Fang, un homme et une femme issus de la même tribu ne peuvent se marier parce qu'ils sont considérés comme incestueux. L'enseignement de la généalogie permet non seulement de prévenir l'inceste mais aussi de mieux connaître la culture fang. Contrairement au jeune fang, la fille est exclue de cet enseignement ce dont elle pâtit cruellement.

Puisqu'elle est traitée comme une étrangère dans sa propre famille, on peut s'interroger si la femme reçoit le même traitement de la part de sa belle-famille.

3. Le mariage

Dans ce chapitre, nous allons évoquer les différents types de mariage. Dans *Ekomo* ainsi que dans *Hija de la fortuna*, on en distingue quatre formes, à savoir, le mariage à la coutume et ses variantes, le mariage par enlèvement ou le rapt, le mariage polygamique et « le mariage religieux ». Seuls les mariages à la coutume et la polygamie en particulier, nous intéressent pour le moment.

3.1. Le mariage ou la deuxième famille dans *Ekomo*

Nous avons vu qu'en excluant la femme de l'enseignement de la généalogie, celle-ci court le risque de commettre l'inceste et par là même, ignore ses origines et se voit privée du droit d'honorer ses ancêtres. Cependant cette ignorance ne l'empêche pas d'intégrer une nouvelle famille par le lien du mariage. Il faut souligner que l'arrivée de la femme dans la

[519] *Ibid*., p. 163. Traduction : « -Qui t'a raconté tant de choses ? ».

famille de son époux ne fait pas d'elle un membre à part entière de ce groupe. Pourtant chez les Fang, l'arrivée d'un nouveau membre dans la famille ainsi que le montre María Nsue Angüe dans son roman, est célébrée avec joie.

En dépit de l'euphorie dont parle la Guinéo-équatorienne dans son roman, plusieurs auteurs dont Rose Ntsame Nguéma ont évoqué les tensions entre les femmes venues d'ailleurs et celles nées dans le village.[520] D'autres comme Juan Bautista Osubita analysent l'origine de ce mal. En effet, l'auteur de la *Semiología de la muerte fang*, pense que les tensions existant entre ces deux groupes de femmes proviennent dans la majorité d'un sentiment de rejet systématique de la part des autochtones. Par ailleurs, pour sortir du conflit, les femmes rejetées doivent faire profil bas pour se faire accepter :

> Dos grupos de mujeres son antagonistas en cualquier poblado fang : el de las « hijas » originales de ese poblado contra el de las « esposas » jóvenes allí casadas. Estas últimas han de hacer alarde de simpatía, paciencia y comprensión para ser aceptadas plenamente en el pueblo, donde son consideradas siempre intrusas.[521]

Dans *Ekomo*, c'est Bitomo, personnage au caractère bien trempé qui incarne ces tensions dans le village.

Arrivée dans la famille de Samuel Abaha après un mariage par enlèvement que les parents ont d'ailleurs condamné, Bitomo est néanmoins une femme travailleuse, généreuse et aimable. En dépit de ces atouts, la sœur d'Ekomo n'a vraiment jamais été acceptée par sa belle famille. La dispute qui s'en est suivie avec la narratrice et petite sœur de son mari, Nnanga Abaha, confirme ce malaise.

Nous pouvons conclure que l'exemple de Bitomo dans *Ekomo* tendrait à démentir la conclusion du professeur Osubita lorsqu'il affirme que les épouses doivent faire profil bas pour être acceptées dans leur nouvelle famille. Toutefois, ce démenti n'épuise pas la question. À la suite de la dispute de Bitomo et de sa belle-sœur, on peut se poser la question de savoir si

[520] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 57-58.
[521] Juan Bautista, OSUBITA. « Semiología de la muerte fang ». Malabo : *Africa 2000, Revista de cultura*, 1993, n°20, p. 13. Traduction personnelle : « Dans n'importe quel village fang, deux groupes de femmes s'opposent : celui des femmes originaires de ce village contre celui des femmes qui y sont arrivées jeunes en mariage. Ces dernières doivent faire étalage de sympathie, de patience et de compréhension pour être acceptées à part entière dans le village où elles sont toujours considérées comme des étrangères ».

la forme du mariage n'est pas un facteur aggravant de ce rejet. En d'autres termes, il s'agit de mener une réflexion sur les différents types de mariage et leurs conséquences pour la femme.

3.2. Le mariage à la coutume

Le commentaire de cette sous-partie s'inspire du mariage de Nnanga Abaha dans *Ekomo* et de celui espéré d'Eliza Sommers dans *Hija de la fortuna*.

Dans le roman de la Guinéo-équatorienne, le mariage à la coutume comporte trois étapes :

- Les démarches préliminaires ;
- La déclaration de fiançailles et ;
- Le mariage proprement dit ainsi que ''la livraison'' de la mariée.

Les démarches préliminaires constituent la première étape qui conduit au mariage. Elles se caractérisent par la recherche d'une femme en âge de se marier. Selon María Nsue Angüe, cet âge est fluctuant.

Un rapprochement avec les travaux de Jean-Marie Aubame permet de constater que cet âge varie entre huit et dix ans pour la jeune fille et quatorze à quinze ans pour le jeune homme béti.[522] Les mariés étant tous les deux mineurs comme on peut le constater, ces démarches sont effectuées par les parents.

Ce constat a fait dire à certains auteurs comme Léon Mba que l'avis des mariés ne compte pas dans le mariage.[523]

La femme trouvée, les parents accompagnés de leur fils organisent un voyage dans le village de la jeune fille en vue d'établir un premier contact. Au cours de ce séjour, il n'est pas exclu que la jeune femme partage sa couche avec l'étranger si elle le désire. En cas de refus de sa part, le prétendant peut se rattraper en apportant beaucoup de cadeaux à sa fiancée et à la belle famille au cours des suivantes visites.

[522] Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit*., p. 191.
[523] « L'avis des parties intéressées importait peu, autrefois. La demande est adressée de chef de famille à chef de famille ». L. Mba cité par Georges BALANDIER. *Op. cit*., p. 123.

Celles-ci dureront aussi longtemps que le prétendant n'aura pas réuni la somme correspondant à la dot exigée par la famille de la fiancée.

Les fiançailles constituent une étape importante aussi bien pour le jeune homme que pour la jeune femme. Pour l'un, elles représentent l'aboutissement heureux de l'union recherchée tandis que pour l'autre, elles marquent la canalisation de la sexualité. Selon une expression de Roger Bastide, il s'agit du passage d'une « sexualité libidineuse » à une « sexualité sociale ».[524]

Il faut rappeler qu'avant le mariage, la jeune femme fang jouit d'une totale liberté sexuelle. Léon Mba affirme que « la coutume tolère que la fiancée ait autant d'amants qu'elle veut pendant la durée de ses fiançailles » et M. Bertaut renchérit en ajoutant que « la jeune fille est libre de son corps tant qu'elle n'a pas d'époux ».[525]

Le mariage est une étape de confirmation qui officialise l'union des jeunes gens en présence de la communauté tout entière. Il se déroule en deux temps. Tout d'abord, il s'agit pour le prétendant de se présenter devant les beaux-parents et de formuler son souhait de prendre leur fille pour épouse. Ensuite comme le veut la tradition, il dépose à leurs pieds cadeaux, objets symboliques et dot apportés.

D'après María Nsue Angüe, la dot se divise en deux parties. Jean-Marie Aubame, qui fait également le même constat dans son analyse, appelle la première partie de la dot *ôlum* et la seconde, la plus importante *mbîkîne* : « D'une manière générale le premier acompte versé s'appelle *ôlum*, le deuxième versement, le plus important s'appelle *mbîkîne*. C'est après son versement que l'on indique en même temps la liste parfois très longue des effets complémentaires à la dot ».[526]

Dans *Ekomo*, la narratrice énumère pêle-mêle ces effets composés en majorité de petit bétail : chèvres, boucs, poules, ustensiles de cuisine, plantes pour des semences à venir, vêtements, etc.

La famille se retire avec la jeune femme pour délibérer. Selon María Nsue Angüe, c'est la réponse positive de celle-ci qui autorise ses parents à accepter aussi bien l'argent que les biens présentés par le prétendant :

[524] Roger Bastide cité par G. BALANDIER. *Idem*.
[525] Léon Mba ; M. Bertaut cités par G. BALANDIER. *Ibid*., p. 121.
[526] Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit*., p. 195.

> -¡Nnanga !, esta gente ha llegado de su pueblo para llevarte con ellos. Quieren que a partir de este día pertenezcas a su tribu, para cumplir la ley de los antiguos que dijo que toda hembra habrá de abandonar a sus padre y sus hermanos, hemos hecho ver lo cara que eres entre los suyos, motivo por el que le hemos pedido una gran suma en concepto de dote y ésta es la suma que tienes delante de ti, ante esa mesa pequeña. Ahora, como no podemos decidirlo todo sin saber tu opinión, te hemos llamado para que… si estás dispuesta a unirte a esa tribu en calidad de esposa, hermana y madre de Mangué Ona, cojas la dote y se la entregues a tu hermano allí presente, para que sea a la vez quien me la entregue. Y, si no estás dispuesta a ello, piensa que no se te forzará y devuélveles a ellos su dote tú misma, para que comprendan que nosotros, tus padres y hermanos, estuvimos de acuerdo y tú misma dijiste que no.[527]

Au sujet de la première étape du mariage : les démarches préliminaires et la dot, nous pouvons faire quelques observations dans les deux romans, *Hija de la fortuna* et *Ekomo*.

La première remarque qu'on peut faire est que dans le roman d'Isabel Allende, la dot précède la recherche de la femme à marier.

En effet, on constate qu'à dix ans à peine, Eliza dispose déjà d'une dot : « Compró un cofre para las joyas de la dote y encargó a su hermano John la tarea de llenarlo con regalos de sus viajes. Se juntaron zafiros de la India, esmeraldas y amatistas de Brasil, collares y pulseras de oro veneciano y hasta un pequeño prendedor de diamantes ».[528]

Le deuxième constat, toujours au sujet de la dot est que dans *Ekomo*, c'est l'époux qui s'en préoccupe, tandis que dans *Hija de la fortuna*, c'est la mariée qui l'apporte dans le mariage.

Une observation des éléments constitutifs de ces deux trousseaux révèle deux choses. La première est qu'autant dans *Ekomo* que dans *Hija de la fortuna*, la dot joue un rôle de premier plan. Les Fang considèrent que plus la somme exigée est importante et que les biens

[527] María, NSUE A. *Op. cit*., pp. 142-143. Traduction : « -Nnanga ! Ces gens sont venus de leur village pour t'emmener avec eux. Ils désirent qu'à partir de ce jour tu appartiennes à leur tribu, pour accomplir la loi des anciens qui dit que toute femme devra abandonner ses parents et ses frères. Nous avons montré à quel point tu nous es chère. Nous ne sommes pas résignés à ce que tu t'en ailles ainsi, comme n'importe qui, un objet sans valeur entre les siens, c'est pourquoi nous avons demandé une grande somme comme dot et c'est la somme que tu as devant toi, sur cette petite table. Maintenant, comme nous ne pouvons rien décider sans connaître ton opinion, nous t'avons appelée pour que… si tu es disposée à t'unir à cette tribu en qualité d'épouse, sœur et mère, prend la dot et remets-la à ton frère ici présent, pour que ce soit lui qui me la remette. Et, si tu n'y es pas disposée, pense que tu ne seras pas obligée et rends-leur cette dot de toi-même, pour qu'ils comprennent que nous autres, tes parents et frères, nous étions d'accord et que c'est toi qui as dit non ».

[528] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 62. Traduction : « Elle acheta un coffret pour les bijoux de la dot et chargea son frère John de le remplir avec les cadeaux rapportés de ses voyages. S'y entassèrent des saphirs de l'Inde, des émeraudes et des améthystes du Brésil, des colliers et des bracelets en or de Venise et même un petit pendentif en diamants ».

fournis sont diversifiés, plus la mariée a de la valeur. C'est une question d'honneur familial, comme le laisse entendre Nana à Nnanga Abaha. C'est également la philosophie des Sommers, de la famille del Valle et bien d'autres à Valparaíso.

Par ailleurs, si la dot permet à la nouvelle épouse ainsi qu'à son époux de mieux organiser leur vie de couple comme les Sommers le soutiennent dans le texte d'Isabel Allende, il en va autrement dans la pratique.

En effet, on peut voir que la dot d'Eliza Sommers est surtout composée de bijoux ainsi que de robes luxueuses. Ce qui est tout le contraire de la dot de Nnanga Abaha. Le couple dispose du bétail, de la volaille, des plantes pour les prochaines semences ainsi que des ustensiles de cuisine qui vont servir à toute la famille. Cependant, la dot apportée par Eliza ne peut servir qu'à un usage personnel, en d'autres termes, à elle-même.

S'agissant des démarches préliminaires en vue de la rencontre d'une femme à marier dans *Hija de la fortuna*, disons plutôt que la quête se fait en sens inverse. Une fois que la femme est apte à se marier, comme Eliza Sommers ou Paulina del Valle, la famille entreprend les démarches à cet effet. Bien que légalement père d'Eliza, Jeremy Sommers ne s'en occupe pas. La recherche du mari idéal incombe à Rose Sommers tandis que John Sommers se charge de constituer la dot.

Pour parvenir à son but, Rose Sommers intensifie ses récitals de piano les mercredis soir avec des invités de prestige. En plus des Appelgren qui sont des commerçants, Ebeling qui est médecin, et Scott qui est chirurgien, les habitués de ces rencontres, elle convie à ses soirées un éventail de prétendants dont le plus sérieux est l'officier d'une escadre de la marine britannique basée à Valparaíso, Michael Steward.

À la différence des autres prétendants plus jeunes, Michael Steward a vingt-huit ans, presque le double de l'âge d'Eliza qui n'en compte que seize. Le jeune officier est le fils unique d'une ancienne famille britannique bourgeoise :

> Michael Steward […] veintiocho años, oficial de la flota naval inglesa acantonada en el puerto de Valparaíso. Había averiguado [Rose Sommers] a través de su hermano John que el marino pertenecía a una antigua familia. No verían con buenos ojos al hijo mayor y

> único heredero desposado con una desconocida sin fortuna proveniente de un país cuyo nombre jamás habían escuchado.[529]

Outre l'origine aisée de Michael Steward, l'officier dispose d'autres atouts : il est courtois, consciencieux, travailleur et obéissant. Qualités qui font de lui l'un des meilleurs soldats de son bataillon et lui promettent une belle carrière dans la marine : « el joven daba ejemplo de moralidad y su impecable hoja de servicio le garantizaba una brillante carrera en la marina ».[530]

Alors que Rose Sommers est conquise par autant de qualités, [« A los ojos de Miss Rose, el hecho de que pasara tanto tiempo navegando constituía una enorme ventaja para quien se casara con él. Mientras más lo pensaba, más se convencía de haber descubierto al hombre ideal »[531]], de son côté, son frère John Sommers pense le contraire.

D'après le capitaine, Michael Steward ne ferait pas un bon époux car il est trop ennuyeux pour une jeune fille comme Eliza : « -Steward no es más que un tonto con buenos modales. Eliza se moriría de aburrimiento casada con él –opinó el capitán John Sommers cuando le contó sus planes ».[532]

Les raisons invoquées par Rose Sommers pour rassurer son frère lèvent davantage le voile sur son plan.

Pour Rose Sommers, seule importe la situation économique de Michael Steward : « -Todos los maridos son aburridos, John. Ninguna mujer con dos dedos de frente se casa para que la entretengan, sino para que la mantengan ».[533]

Le fait que Rose Sommers soutienne par ailleurs que l'absence régulière de l'officier du domicile conjugal serait une bonne chose pour Eliza est discutable aux yeux de son frère. De même que le mariage ne serait profitable à une femme que dans la mesure où il lui permet

[529] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 86. Traduction : « Michael Steward […] vingt-huit ans, officier de la flotte navale anglaise cantonnée dans le port de Valparaiso. Elle s'était fait confirmer par son frère John que le marin appartenait à une ancienne famille. Ils ne verraient pas d'un bon œil le fils aîné, et unique héritier, épouser une inconnue sans fortune venant d'un pays dont ils n'avaient jamais entendu parler ».
[530] *Idem*. Traduction : « le jeune homme était un bel exemple de moralité, et sa feuille de service impeccable lui garantissait une brillante carrière dans la marine ».
[531] *Idem*. Traduction : « Aux yeux de Miss Rose, le fait de passer tant de temps à naviguer était un avantage énorme pour qui l'épouserait. Plus elle y pensait, plus elle était convaincue d'avoir découvert l'homme idéal ».
[532] *Idem*. Traduction : « -Steward n'est qu'un idiot affublé de bonnes manières, Eliza mourrait d'ennui si elle l'épousait, dit le capitaine John Sommers lorsqu'elle lui raconta ses projets ».
[533] *Idem*. Traduction : « -Tous les maris sont ennuyeux, John. Aucune femme avec deux doigts de jugeote ne se marie pour être divertie, mais pour être entretenue ».

de s'épanouir économiquement : « Lo único bueno de casarse es enviudar […] Un marido sería un estorbo y no podría darme nada que ya no tenga. -¿Hijos, tal vez ? […] –No se burle. Por suerte tengo a Eliza ».[534]

En ce qui concerne les absences répétées de l'époux du domicile conjugal, on voit mal comment Eliza ne s'ennuierait pas de cette relation, comme John Sommers le soutient. La vie du capitaine en est une belle illustration.

Rappelons, en effet, que John Sommers est un marin expérimenté. À l'image de ses va-et-vient entre la mer et la terre ferme, on ne lui connaît aucune relation amoureuse stable. Par ailleurs, il serait le père d'une fille (Eliza Sommers) dont il ne s'occupe quasiment pas. Et pour finir, du fait de ses longues absences du domicile familial, le capitaine n'est quasiment pas informé des problèmes familiaux en temps réel. Même plus tard, lorsqu'il en prend connaissance à son retour de voyage, parfois il est tard pour qu'il puisse intervenir.

En définitive, on peut dire que John Sommers n'a pas de vie familiale. Puisque Michael Steward est marin comme lui, on peut se demander en quoi la vie d'Eliza Sommers serait agréable comme l'affirme Rose Sommers si après son mariage avec l'officier britannique, ce dernier est souvent absent de la maison.

Selon Rose Sommers, si Eliza épouse Michael Steward, elle disposera d'une fortune immense et échappera du fait des nombreuses et longues absences de son époux à son contrôle. Une liberté qu'elle-même n'a pas connue dans sa tendre enfance dans la maison familiale à Londres.

La première phrase du discours de Rose Sommers, « Lo único bueno de casarse es enviudar », en dit long sur son plan. D'après elle, le mariage n'est envisageable que si celui-ci est porteur de richesses. Autrement dit, il s'agit pour une femme de se marier pour hériter des biens de son époux à sa mort. Michael Steward étant plus âgé qu'Eliza Sommers d'une part, et exerçant un métier à risques comme l'armée d'autre part, Rose Sommers pense que l'officier de marine britannique mourra avant sa protégée.

Enfin, pour éviter que l'origine d'Eliza Sommers ne soit un obstacle à son mariage, Rose Sommers évite des prétendants de nationalité chilienne. D'abord parce qu'ils sont censés

[534] *Ibid*., p. 46. Traduction : « -La seule bonne chose du mariage, c'est le deuil […] Un mari serait une gêne et il ne pourrait rien me donner que je n'aie déjà […] –Des enfants, peut-être ? […] –Ne vous moquez pas. Heureusement j'ai Eliza ».

connaître les origines troubles de sa fille et, ensuite parce que dans l'oligarchie chilienne à Valparaíso, une vielle coutume veut que les aristocrates se marient entre cousins :

> El candidato debía ser alguien capaz de ignorar su oscuro origen y entusiasmarse con sus virtudes. Entre los chilenos, ni pensarlo, la aristocracia se casaba entre primos y la clase media no le interesaba, no deseaba ver a Eliza pasar penurias de dinero. De vez en cuando tenía contacto con empresarios del comercio o las minas, que hacían negocios con su hermano Jeremy, pero ésos andaban detrás de los apellidos y blasones de la oligarquía.[535]

Comme Eliza Sommers n'accepterait pas un mariage arrangé, Rose Sommers doit jouer les entremetteuses :

> […] pero dado el carácter de Eliza, no lo aceptaría sólo por conveniencia, debía enamorarse. Había esperanza : el hombre se veía guapo en su uniforme y nadie lo había visto sin él todavía. […] Una vez tomada la decisión, se empeñó en la tarea de atraer al oficial usando cuanto pretexto fue capaz de imaginar. Acomodó las tertulias musicales para hacerlas coincidir con las ocasiones en que Michael Steward desembarcaba, sin consideración hacia los demás participantes, quienes por años habían reservado los miércoles para esa sagrada actividad. […] Los recitales de poesía y canto dieron paso a juegos de salón, bailes informales, competencia de ingenio y charadas. Organizaba complicados almuerzos campestres y paseos a la playa. Partían en coches, precedidos al amanecer por pesadas carretas con piso de cuero y toldo de paja, llevando a los sirvientes encargados de instalar los innumerables canastos de la merienda bajo carpas y quitasoles. […] De algún modo Miss Rose se las arreglaba para que Eliza y Steward viajaran en el mismo coche, se sentaran juntos y fueran compañeros naturales en los juegos de pelota y de pantomima, pero en naipes y dominó procuraba separarlos, porque Eliza se negaba rotundamente a dejarse ganar.[536]

[535] *Ibid*., pp. 84-85. Traduction : « Le candidat devait être capable d'ignorer ses origines obscures et de s'enthousiasmer pour ses qualités. Parmi les Chiliens, c'était impensable, l'aristocratie se mariait entre elle et la classe moyenne ne l'intéressait pas. Elle ne souhaitait pas voir Eliza aux prises avec des soucis d'argent. Elle avait des contacts sporadiques avec des hommes d'affaires ou des exploitants miniers qui entretenaient des relations commerciales avec son frère Jeremy, mais ceux-là couraient derrière les noms et les blasons de l'oligarchie ».

[536] *Ibid*., pp. 86-87. Traduction : « […] mais Eliza avait son caractère et elle ne l'accepterait pas seulement par convenance, elle devait en tomber amoureuse. Il y avait un espoir : l'homme était beau dans son uniforme et personne ne l'avait encore vu sans. […] Une fois la décision prise, elle s'employa à attirer l'officier en usant de tous les prétextes qu'elle fut capable d'imaginer. Elle organisa des soirées musicales pour les faire coïncider avec les jours où Michael Steward descendait à quai, sans se préoccuper des autres convives, qui des années durant avaient réservé leur mercredi pour ce moment sacré […] Les récitals de poésie et de chant cédèrent le pas à des jeux de salon, à des bals informels, à des épreuves d'intelligence et des charades. Elle organisait des repas champêtres fort compliqués et des promenades sur la plage. Ils partaient dans plusieurs voitures, précédés à l'aube par de lourdes charrettes à plancher de cuir et toit de paille, emportant les domestiques chargés d'installer les innombrables paniers du déjeuner sous des tentes et des parasols. […] Miss Rose s'arrangeait toujours pour qu'Eliza et Steward voyagent dans la même voiture, qu'ils soient assis l'un à côté de l'autre et fassent la paire pour les jeux de balle et de pantomime, mais pour les cartes et les dominos, elle les séparait car Eliza refusait catégoriquement de le laisser gagner ».

En dépit de cette opération de séduction et de conquête de Michael Steward savamment orchestrée par Rose Sommers, le résultat est un échec. Au lieu de s'intéresser à Eliza Sommers, Michael Steward succombe plutôt au charme de Rose Sommers. Lorsque cette dernière lui avoue ses véritables intentions, le jeune officier s'en va sans plus jamais remettre les pieds chez les Sommers.[537]

En définitive, l'assurance d'un avenir radieux pour Eliza Sommers dépend de son indépendance économique ainsi que de sa liberté. Les canons féminins de cette époque semblent difficiles à atteindre car Eliza est hostile au mariage par arrangement.

Si la femme peut refuser un prétendant que les parents ont choisi comme on peut le voir avec Eliza Sommers, dans *Ekomo*, l'argument qui rend la femme responsable de la décision de son mariage ne serait vrai qu'en partie. Le mariage d'Adjaba et d'un homme très âgé n'aurait peut-être pas eu lieu comme on le verra plus loin en évoquant la situation d'Oyono et de ses épouses.

Dans son livre *Mariage et violence dans la société traditionnelle fang du Gabon*, l'écrivaine gabonaise Honorine Ngou semble soutenir également cette thèse qui émane du texte de fiction lorsqu'elle écrit : « La femme ne peut rien décider sur son mariage, ni sur celui de sa fille au risque de s'attirer les foudres du clan tout entier ».[538]

En définitive, on peut retenir en ce qui concerne le mariage à la coutume, qu'en dépit du caractère onéreux de la dot que c'est l'union parfaite rêvée dans les deux romans. Dans *Ekomo*, parce qu'il permet dans l'union des deux mariés un moyen d'établir des alliances. Dans *Hija de la fortuna*, en outre, le fait que le mariage soit toléré entre cousin et cousine dans l'oligarchie chilienne, semble favoriser le renforcement des liens de parenté et la sauvegarde des biens dans la famille.

On peut compléter les explications du texte de fiction avec les observations de Claude Lévi-Strauss sur le mariage entre cousins développées dans son étude « Histoire et ethnologie ».

[537] *Ibid*., p. 90.
[538] Honorine, NGOU. *Mariage et violence dans la société traditionnelle fang au Gabon*. Paris : L'Harmattan, 2007, p. 25.

Dans ce travail, Lévi-Strauss se propose non seulement d'analyser la nature des rapports entre deux disciplines des sciences humaines, l'histoire et l'ethnologie, mais aussi d'étudier le mariage entre cousins dans le Japon antique, sujet qui nous préoccupe.

Claude Lévi-Strauss analysant un roman très ancien du XIe siècle, le *Genji monogatari* qui traite de la vie de cour du Japon à l'époque de l'empereur Heian veut expliquer comment la société pourtant encline au mariage entre cousins hésite parfois et tend à se détourner de cette pratique.

Parmi les raisons avancées par les personnages du texte japonais pour éviter ce mariage, quelques-unes sont proches de celles évoquées dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna* :

> ''Un mariage entre cousins ne serait pas impossible à envisager'', dit le père d'une certaine demoiselle, ''mais l'opinion le jugerait dépourvu d'intérêt… Même les basses classes trouvent qu'un mariage entre cousins est chose plutôt ennuyeuse et vulgaire… Le prétendu ferait bien mieux de prendre une femme riche et distinguée dans un cercle un peu plus étendu.'' En règle générale, dit un autre père à la recherche d'un gendre, ''on juge peu intéressant le mariage entre proches parents''. Un fiancé éventuel se montre encore plus réticent : ''Il n'y a aucun mystère, rien d'excitant dans ce projet''.[539]

Comme on peut le constater, ces citations traduisent une opposition frontale entre le mariage des cousins comme c'est le cas dans *Hija de la fortuna* et celui des partenaires éloignés dont il est question dans *Ekomo*. Si la première forme de mariage offre la sécurité, la seconde union quant à elle, noue des alliances d'après Lévi-Strauss :

> Le premier donne la sécurité, mais engendre la monotonie : de génération en génération, les mêmes alliances se répètent, la structure sociale est simplement reproduite. En revanche, le mariage à plus grande distance, s'il expose au risque et à l'aventure, permet aussi la spéculation : il noue des alliances inédites et met l'histoire en branle par le jeu de nouvelles coalitions.[540]

L'alliance, constitue selon Claude Lévi-Strauss l'élément moteur de la parenté. Selon lui, c'est « l'atome de la parenté » :

[539] Claude, LÉVI-STRAUSS. « Histoire et ethnologie ». In : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 38e Année, n°.6, 1983, pp. 1218-1219. doi : 10.3406/ahess.1983.411017. [Réf. du 5 mai 2012]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1983_num_38_6_411017

[540] *Ibid*., p. 1219.

> […] une structure de parenté, si simple soit-elle, ne peut jamais être construite à partir de la famille biologique composée du père, de la mère et de leurs enfants, mais qu'elle implique toujours, donnée au départ, une relation d'alliance. Celle-ci résulte d'un fait pratiquement universel dans les sociétés humaines : pour qu'un homme obtienne une épouse, il faut que celle-ci lui soit directement ou indirectement cédée par un autre homme qui, dans les cas les plus simples, est vis-à-vis d'elle en position de père ou de frère.[541]

Après avoir présenté l'une des formes du mariage à la coutume, parlons maintenant de l'autre type d'union populaire chez les Fang dans *Ekomo*, la polygamie.

3.3. La polygamie

La polygamie telle que María Nsue Angüe la décrit dans *Ekomo* paraît absente dans le roman d'Isabel Allende.

La polygamie ou polygynie, dont nous allons parler maintenant est l'union de l'homme avec deux ou plusieurs femmes.[542] C'est un fait social universel dont les causes peuvent varier selon la société et l'époque.

[541] Claude, LÉVI-STRAUSS. « Réflexions sur l'atome de parenté ». In: *L'Homme*, 1973, tome 13, n°3, p. 5, doi : 10.3406/hom.1973.367355, [Réf. du 5 mai 2012], Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1973_num_13_3_367355

[542] Bien que la polygamie ne soit pas évoquée dans *Hija de la fortuna*, Isabel Allende en parle cependant dans son roman autobiographique et fictionnel, *Mi país inventado*. Dans son texte, l'écrivaine chilienne dépeint négativement cette pratique sociale qu'est la polygamie. Si l'auteure reconnaît qu'au Chili, les Indiens mapuches et araucans ont la réputation d'être des polygames, elle refuse en revanche de croire que les populations indiennes soient les seules qui s'adonnent à cette pratique. Car, d'après elle, les Espagnols seraient tout aussi licencieux que les Indiens. S'appuyant sur la période de la Conquête espagnole, Allende en profite pour dénoncer le laxisme de l'Église chilienne à ce sujet : « […] la mayoría de los conquistadores españoles no trajeron a sus mujeres, sino que se aparearon con las indias, a quienes valoraban mucho menos que a un caballo. De esas uniones desiguales nacían hijas humilladas que a su vez serían violadas, e hijos que temían y admiraban al padre soldado, irascible, veleidoso, poseedor de todos los derechos, incluso el de la vida y la muerte. Al crecer se identificaban con él, jamás con la raza vencida de la madre. Algunos conquistadores llegaron a tener treinta concubinas, sin contar las mujeres que violaban y abandonaban en pocos minutos. La Inquisición se encarnizaba contra los mapuches por sus costumbres polígamas, pero hacía la vista gorda ante los serrallos de indias cautivas que acompañaban a los españoles, porque la multiplicación de mestizos significaba súbditos para la corona española y almas para la religión cristiana ». Isabel, ALLENDE. *Mi país…*, *Op. cit.*, p. 35. Traduction : « […] la plupart des conquistadors espagnols n'ont pas emmené leurs femmes, mais ils se sont accouplés avec les Indiennes, qui à leurs yeux avaient beaucoup moins de valeur qu'un cheval. De ces unions inégales naissaient des filles humiliées qui à leur tour seraient violées, et des garçons qui craignaient et admiraient leur père soldat, irascible, velléitaire, possédant tous les droits, y compris celui de vie et de mort. En grandissant, ils s'identifiaient à lui, jamais à la race vaincue de leur mère. Quelques conquistadors eurent jusqu'à trente concubines, sans compter les femmes qu'ils violaient et abandonnaient sur-le-champ. L'Inquisition s'acharnait contre les Mapuches à cause de leurs coutumes polygames, mais fermait les yeux sur les harems d'Indiennes

Chez les Fang du Gabon et de Guinée Équatoriale, le désir de richesse ou sa conséquence, le prestige social, semble le mobile le plus retenu par les spécialistes de la question. C'est dans cette optique que Rose Ntsame Nguéma écrit : « Le polygame c'est l'homme riche, l'homme qui a du poids dans la société ».[543]

Cependant, dans *Ekomo* la première femme d'Oyono déclare que son mari est devenu polygame d'abord pour avoir des enfants :

> […] nos negaron la descendencia, [les ancêtres] privando a mi vientre parir hijos, motivo por el que viendo la tristeza de él, y comprendiendo que nuestra casa no habría de cerrarse una vez muertos los dos, aconsejéle coger el dinero ahora y buscase con él otra moza que pudiera parir hijos, a la cual yo tendría como hermana y compañera.[544]

À la suite de cette affirmation, deux sentiments se dégagent : le premier est la frustration d'Oyono Bibang parce qu'il est la victime innocente de la stérilité de sa femme, la première épouse et, le second, la peur du polygame de n'être, après sa mort, qu'un « défunt » et non un « ancêtre » révéré par une descendance. Alors la question qu'on pourrait se poser est la suivante : pourquoi Oyono Bibang désirerait-il d'abord avoir les enfants plutôt que d'être riche ? Cela voudrait-il dire qu'Oyono était déjà riche avant de devenir polygame ?

Certainement, si l'on en croit les déclarations de sa première épouse :

> […] con el tiempo, nuestros esfuerzos se vieron compensados hasta que construimos nuestra primera casa. Más tarde plantamos el cacao y el café y juntos fuimos día a día a cuidar de ello. Los ancestros tuvieron compasión de nuestros esfuerzos y nuestras cosechas fueron buenas todos los años y conseguimos llegar a vivir sin demasiados aprietos y ahorramos unas cuantas monedas.[545]

captives qui accompagnaient les Espagnols, parce que la prolifération des métis signifiait des sujets pour la couronne espagnole et des âmes pour la religion chrétienne ».

[543] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 160.

[544] María, NSUE A. *Op. cit*., p. 95. Traduction : « […] ils nous nièrent la descendance, privant mon ventre de porter des enfants. C'est pourquoi, voyant la tristesse de mon mari, et comprenant que notre maison ne devait pas de fermer une fois nous deux morts, je lui conseillai de prendre l'argent maintenant et de se chercher une autre jeune fille qui pourrait porter des enfants, que j'aurais comme sœur et compagne ».

[545] *Idem*. Traduction : « Avec les temps, nos efforts se sont vus récompensés jusqu'à arriver à nous construire notre première maison. Plus tard, nous avons planté le cacao et le café et ensemble nous sommes allés, jour après jour, nous en occuper. Les ancêtres eurent de la compassion pour nos efforts et nos récoltes furent bonnes tous les ans et nous avons réussi à vivre sans trop de gêne et économiser un peu d'argent ».

Et si les enfants, en l'occurrence, les garçons étaient la source même de cette richesse dans le texte, cela signifierait que dans une société d'agriculteurs comme celle d'*Ekomo* qui a souvent tendance à résoudre ses conflits par les armes, un polygame serait influent parce qu'il dispose d'une main d'œuvre importante ainsi que des hommes capables d'assurer sa sécurité, de faire la guerre. D'où cette précision : « parir hijos », symbole de la préférence d'une descendance masculine.

Nous pouvons compléter cette analyse par cette réflexion de Georges Balandier qui soutient que chez les Fang, le polygame est riche et influent parce qu'il possède des hommes capables de le protéger.[546]

Mais étant donné que nul ne peut présager d'une descendance masculine, on a du mal à voir comment un polygame serait riche et puissant dans ces conditions.

On peut également compléter cette idée avec ce passage de Bernardin Minko Mvé extrait de son ouvrage *Gabon entre tradition et post-modernité* :

> On ne se mariait pas pour acquérir plus d'influence sociale comme a pu l'écrire le P. Trilles, car rien ne pouvait présager le nombre d'enfants mâles. C'est tout à fait faux de ne voir dans le mariage coutumier qu'une double conséquence liée à l'augmentation du prestige personnel et de la puissance du groupement familial. Certains polygames n'avaient jamais connu de prestige et leur famille n'avait jamais été puissante.[547]

Ainsi la réponse à la question que nous soulevions dans les premiers chapitres de la deuxième partie de ce travail à savoir, la femme bénéficie-t-elle toujours des mêmes égards après le mariage, s'enrichit d'une nouvelle réponse. On peut dire que ces femmes mariées qui sont traitées comme des étrangères parce que venues d'ailleurs, d'un autre clan, cesseraient de l'être seulement à la naissance de leur premier fils.

Deux autres raisons évoquées par Rose Ntsame Nguéma mais qu'on ne trouve pas dans le roman de María Nsüe Angue, sont d'abord le désir de se soustraire à l'empire de l'épouse unique.

[546] Georges., BALANDIER. *Op. cit*., 150.
[547] Bernardin, MINKO MVE. *Gabon entre tradition et post-modernité. Dynamique des structures d'accueil Fang*. Paris : L'Harmattan, 2003, pp. 66-67.

Selon la sociologue, « Quand on a une seule femme, elle vous impose sa loi, on est obligé de supporter tous ses caprices alors que quand elles sont deux ou plus, on peut jouer d'une épouse contre une autre et n'accorder ses faveurs qu'à la plus obéissante ».[548] Tout porte à croire que c'est l'une des stratégies qu'Oyono Bibang a l'habitude d'appliquer dans son ménage. Nous y reviendrons.

L'autre motivation qui s'inscrit presque dans la même logique, est le désir de parer aux diverses indisponibilités d'une seule épouse comme par exemple la période de menstruation, la période d'allaitement ou tout simplement ses absences réitérées du foyer conjugal. Précisons tout de même que la coutume fang impose à l'époux une continence stricte pendant la période de menstruation ainsi que celle d'allaitement. Par exemple, pendant la période d'allaitement qui va d'un à trois ans si l'on en croît Rose Ntsame Nguéma, l'idée est que les rapports sexuels avec la femme qui allaite souillent le lait de celle-ci. Ce lait maternel ainsi souillé pourrait rendre l'enfant malade ou provoquer sa mort.[549]

En ce qui concerne les absences réitérées de l'épouse du voyer conjugal, il s'agit des séjours dans sa famille plus ou moins longs. En effet, en dépit de la rupture que constitue le mariage, la femme continue de garder avec sa famille des liens privilégiés. Les occasions pour les séjours ne manquent pas d'ailleurs, naissance, décès, récolte, etc.

Avant d'évoquer les rapports des époux dans le ménage, soulignons pour ce qui est de *Hija de la fortuna* que la polygamie telle que décrite dans *Ekomo* y est absente.

En effet, dans le texte de la Chilienne, aucun personnage n'est polygame. Cependant, même si la pratique de cette union semble proscrite, certains personnages se comportent comme des polygames. L'exemple le plus parlant est la relation d'Agustín del Valle avec ses maîtresses. En effet, le riche propriétaire foncier est marié avec Emilia mais il a aussi plusieurs concubines. Il a des enfants avec elles dont il a nié la paternité vraisemblablement à cause du déni ‘‘hypocrite’’ de la société de reconnaître la polygamie.

Après avoir évoqué quelques aspects de la polygamie, étudions les rapports des époux dans le ménage.

[548] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 161
[549] *Ibid*., p. 162.

Chapitre 5 : Les rapports entre époux face aux problèmes de ménage

Dans ce chapitre, nous allons analyser les rapports des époux face aux problèmes de ménage tels que la jalousie, l'adultère, le divorce, etc. Aucun chapitre du texte de la Chilienne n'aborde la question de la jalousie dans le foyer. Nous allons donc nous focaliser uniquement sur *Ekomo*.

1. Les époux face au problème de la jalousie

Dans le chapitre sept de son roman, María Nsue Angüe décrit l'affrontement verbal ainsi que la déchéance de la famille d'Oyono Bibang.

Entre Oyono, polygame souvent habitué aux mariages à la coutume mais qui veut cette fois s'essayer à l'Église « ante Dios, el Señor » avec l'une de ses quatre femmes et, sa troisième épouse qui espère être choisie, la tension est vive. En effet, Oyono doit renoncer à trois de ses femmes et se présenter avec une seule à l'église. Le vieux polygame est embarrassé car il veut se marier avec Ayekaba, la plus jeune. Face au désaccord entre les époux, c'est finalement devant le conseil des anciens du village et son chef Ndong Akele que l'affaire est portée. À la surprise générale, la troisième épouse donne finalement son accord mais tente un revirement de situation spectaculaire en essayant d'imposer son choix à Oyono : « […] que se casen si quieren ! Yo me llevo a mis hijos. […] –Con Antón mi padre ».[550] En dépit de la pression de son épouse, la dénommée « fille d'Antón », Oyono ne cède pas au chantage, il s'en sort même avec brio si l'on en croit Ndong Akele, l'un des juges qui a arbitré ce différend. Bien que n'ayant pas forcément les mêmes conséquences dans un ménage polygame, ces abandons du foyer conjugal sont gênants. Certains auteurs tels que Bernardin Minko Mvé et Rose Ntsame Nguéma peuvent permettre de faire le lien entre l'analyse du texte de la Guinéo-équatorienne et la conception de la polygamie chez les Fang du Gabon.

[550] María, NSUE A. *Op. cit.*, p. 98. Traduction : « Qu'ils se marient, s'ils veulent. Moi, j'emmène mes enfants. […] –Chez Anton, mon père ».

Par exemple, pour le premier auteur, l'épouse unique est une sorte de « vide au foyer »[551], tandis que pour l'autre, « l'homme qui n'a qu'une épouse c'est le frère aîné du célibataire ».[552]

En définitive, on peut dire que cet échec de la tentative d'intimidation de la troisième épouse a permis de voir qu'en dépit de la marginalisation dont la femme fang est souvent l'objet dans son foyer, elle semble avoir trouvé un moyen, bien que minime, de combattre cette injustice.

Si sur le plan politique et social, la polygamie présente certains avantages dont nous avons évoqué quelques aspects, sur le plan interne, dans la cellule familiale même, elle est parfois à l'origine de nombreuses dissensions, voire de graves injustices entre épouses que parfois le mari lui-même peut entretenir. Dans *Ekomo*, nous nous appuierons encore sur Oyono Bibang et ses trois épouses pour discuter de la question.

Pour analyser davantage d'autres rapports, d'une part entre l'époux et les épouses et, d'autre part entre les épouses elles-mêmes, il faut tenir compte de deux éléments qui sont la hiérarchie entre les épouses et la jalousie qui priment dans toute union polygame.

En ce qui concerne la hiérarchie entre les épouses, on peut dire qu'elle résulte de l'ancienneté et de la nature du rapport que la femme entretient avec son époux. Nous ne parlerons ici que du rôle de la première épouse d'Oyono Bibang parce que si la première femme vient à s'absenter du foyer pour une raison ou une autre, c'est la deuxième épouse, en toute logique qui la remplacerait. Si cette dernière se trouve également dans l'incapacité d'assumer cette fonction, alors on fait appel à la troisième femme et ainsi de suite.

L'un des rôles de la première épouse étant de définir au quotidien les tâches à accomplir dans le ménage comme nous allons le voir, ce poste ne peut rester vacant.

Ainsi que nous l'avons vu dans *Ekomo*, la première épouse bénéficie d'une grande considération de son époux qui vient sans doute du fait que c'est elle qui a aidé le mari à organiser le ménage et à accumuler les richesses qui ont servi de dot pour le second mariage.

Mais, la première épouse ne bénéficie pas seulement de la reconnaissance de son époux. Elle jouit également d'un éventail de prérogatives dans le ménage. Outre la fonction

[551] Bernardin, MINKO MVE. *Op. cit.*, p. 68.
[552] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit.*, p. 162.

de conseillère de l'époux ainsi que celle d'économe évoquées plus haut, on peut compléter cette liste en suivant cette fois Rose Ntsame Nguéma :

> […] c'est elle qui est consultée par son époux et qui le conseille dans les moments de crise ou quand celui-ci se trouve amené à prendre de graves décisions concernant le groupe domestique. Dans le domaine économique, elle joue auprès de son mari le rôle d'intendant, aussi c'est à elle que le mari donne les vivres qu'elle doit ensuite répartir entre ses coépouses. En outre elle détient un certain pouvoir de direction sur ses coépouses. Elle est chargée de maintenir la discipline et la bonne entente au sein du groupe domestique. Elle règle les différends qui surviennent entre les coépouses. C'est également elle qui procède à la réconciliation lorsqu'un problème survient entre le mari et une de ses coépouses.[553]

En somme, du fait de la confiance que son époux lui témoigne et de son rôle d'organisatrice du foyer, la première épouse est considérée comme la « mère de la famille ». Ce qui revient à dire d'une part que la polygamie place la femme sous une double tutelle, celle de son époux et celle de la première entrée dans le mariage et, d'autre part, que la première épouse est comme une mère pour son époux et ses coépouses. Pourtant aucun membre de la famille d'Oyono Bibang n'appelle la première épouse « mère » ou « maman ». Les coépouses préfèrent s'appeler par ''la Suegra''. Si on considère que dans la famille les enfants doivent le respect à leur père ainsi qu'à leur mère, alors on peut trouver normal que ceux-ci s'interdisent d'appeler leur mère par son nom. D'où ''la première épouse'' ou ''la Suegra''.

Mais cette appellation de ''la Suegra'' devient ambiguë dès lors que même les enfants portent ce nom. La société fang étant patrilinéaire, il est mal vu que les enfants s'identifient à leur mère.

À l'exception d'Oyono Bibang et d'Ayekaba, rares sont les membres de la famille dont l'identité est distincte de cette appellation de suegra. La deuxième épouse est désignée soit par son numéro d'ordre : « la deuxième épouse », soit par : ''la Suegra'', comme la première épouse. Sa sœur, la troisième épouse, est désignée quant à elle soit par la périphrase : « hija de Antón », soit par l'ordre qu'elle occupe : « la troisième épouse » ou encore par « Suegra ».

[553] *Ibid*., p. 165-166.

C'est finalement María Nsue Angue elle-même qui explique en note de bas de page, la deuxième et dernière de son roman que, dans son pays la Guinée, la première épouse est « la Suegra » de la deuxième et celle-ci, « Suegra » de la troisième et ainsi de suite.[554] Oyono ne disposant que de quatre femmes, Ayekaba, la quatrième épouse, se voit donc privée de cette distinction « honorifique » qui, le plus souvent, échoit à la première épouse puisque la plus ancienne de toutes dans le foyer.

On peut se demander pourquoi Ayekaba, la quatrième épouse est choisie pour le mariage chrétien[555] avec Oyono.

Tout porterait donc à croire qu'il n'existe aucune organisation hiérarchique dans la polygamie. Ou, si celle-ci existe, elle est moins importante voire insignifiante comparée au rapport personnel que l'épouse peut entretenir avec l'époux. En d'autres termes, l'ancienneté dans la polygamie ne serait qu'un « leurre » qui servirait à masquer quelque injustice dans cette union.

Avant d'étudier les conséquences que l'élection d'Ayekaba a entraînées dans la famille, voyons d'abord les conditions dans lesquelles la quatrième épouse a été choisie.

Plus haut, nous avons vu qu'Oyono veut se marier à l'Église alors qu'il est polygame. S'il veut passer devant le curé de la paroisse du village, il doit d'abord renoncer à trois de ses femmes. La menace de sa troisième épouse de regagner sa famille avec ses enfants si elle n'est pas choisie, freine le vieux polygame dans son élan mais ne le décourage pas pour autant.

Rappelons par ailleurs qu'Oyono tient autant à ses épouses qu'à ses enfants. Alors face à cette épreuve que lui impose « la fille d'Antón », le lecteur se demande alors si le vieux polygame va renoncer à ce mariage qui risque d'engendrer de fâcheuses conséquences dans cette famille. Ou bien si « el Anciano », comme l'appelle souvent le chef de village, Ndong Akele, va aller jusqu'au bout.

Si Oyono se rétracte comme le lui suggère le chef de village, ou s'il choisit la troisième épouse comme l'espère « la fille d'Antón », le vieux polygame perd toute crédibilité aux yeux de ses concitoyens. En revanche, il préserve sa famille de la tourmente.

[554] María, NSUE A. *Op. cit*., p. 97.
[555] Nous évoquerons le mariage chrétien ainsi que le rapt qui font tardivement leur apparition chez les Fang plus loin.

Après plusieurs minutes de réflexion qui semblent interminables pour Ndong Akele, Oyono Bibang choisit d'aller à l'encontre de la volonté de sa troisième épouse. Dans l'aba'a ou abaha, qu'une foule de villageois avait pris d'assaut très tôt pour assister à ce procès, une clameur se fait entendre, telle un grondement de tonnerre après qu'Oyono ait déclaré que, finalement, il se marierait avec la première épouse, n'en déplaise à sa troisième femme.[556]

Dès l'officialisation de cette nouvelle, la famille d'Oyono n'a pas attendu qu'elle soit de retour à la maison pour commencer à ''s'entretuer''. La deuxième épouse sera la première à ouvrir les hostilités ; sa cible favorite : la première épouse, l'heureuse élue.

Selon la deuxième épouse d'Oyono, que la voix narratrice décrit comme une femme fragile, féconde mais peu fréquentable dans le village à cause de son mauvais caractère, la première épouse est une femme hypocrite et égoïste qui exploite hommes, femmes et enfants pour arriver à ses fins :

> Escogí a Oyono para esposo sin saber que lo que él pretendía de mí era mi matriz fértil para la felicidad de su esposa, a quien en un principio acepté al llegar al pueblo. Acepté que fuera mi madre (suegra) y comprendí que ella no teniendo hijos se sentía desgraciada ; le dejé a mis hijos para que la hicieran compañía y ayudasen en los trabajos. Más tarde, fue cuando comprendí el trato que había entre los dos al ver que, cada vez que traía un hijo al mundo, a mí no me preguntaron siquiera cuál era el nombre que quería poner al hijo y si tenía algún pariente querido a quien hubiese querido recordar dando su nombre a mi hijo. Después, los mayores dejaron de obedecerme influenciados por ella a quien consideraban su madre y yo, la partera tenía que pedir limosna cada vez que tenía necesidad de alguna cosa. En vista de eso, se lo hice ver a mi marido para que buscase remedio, pero no hizo caso.[557]

Mais la deuxième épouse n'est pas seulement en colère contre la première : celle qui fut autrefois « sa Suegra » et maintenant rivale, lui voue une haine mortelle. La deuxième

[556] María, NSUE A. *Op. cit*., pp. 98-99.

[557] *Ibid*., p. 96. Traduction : « […] je choisis Oyono pour époux sans savoir que ce qu'il cherchait en moi, c'était une matrice fertile pour la félicité de son épouse. J'acceptais qu'elle fut ma mère et je me rendis compte qu'elle, n'ayant pas d'enfants, se sentait malheureuse ; je lui laissai les miens pour qu'ils lui tiennent compagnie et l'aident dans ses travaux. Plus tard, je compris le pacte qu'il y avait entre les deux en constatant que chaque fois que je mettais un enfant au monde, ils ne me demandaient même pas comment je désirais l'appeler et si j'avais quelque parent que j'aurais aimé rappeler en lui donnant son nom. Depuis, les aînés cessèrent de m'obéir, influencés par elle qu'ils considéraient comme leur mère et moi, la porteuse d'enfants, je devais demander une aumône chaque fois que j'avais besoin de quelque chose. J'en référai à mon mari pour qu'il remédie à cette situation, mais il n'en fit rien ».

épouse va détruire sa rivale devant l'assemblée : « ¿Es justo ?¿Qué es lo que más cuesta : trabajar el campo junto al hombre que uno quiere o traer hijos al mundo como hice yo ? ».[558]

Bien que la question reste sans réponse pendant de longues minutes avant que la troisième épouse ne rompe le silence, tout le monde a bien compris que sa « Suegra » était renvoyée à sa condition de femme stérile par sa coépouse.

La troisième épouse n'est pas moins agressive que la précédente. Celle que Nnanga Abaha, la narratrice du roman désigne comme : « la hija de Antón » est une femme légère, qui est connue dans le village avec Nchama à cause des procès pour adultère. Comme sa « Suegra », elle fustige tour à tour le comportement manipulateur de la première épouse ainsi que le laxisme inquiétant d'Oyono, son mari.

Seule la quatrième femme d'Oyono n'a pas souhaité s'exprimer en public. Si on sait qu'Ayekaba est très jeune[559], qu'en deux ans de mariage elle a eu deux enfants, qu'elle est une travailleuse discrète et aimable selon la narratrice Nnanga Abaha son amie d'enfance, en revanche, on ignore les raisons pour lesquelles elle a refusé de témoigner.

En dépit des critiques acerbes dont elle fait l'objet, la première femme d'Oyono va répondre à certaines attaques de ses coépouses. Pour sa défense, la première épouse choisit de lever le voile sur son histoire. Une histoire jalonnée aussi bien de périodes difficiles que de moments de joie.

Alors qu'elle était encore une enfant, la première épouse d'Oyono perdit son père. Bien qu'elle en fût terriblement marquée, cela n'empêcha pas qu'elle devienne précocement la première femme d'Oyono :

> -Yo, como todos sabéis, fui traída a este pueblo con la leche de mi madre aún colgándome de entre los labios. Crecí entre vosotros como una niña más entre las demás niñas de esta tribu, de tal suerte que llegué a olvidar mi propia procedencia y llegué a mirar a mi propia madre como a una extraña. A Oyono y a mí nos crió como hermanos primero y,

[558] *Idem*. Traduction : « Est-ce juste ? Qu'est-ce qui coûte le plus : travailler aux champs avec l'homme qu'on aime, ou accoucher, comme je l'ai fait ? ».

[559] La différence d'âge entre Ayekaba et Oyono semble confirmer l'un des griefs qui sont faits contre la polygamie à savoir que cette union favorise l'accaparement des jeunes femmes par les vieux qui disposent de la dot. Par ailleurs, on reproche à la polygamie qu'elle est responsable de la dépopulation, car elle permet le monopôle des jeunes femmes par des hommes ayant déjà l'âge de procréer. Pour plus amples information voir, Rose Ntsame Nguéma. *Op. cit*., p. 171.

> tan pronto como me hice mujer, fui esposa suya después de saber por vuestras bocas que no éramos hermanos de sangre.[560]

Devenus orphelins tous les deux, la première épouse et son mari vont travailler avec acharnement pour gagner leur vie : « Huérfanos de padre y madre después, los dos ante vuestros ojos luchamos para sobrevivir, […] ».[561] Leurs efforts seront récompensés plus tard avec la construction d'une case, une abondance des récoltes, d'importantes économies d'argent, et Oyono est devenu polygame à la demande expresse de son épouse elle-même.

Avant de poursuivre, ouvrons une parenthèse pour noter la différence entre la société guinéo-équatorienne d'*Ekomo* et sénégalaise du roman de Mariama Bâ, *Une si longue lettre*.

Alors que dans *Ekomo* de María Nsue Angüe, c'est la femme elle-même qui demande à son époux de prendre une autre femme en mariage afin de combler certaines de ses carences, chez la sénégalaise, Mariama Bâ, l'époux n'a pas besoin de l'aval de sa femme pour se marier une nouvelle fois. C'est du moins ce que l'on peut dire lorsque la narratrice d'*Une si longue lettre*, l'héroïne, Ramatoulaye Fall apprend par des personnes extérieures que son époux, Modou Fall, avec qui, elle a vécu pendant vingt-cinq ans, vient d'épouser une seconde femme beaucoup plus jeune qu'elle. Et qui en plus, est la meilleure amie de classe de sa fille, Daba.[562]

Refermons la parenthèse et revenons à *Ekomo*. On peut dire qu'en choisissant sa première épouse pour officialiser leur union devant Dieu, Oyono Bibang voulait remercier la

[560] *Ibid*., pp. 94-95. Traduction : « -Moi, comme vous le savez tous, je fus conduite à ce village avec le lait de ma mère encore sur les lèvres. J'ai grandi entre vous autres, comme une petite fille de plus entre les petites filles de cette tribu, de telle sorte que je suis arrivée à oublier ma propre origine et à regarder ma propre mère comme une étrangère. Oyono et moi, on nous a élevés comme frère et sœur d'abord et, dès que je devins femme, je fus son épouse, après avoir su par vos bouches que nous n'étions pas frère er sœur de sang ».

[561] *Ibid*., p. 95. Traduction : « […] orphelins de père et mère, nous deux, devant vos yeux, nous avons lutté pour survivre […] ».

[562] Après cet affront, Ramatoulaye se demande si elle doit quitter l'homme avec qui elle a vécu pendant un « Quart de siècle de mariage » ou rester dans un foyer polygame en sachant désormais que son époux n'a d'yeux que pour une autre : « Partir ? Recommencer à zéro, après avoir vécu vingt-cinq ans avec un homme, après avoir mis au monde douze enfants ? Avais-je assez de force pour supporter seule le poids de cette responsabilité à la fois morale et matérielle. Partir ! Tirer un trait net sur le passé. Tourner une page où tout n'était pas luisant sans doute, mais net. Ce qui va désormais y être inscrit ne contiendra ni amour, ni confiance, ni grandeur, ni espérance. Je n'ai jamais connu les revers pourris du mariage. Ne pas les connaître ! Les fuir ! Quand on commence à pardonner, il y a une avalanche de fautes qui tombent et il ne reste plus qu'à pardonner encore, pardonner toujours. Partir, m'éloigner de la trahison ! Dormir sans me poser de questions, sans tendre l'oreille au moindre bruit, dans l'attente du mari qu'on partage ». [Mariama, BÂ. *Une si longue lettre*. Paris : Le Rocher, 2005, p. 78.] En dépit de la colère qui l'habite, Ramatoulaye décide donc de rester dans son mariage. Une décision qui n'est pas sans conséquence puisque son époux ainsi que sa coépouse ne laissent passer aucune occasion pour l'humilier.

Suegra pour les bons et loyaux services rendus. Mais la première femme qui connaît Oyono Bibang mieux que quiconque n'est pas dupe. Elle sait qu'elle n'est pas l'élue de son cœur et que son époux l'a choisie pour lui servir d'écran contre les assauts des autres épouses :

> Me presentaré a la iglesia como intentaba hacerlo en un principio, con la primera mujer, no por ser más querida porque os quiero a todas por igual, sino porque he considerado que no teniendo hijos y después de tantos años de luchar juntos, por lo menos se lo merecía como premio y consuelo, y, siendo ella mayor que todas vosotras, pensé que, por el momento, era la más indicada para que vosotros, malas pécoras, no os matarais las unas a las otras. Todas sabéis bien que ella ya no es una rival para vosotras. Ha pretendido ser una madre y vosotras no la habéis aceptado, sólo la pequeña. ¿Por qué os molesta que se le dé esta alegría en sus años de vejez ?[563]

Après avoir essuyé les pires humiliations, les méchancetés ainsi que les insultes de tout genre de la part de ses coépouses notamment de la deuxième et de « la hija de Antón », la vieille femme va décliner astucieusement l'offre de son époux au profit de sa coépouse, Ayekaba :

> -Gracias. Te lo agradezco. Pero piensa bien que no te has casado con estas jóvenes y has construido tu casa para destruirlo todo en un solo día como pretendes. Ninguna mujer se marchará de aquí y tú no te presentarás en la iglesia conmigo. Cásate con la última, que, por ser la más joven, tiene el corazón lleno de sueños y deseos y te quiere bien. […] Cásate con ella, que bien sé que es la que prefieres y la que más te gustaría presentar en la iglesia.[564]

Après cet ultime renversement de situation, Oyono qui ne peut contenir sa joie malgré le spectacle désolant que ses épouses et lui-même ont donné au public, court rapidement embrasser sa vieille femme.

---

[563] María, NSUE ANGÜE., *Op. Cit.*, pp. 98-99. Traduction : « Je me présenterai à l'église comme j'avais l'intention de le faire au début, avec la première femme. Non pour être plus aimée, parce que je vous aime toutes également, mais parce que j'ai considéré que, sans enfants, et depuis tant d'années à lutter ensemble, pour le moins elle le méritait comme prix et consolation. Etant la plus âgée de vous toutes, j'ai pensé que, pour le moment, elle était la plus indiquée, pour que vous autres, mauvaises pécores, vous ne vous tuiez pas les unes les autres. Elle a prétendu être une mère et vous autres vous ne l'avez pas acceptée, seulement la petite. Cela vous dérange-t-il que je lui offre cette joie dans ses années de vieillesse ? ».

[564] *Ibid.*, p. 99. Traduction : « Merci. Je t'en suis reconnaissante. Mais pense bien que tu ne t'es pas marié avec ces jeunes et as construit ta maison pour détruire tout en un seul jour comme tu le prétends. Aucune femme ne s'en ira d'ici et toi tu ne te présenteras pas à l'église avec moi. Marie-toi avec la dernière, qui, pour être la plus jeune, a le cœur plein de rêves et de désirs, et elle t'aime bien. –Marie-toi avec elle, je sais bien que c'est elle que tu préfères et celle qu'il te plairait le plus de présenter à l'église ».

Deacon ne se trompait pas lorsqu'il affirmait que dans la polygamie, la jalousie de l'époux et de ses épouses était souvent objet de sarcasme dans la communauté :

> […] dans le cas d'épouses plus nombreuses, l'une d'elles est dite « tout près » […] de son mari. Si celui-ci est polygame, il doit se partager équitablement entre toutes ses femmes. Celle qu'il délaisserait irait clamer partout son indignation, en rappelant que ne manquent pas les hommes capables de la satisfaire. Les femmes sont férocement jalouses les unes des autres et ne craignent pas de régler leur différends intimes en public. Il n'est pas rare non plus qu'un mari, obsédé par la jalousie, se donne en spectacle à ses compagnons et s'attire leurs railleries.[565]

En signe d'approbation, le chef Ndong Akele dira de la première épouse d'Oyono qu'elle est le « véritable pilier de la maison » de son époux : « -Esta es una mujer de verdad y no lo que abunda en este pueblo. Esta es auténtica dueña y ama de su familia ».[566]

En définitive, on peut dire que l'acharnement d'Oyono et l'acte courageux de la première épouse, ont eu raison des protestations de la deuxième épouse et de la troisième. Certes, Oyono est parvenu à annoncer à ses femmes que c'est avec Ayekaba, sa dernière épouse, qu'il va se marier à l'Église, mais il l'a obtenu au prix d'innombrables sacrifices. Entre ses trois premières épouses, la communication est rompue, les relations se sont considérablement dégradées : chaque jour, elles se défient, s'insultent, se disputent. En un mot, les trois femmes se vouent une haine mortelle. Outre ces divisions qui se font jour dans la famille et auxquelles les principaux acteurs vont devoir s'habituer maintenant, l'ancienneté, qui est un critère essentiel, voire indiscutable dans le ménage polygame parce qu'elle permet à l'époux ainsi qu'à sa première épouse de mieux organiser le ménage, semble de plus en plus contestée. Sinon, comment expliquer cette volonté manifeste de la deuxième épouse ainsi que de sa Suegra de détruire la première ? Faut-il y voir tout simplement un acte de jalousie ? Et comment peut-on expliquer que personne ne cherche à s'en prendre à Ayekaba ? Est-ce à dire que son choix ne souffre d'aucune contestation ?

Ces questions que nous soulevons vont nous permettre de comprendre d'une part, pourquoi l'élection de la première épouse est truquée et, d'autre part que l'harmonie entre les

[565] Deacon 1934 : 103-104, 159-171. Cité par Claude, LEVI-STRAUSS. « Réflexions sur l'atome de parenté ». In: *L'Homme*, 1973, tome 13, n°3, pp. 8-9, doi : 10.3406/hom.1973.367355, [Réf. du 5 mai 2012], Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1973_num_13_3_367355

[566] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 99. Traduction : « -Celle-ci est une vraie femme et non ce qui abonde dans ce village. Celle-ci est une authentique maîtresse et chef de famille ».

épouses au sein d'une union polygame dépend de la discrétion des sentiments de l'époux lui-même.

Dans la polygamie, nous avons vu, en effet, que l'ancienneté est un critère essentiel qui permet à l'époux ainsi qu'à sa première épouse de veiller au bon fonctionnement du ménage mais que ce critère ne suffit pas toujours à justifier certaines décisions. Le choix difficile d'Oyono Bibang de se marier à l'Église avec sa première femme dans un premier temps, et ensuite la décision de l'heureuse élue de se retirer au profit de la quatrième et dernière épouse Ayekaba, le démontre bien. En d'autres termes, on peut se demander pourquoi, après plusieurs années de mariage au sein du ménage dans lequel l'ancienneté a toujours prévalu, c'est seulement au moment du mariage ''chrétien'' que la deuxième épouse et sa complice, « la hija de Antón » trouvent à redire.

Pourtant cette haine semble justifiée si on fait un rapprochement avec ce que dit Jean-Marie Aubame dans une étude consacrée aux Fang ainsi qu'à la polygamie dans son ouvrage *Les Béti du Gabon et d'ailleurs*.

Dans ce livre, le sociologue réexamine la question de l'ancienneté des épouses dans la polygamie. Selon lui, la première femme du polygame ne peut garder indéfiniment les faveurs de son époux. Ce qui veut dire que, lorsque la première épouse vieillit, son statut change aussi. D'organisatrice du ménage respectée, aimée et parfois redoutée par ses coépouses parce qu'appréciée du mari, la première femme ne garderait dans sa vieillesse que le modeste rôle de conseillère de la famille.[567]

Bien que l'âge de la première épouse ne soit pas indiqué dans *Ekomo*, on sait néanmoins que la première femme d'Oyono est vieille. À en juger les propos de la première épouse elle-même : « ¿Qué vas a hacer con una vieja como yo ante tanta gente ? ¿Me imaginas acaso con calcetines blancos en los pies y una corona en esta cabeza llena de canas ? »[568], elle serait très âgée. C'est semble-t-il cette intrusion de la première épouse dans

[567] « De même elle peut voir, lorsqu'elle vieillit, l'affection du mari s'effriter à mesure que d'autres femmes s'intègrent dans le ménage, pourvu que son mari lui témoigne une confiance particulière quant aux problèmes qui concernent la direction du ménage. Dès qu'elle a un certain âge, elle sait d'elle-même se retirer de la compétition, se réservant le rôle plus noble de conseillère aussi bien du mari que de ses jeunes coépouses ». Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit.*, p. 245.

[568] María, NSUE A. *Op. cit.*, p. 99. Traduction : « Que vas-tu faire avec une vieille comme moi devant tant de gens ? Tu m'imagines par hasard avec des chaussettes blanches et une couronne sur cette tête pleine de cheveux blancs ? »

la compétition alors qu'elle ne devrait plus en faire partie qui serait donc à l'origine de la colère et de la haine de la deuxième et de la troisième épouse.

Le fait que la quatrième épouse soit choisie pour le mariage chrétien montre qu'elle est la préférée d'Oyono Bibang. Mais si on peut parler de préférée de l'époux, il serait aussi logique de penser qu'il existe une délaissée. Il semble que l'une des deux épouses, la deuxième ou la troisième, occupe cette place dans le ménage.

Si on en croît Rose Ntsame Nguéma, la situation de la délaissée de l'époux dans un ménage polygame est la moins enviable. En effet, parce que « [la] nlulup (délaissée), [était] non seulement […] ignorée par l'époux, mais elle était [aussi] l'objet d'arrogance, de mépris de la part des autres épouses, principalement de la mpôwk (préférée, favorite) ».[569]

Par ailleurs, Rose Ntsame Nguéma assure que les raisons qui conduisaient un homme à délaisser l'une de ses épouses étaient d'une part le mauvais caractère de cette dernière, d'autre part la fainéantise dans les travaux ménagers et enfin la stérilité.[570]

La sociologue gabonaise soutient aussi que la délaissée était la ''chose du mari''. Car elle pouvait être prêtée à un hôte de grande estime. Elle pouvait aussi être donnée en gage.[571]

Avant de parler de la réaction des époux face au problème de l'adultère, disons d'abord un mot sur la nature du mariage d'Oyono et d'Ayekaba à l'église.

Alors que les jeunes privilégient de plus en plus le rapt et affichent leur union dans le village, le mariage d'Oyono Bibang et d'Ayekaba à cheval entre le mariage « chrétien » et celui à la coutume, la polygamie, fragilise les anciens. En effet, le procès d'Oyono Bibang contre ses épouses les divise. D'ailleurs, Ndong Akele et Nnanga Abaha sont extrêmement critiques à l'égard de cette union.

Dans son intervention, le chef de village crie sa colère contre Oyono Bibang et tous ceux, qui comme lui, rejettent les us et coutumes de leurs ancêtres suivant le modèle de la culture occidentale. D'après lui, cet abandon est la cause de leurs malheurs :

[569] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 168.
[570] *Idem*.
[571] *Idem*.

> Nosotros sabemos a través de nuestros padres que los muertos, una vez muertos, cruzan la frontera de la muerte y la vida y parten hacia el centro de la tierra, después de bajar la cuesta y cruzar el río, para juntarse allá con los ancestros, hombres sabios y poderosos que velan por los suyos en esta vida. Ahora llega el blanco y os dice que ya no es hacia abajo sino hacia arriba a donde tendréis que partir, y os lo creéis. No dudo ni dejo de dudar. Lo que sí me pregunto es en caso de que sea cierto que allá arriba hay otra morada, ¿quién os asegura que es para los africanos ? Puede ser la morada de los ancestros de ellos pero ¿encontraréis allá algún antepasado vuestro ? ¿Cómo os garantizáis que podréis entrar en el terreno sagrado de los blancos si aquí en la tierra no os dejan entrar en sus casas ? Además, en el supuesto caso de que os dejen entrar ¿puedo saber qué queréis ir a vivir donde no se os entienden ni el idioma ni las costumbres, ni aún el color de vuestra piel se parece al de ellos ? ¿Qué busca un africano entre las nubes, llenas de frío si no hay selva donde cazar ni río donde pescar ? ¡Estúpidos ! Más que estúpidos ! Porque si os dejan entrar en el cielo, sólo sería para criados o para esclavos.[572]

Contrairement au chef de village qui s'en prend seulement au « blanc » ainsi qu'à sa culture, la narratrice condamne également l'égoïsme des hommes et d'Oyono Bibang en particulier :

> Yo maldije en mi interior a todos los hombres y especialmente a aquel hombre de Dios que se proponía sin ningún remordimiento de conciencia incordiar en una familia pacífica y feliz. Maldije a aquel hombre blanco porque hacía desgraciada a una familia y hacía desgraciados a unos niños, exponiéndolos a quedar sin madre.[573]

Mais le procès d'Oyono Bibang donne aussi à voir les étapes d'un mariage hybride à cheval entre d'une part, le mariage chrétien et la polygamie, d'autre part.

En effet, le mariage d'Oyono et d'Ayekaba, sa quatrième et dernière épouse, n'est pas chrétien dans la mesure où cette union engage d'autres épouses, les trois autres femmes, la Suegra, la deuxième épouse et la dénommée « fille d'Antón ». Contrairement à ce qu'affirme

[572] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 100. Traduction : « Nous autres, nous savons à travers nos pères que les morts, une fois morts, traversent la frontière de la mort et de la vie et partent vers le centre de la terre, après être descendu et avoir traversé le fleuve, pour rejoindre là-bas les ancêtres, hommes sages et puissants qui veillent pour les leurs en cette vie. Maintenant arrive le blanc et il vous dit que maintenant, ce n'est pas en bas mais en haut que vous devrez partir, et vous, vous le croyez. Je doute et ne cesse de douter. Et je me demande au cas où ce serait vrai, si là-bas en haut il y a un autre séjour pour les Africains et si vous rencontrerez là-bas des ancêtres à vous ? Comment êtes-vous sûrs que vous pourrez entrer dans le terrain sacré des blancs, si ici sur la terre, ils ne vous laissent pas entrer dans leurs maisons ? De plus, au cas où ils vous laissent entrer, puis-je savoir pourquoi vous voulez aller vivre là où on ne comprend de vous ni le langage ni les coutumes. Ni même la couleur de votre peau ne ressemble à la leur ? Que cherche un Africain dans les nuages, pleins de froid s'il n'y a pas de forêt où chasser, ni fleuve où pêcher ? Stupides ! Plus que stupides ! Parce que s'ils vous laissent entrer dans leur ciel, ce serait seulement comme domestiques ou esclaves ».

[573] *Ibid*., p. 93. Traduction : « Moi je maudissais intérieurement tous les hommes et spécialement cet homme de Dieu qui se proposait sans aucun remords d'apporter la discorde dans une famille paisible et heureuse. Je maudis cet homme blanc parce qu'il avait rendu malheureuse une famille et avait rendu malheureux des enfants, les exposants à rester sans mère ».

Nnanga Abaha, Oyono ne se séparera d'aucune de ses épouses. C'est lui-même qui le déclare :

> -Yo, Oyono, estoy viendo que la maldición cayó sobre mi casa. He pensado bautizarme para salvar mi alma, y lo que me está llegando es la propia condenación. Yo no he pensado en ningún momento dejar a nadie. Sólo presentarme con una ante el cura y mantener a las otras en casa.[574]

Comme on peut le voir, l'union entre Oyono Bibang et Ayekaba échappe aux normes du mariage chrétien. En effet, Oyono va se marier à l'église mais refuse catégoriquement de renoncer à ses trois premières épouses. On peut se demander comment il peut connaître la paix alors même qu'il vit dans la polygamie qui peut, dans plusieurs situations, s'avérer un véritable enfer comme nous l'avons montré. Par ailleurs, son argument pour justifier le mariage à l'Église ne semble pas convaincant, tout comme sa foi en Dieu paraît fausse.

En définitive, la déclaration d'Oyono Bibang donne à penser qu'il est normal voire naturel dans le village que l'on soit en même temps polygame et marié à l'Église. Il s'agit là d'une attitude hypocrite du polygame et de ses épouses dont l'Église va se rendre complice. En effet, étant donné que le mariage chrétien est un engagement divin entre deux personnes, un homme et une femme, la décision du prêtre de célébrer le mariage d'Oyono Bibang et d'Ayekaba, semble ambiguë. En d'autres termes, il s'agit de s'interroger sur les réelles motivations du prêtre qui scelle une union qui paraît indigne devant Dieu.

Dans une étude qu'il a consacrée à la société fang du Gabon, Georges Balandier affirme que ce genre de mariage était fréquent. Selon lui, l'Église avait recours à ces unions hybrides aussi bien pour asseoir son autorité ainsi que celle des colons et contourner les lois et les chefs coutumiers :

> Les efforts accomplis par les missions catholiques afin d'éliminer la polygamie : mariage chrétien accordé seulement à la « première épouse » qui déclare vouloir épouser

[574] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 98. Traduction : « -Moi, Oyono, je vois que la malédiction est tombée sur ma maison. J'ai pensé me faire baptiser pour sauver mon âme et ce qui m'arrive est une condamnation. Je n'ai pensé à aucun moment laisser personne. Seulement me présenter avec une devant le curé et maintenir les autres à la maison ».

> chrétiennement un célibataire.[575] Et l'on s'aperçoit ainsi que la « désorganisation » de l'ancienne société fang, vivement critiquée et posant des problèmes graves auxquels des solutions sont cherchées, a été en partie souhaitée et stimulée par les administrateurs et les missionnaires. Les uns voulant atteindre les autorités politiques traditionnelles (pour leur substituer des autorités nouvelles et sous tutelle), les autres visant les tenants du « fétichisme » et la famille polygame. Tous encouragent ainsi les éléments traditionnellement subordonnés : les femmes (pour qui le prétexte du mariage chrétien est un moyen de libération).[576]

En somme, le mariage d'Oyono Bibang avec Ayekaba est un assemblage de deux formes d'union, la polygamie et le mariage moderne ou chrétien. Aussi bien cette union mixte que chacune des formes de mariage qui le caractérise, le mariage à la coutume et le mariage chrétien, aucune ne semble favorable à la femme fang. Cependant, la polygamie est de loin l'union la plus désavantageuse pour la femme au point qu'Herzberger-Fofana l'a même qualifiée de « symbole de l'oppression masculine » :

> La polygamie est symbole de l'oppression masculine, au service des intérêts et penchants des héros. L'esprit d'entraide entre femmes se mue en une sourde hostilité, en scènes de jalousie, batailles, et manigances de tous ordres. La plupart des écrivains femmes décrivent surtout le désordre social qui découle de telles unions, c'est-à-dire l'impossibilité de concilier cette tradition aux exigences d'une société en voie de progrès. Le débat s'articule presque toujours au profit d'une épouse plus jeune. Quand aux femmes âgées, elles adoptent toutes la même ligne de conduite : elles se résignent craignant des vicissitudes financières mais aussi par crainte d'être rejetées de leur propre communauté en tant que femme divorcée ou seule. Cette évolution du regard de l'auteur sur la femme va de pair avec une critique acerbe des coutumes qui s'avèrent plus paralysantes pour l'individu que libératrice.[577]

2. Les époux face au problème de l'adultère

Comme la jalousie, l'adultère n'est pas une thématique commune aux deux romans *Ekomo* et *Hija de la fortuna*. Cependant, il nous a semblé intéressant d'évoquer quelques aspects de ce sentiment dans le roman de la Guinéo-équatorienne.

---

[575] « Tout récemment, M. le Gouverneur de l'A.E.F. a bien voulu déclarer à Mgr Augouard, que les jeunes femmes de polygames qui s'évaderaient du domicile conjugal et se réfugieraient dans un poste ou une mission, ne pourraient être inquiétées, ni obligées de réintégrer les foyers évadés. Il suffirait que le jeune homme, qui voudrait en marier une, rende à l'ancien mari l'équivalent de la dot, et cela lors du nouveau mariage. » Mgr Martrou, *Notes sur le projet de réglementation du mariage indigène*, inédit. Cité par Georges, BALANDIER. *Op. cit*., p. 189.

[576] *Ibid*., pp. 189-190.

[577] Herzberger-Fofana. *Littérature féminine francophone d'Afrique noire*. Paris : L'Harmattan, 1993, p. 339. Cité par Souleymane, FOFANA. *Mythes et combat des femmes africaines*. Paris : L'Harmattan, 2009, p. 149.

Dans *Ekomo*, les époux ne jouissent pas des mêmes droits lorsqu'ils sont confrontés à un problème d'adultère.

Dans ce chapitre, nous allons examiner deux cas dans le roman. Le premier, lorsque l'épouse en est la cause et le second lorsque c'est le mari qui en est le responsable. Dans chaque cas, nous étudierons aussi bien la réaction du conjoint ou de la conjointe abusé(e) que la position de la communauté.

L'adultère, tel que María Nsue Angüe le décrit dans son texte, est le fait qu'une personne mariée ait un ou plusieurs rapports sexuels volontaires avec une personne autre que son conjoint. Loin d'être un délit comme les autres, l'adultère représente pour le conjoint ou la conjointe abusé(e) ainsi que pour la communauté trahie, une véritable honte, un crime.

Chez les Fang, un adultère avéré peut donner lieu aussi bien à des commentaires très défavorables qu'à de pires sanctions de la part du conjoint ou de la conjointe trompé(e) ainsi que de la communauté déshonorée. Mais, parfois, il peut arriver que les méthodes dont certains Fang font usage pour reconnaître les cas d'adultère paraissent injustes. Dan le roman, le cas de Nchama est particulièrement évocateur. Étudions le moyen par lequel l'époux découvre la tromperie de sa femme ainsi que le rôle joué par le Conseil des anciens habilité à en juger.

Dans le premier chapitre où María Nsue Angüe évoque la question de l'adultère de Nchama, l'époux dont le nom est inconnu, apprend l'infidélité de sa femme par son fils, Nnegue. Selon la narratrice, l'amant de Nchama l'aurait possédée devant son fils, à l'ombre des bambous, au bord de la rivière :

> El pequeño Nnegue vio a un hombre y su madre le explicó que era el coco. El pequeño lo creyó ayer en la tarde. Y entre un poco de sol y un poquito de sombra, Nnegue vio otra vez al hombre charlando en el poblado con su padre. Con los ojos de plato, la boca abierta, el susto, la curiosidad y el enigma, como quien quiere saber, preguntó a su padre que si el coco que se comía a la mamá en el bosque quería comérselo a él, señalando al hombre con su dedito sucio. Ahora todo está claro, porque entre un poco de sol y un poquito de sombra, identificó al hombre que amó a su madre a la sombra del bambú en la ribera del río.[578]

[578] María, NSUE A., *Op. cit.*, pp. 17-18. Traduction : « Le petit Nnegue a vu un homme et sa mère lui a expliqué que c'était le croquemitaine. Hier au soir, il l'a crue. Et dans le jour entrecoupé de soleil et d'ombre, Nnegue a vu de nouveau l'homme bavardant avec son père au village. Les yeux écarquillés, la bouche ouverte par la peur, la curiosité, le mystère et comme pour se renseigner, il demande à son père, montrant l'homme de son doigt sale, si le croquemitaine qui courait après sa mère dans le bois, veut le manger lui aussi. Maintenant tout est clair,

Ce témoignage de Nnegue va permettre de condamner Nchama ainsi que son amant. Mais la condamnation de cette femme dont on sait très peu de choses, excepté le fait qu'elle jouit d'une réputation de femme légère, sans vergogne (« En el abaha, los hombres discuten. Todos hablan de Nchama, la pícara zalamera que ayer en el bosque cometió adulterio. »[579]), laisse supposer que les « anciens » du village ont ignoré plusieurs détails du témoignage accusateur de l'enfant.

La première lecture du texte de Nnegue que l'on peut faire remet en cause non seulement le témoignage du petit mais conteste aussi la décision des juges. Dans son discours, on peut voir que l'enfant n'emploie pas certains verbes tels que « dormir », « se coucher », « s'allonger » qui pourraient renvoyer au rapport sexuel et donc à l'adultère, il utilise plutôt un verbe qu'on peut qualifier d'étrange : « comer ». Plus déroutant encore, cette autre expression : « el coco » que l'enfant emploie mais que l'auteure ne traduit pas.

Le « coco » serait donc un personnage imaginaire que l'enfant compare à une espèce de « bête féroce » friande de chair humaine. Il semble donc évident que la venue du « coco » au village loin de son habitat habituel, la forêt, suscite la peur ainsi que l'angoisse de l'enfant.

Les membres du Conseil des anciens auraient-ils fait un amalgame entre les expressions « comer », « el coco » et « el adulterio » au point de condamner Nchama sans vraiment étudier la question ? Le fait que l'enfant ignore même l'acte sexuel ne devrait-il pas inciter à la prudence ?

Une autre lecture du texte du témoin permet de relever d'autres incohérences.

Fait exceptionnel, parmi les choses que l'on peut reprocher au conseil ainsi qu'à ses membres, c'est que personne n'ait remarqué que Nnegue n'était qu'un enfant. Ce qui, sans doute, aurait permis aux membres du Conseil des anciens de nuancer les propos du témoin voire de les contester. Pire encore, lorsque l'époux abusé invite son fils à témoigner contre sa mère, le Conseil espère en apprendre davantage sur le délit. Mais ce dernier ne va rien apprendre du témoignage de Nnegue si ce n'est cette histoire de « coco » digne d'un conte pour enfants.

parce que dans le jour entrecoupé de soleil et d'ombre, il a identifié l'homme qui aima sa mère à l'ombre des bambous, au bord du fleuve ».

[579] *Ibid.*, pp. 17. Traduction : « Dans la maison commune du village, l'abaha, les hommes discutent. Tous parlent de Nchama, cette femme coquette et légère qui, hier, dans le bois, a commis l'adultère ».

Un autre détail important qui semble avoir échappé à la vigilance du Conseil des anciens, est rappelé dans le texte avec insistance par la narratrice, Nnanga Abaha : « […] entre un poco de sol y un poquito de sombra ».[580] Ces passages du texte semblent attirer l'attention de l'assemblée et du Conseil des anciens en particulier sur le fait que la vue de l'enfant ait été troublée par ce mélange éblouissant des rayons de soleil et d'ombre. Même lorsque cette expression est associée à une autre, révélatrice de l'ambiguïté du discours de Nnegue : « identificó al hombre » qui donne alors : « […] entre un poco de sol y un poquito de sombra, identificó al hombre », le Conseil ne s'apercevra de rien.

Le Conseil des anciens ne cherche-t-il pas délibérément à ne prêter aucune attention à ces détails ? C'est une question que le lecteur ne peut pas s'empêcher de se poser.

Ainsi, en dépit des carences constatées, personne aussi bien dans le Conseil que dans l'assemblée ne va contester ce témoignage. Seul un homme, l'amant de Nchama, va le faire en essayant de nier en bloc les faits qui lui sont reprochés. Mais face aux insultes et aux sifflets d'une assemblée acquise à la cause du mari abusé, il va se taire : « El adúltero niega. El marido se enfurece. La madre llora y a coro todos la abuchean, un niño con tiñas, el clotte[581] atado al cuello, ojos legañosos y el cuerpo blanco de polvo, se cuela para abuchear más de cerca ».[582]

Nchama, de son côté, n'osera même plus demander la parole. On se souviendra aussi de cet interdit : dans le corps de garde (abaha) seuls les hommes ont droit à la parole : « Los hombres hablan, las mujeres callan. Escuchan los jóvenes y los niños juegan », évoqué plus haut.

En définitive, Nchama est jugée puis condamnée par les juges sans pouvoir se défendre.

---

[580] Cette expression qui signifie : ''dans le jour entrecoupé de soleil et d'ombre'', foisonne dans tout le premier chapitre comme un refrain. À la page dix-sept qui ouvre le chapitre, on la compte cinq fois ainsi qu'à la page dix-huit. En revanche, de la page dix-neuf jusqu'à la fin du chapitre à la page vingt trois, elle n'est signalée qu'une fois.

[581] Mot qui semble signifier « vêtements » si on considère cette autre référence du texte de la Guinéo-équatorienne : « Su clotte era brillante por el largo uso sin lavado ». (p. 39). Dans *Ekomo*, « Clotte » paraît dériver du vocable anglais « cloth » qui signifie, en français, les « vêtements ». Bien qu'Antonio Quilis et Casado-Fresnillo proposent une écriture différente : « clote » au lieu de « clotte », ils font la même analyse : « clote (ingl. *Cloth* 'paño, tela' [En Zarco (1938) figuran *clot* o *clos* como « vestido, ropa, paño, tela, tejido, lienzo ».]) 'Pieza de tela, estampada, generalmente de percal, con la que se envuelven las indígenas el cuerpo, a modo de vestido'. Antonio, QUILIS et Celia, CASADO-FRESNILLO. *Op. cit.*, p. 377.

[582] María, NSUE A. *Op. cit*., p. 18. Traduction : « L'homme adultère nie, le mari devient furieux, la mère pleure et, en chœur, tous l'insultent. Un enfant teigneux, un sac accroché au cou, les yeux chassieux et le corps blanc de poussière se hausse pour insulter la femme de plus près ».

À l'issue de ce qui aura été son procès, Nchama écoute, stoïque, la lecture du verdict par le chef El Abuelo, en personne. Du fait de « la crédulité génétique de la gente féminine » ainsi que de la « stupidité originelle » dont elle ne peut s'affranchir, Nchama reçoit seulement quelques supplices corporels, son rôle dans l'adultère étant jugé négligeable : « -¡Queda esta sentencia ! –grita el viejo- Para la adúltera, cincuenta palos en el trasero. […] Porque la mujer es como un niño[583]. No tiene conciencia de fidelidad. Y su culpa, por lo tanto, es menor ».[584] Tandis que son amant, va payer le plus lourd tribut : « […] para el adúltero, dos cabras, treinta mil bipkwele[585] y ciento cincuenta palos ».[586]

Seulement avec cinquante coups de fouets en public, on peut dire que Nchama s'en sort plutôt très bien au regard du sombre tableau que Rose Ntsame Nguéma dresse sur la question des peines infligées à la femme fang qui commet un adultère.

Selon la sociologue, la femme est l'objet de graves sévices lorsqu'elle enfreint l'obligation de fidélité : « […] lorsqu'une femme commettait un adultère, "elle était écartelée et on lui mettait du piment dans le vagin". […] "on lui coupait les oreilles, ou l'excisait ou encore on l'exportait à l'arbre à fourmis"[587] ».[588]

[583] Cette conception qui fait de la femme une mineure ou une espèce de primate à peine évolué n'est pas propre au roman de María Nsue Angüe. D'autres auteurs comme Maurice Bertaut qui se sont intéressés à la condition de la femme sur le plan sociologique et ethnologique, ont rapporté des dictons ainsi que des paroles humiliantes pour la femme comme : « Minga a ne nkot fon, e mot a bele mesong ñye a di » (La femme est un épi de maïs sec, quiconque a des dents y mord). Ou cette autre expression qu'il fait dire à une femme : « Je ne suis rien devant un homme, je suis aussi stupide qu'une poule ». Maurice, BERTAUT. *Le droit coutumier des Boulous. Monographie d'une tribu du Sud-Cameroun*. Sous la direction du Professeur René MAUNIER, Thèse pour le doctorat, Université de Paris, 1935, p. 173. Dans le même ordre d'idée, un autre auteur, Le Testu, met en évidence aussi bien la mentalité inférieure de la femme que son comportement diabolique : « Volage et versatile, elle ne se plaît que dans le changement, "elle crée des palabres, sépare les ménages, brouille les frères ; elle est à la base de tous les litiges ; sa mentalité est des plus inférieures, et l'ont pourrait croire qu'elle éprouve la plus grande jouissance à faire le mal. Les femmes indigènes sont les êtres les moins intéressantes et les moins sympathiques" ». Le Testu, *Notes sur les coutumes Bapounou*. pp. 56-57. Cité par Maurice, BERTAUT. *Ibid*., p. 172.

[584] María, NSUE A. *Op. cit*., p. 18. Traduction : « -Voilà la sentence ! crie l'ancien. Pour la femme adultère, cinquante coups. […] Parce que la femme est comme un enfant. Elle n'a pas conscience de ce qu'est la fidélité, et donc sa faute est moindre ».

[585] On appelle ekwélé, l'unité monétaire de la Guinée Équatoriale à l'époque du président Macías Francisco Nguéma Bidyogo.

[586] María, NSUE A. *Op. cit*., p. 18. Traduction : « pour l'homme adultère deux chèvres, trente mille bipkwele et cent cinquante coups ».

[587] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 196.

[588] Pierre Alexandre et Jean Binet précisent que la clitoridectomie punit l'adultère ainsi que l'inceste mineur. Par ailleurs, ils ajoutent que l'injection vaginale du piment était autant une épreuve ou ordalie qu'une peine infligée à une veuve à la mort de son époux pour établir son innocence ou sa culpabilité du décès. Pierre, ALEXANDRE et Jacques, BINET. *Le groupe dit pahouin…, Op. cit*., p. 71.

Le verdict rendu, nul ne fait appel. C'est dans cette optique que María Zielina Limonta écrit que : « En la aldea, ni una sola voz se levanta para retar o cuestionar la sentencia en nombre de la memoria ancestral de las costumbres ».[589]

Après l'analyse de ce cas d'adultère dont l'épouse en était la cause, étudions maintenant une situation d'infidélité engendrée par le mari. En s'appuyant toujours sur le roman *Ekomo*, on examinera tour à tour la position de l'épouse ainsi que celle de la communauté.

Dans le premier chapitre, María Nsue Angüe décrit un autre cas d'adultère qui paraît atypique. D'abord, parce que ce cas d'infidélité oppose, d'une part, le personnage principal du roman, Ekomo Sima et son épouse, Nnanga Abaha, la narratrice du texte, d'autre part. Ensuite, parce que ce délit, sévèrement puni chez les Fang comme nous l'avons vu plus haut, restera cette fois impuni.

Au moment où les ancêtres du village viennent annoncer aux villageois la mort prochaine de deux des leurs, le couple Nnanga Abaha-Ekomo Sima traverse une crise. En effet, l'époux Ekomo Sima a abandonné le domicile conjugal depuis plusieurs mois. Au fur et à mesure que la psychose gagne le village, le lecteur découvre également la tristesse qui affecte la narratrice. C'est une souffrance aggravée par le sentiment d'injustice puisque son époux Ekomo est retenu en ville, loin d'elle par une « femme de mauvaise vie » :

> Llamo a Ekomo desde la puerta de mi alma, de mi ser, y le siento lejos. […] Ekomo se marchó con sus hermanos a las fiestas de la ciudad, me recuerda la mente. Ellos regresaron después de las fiestas y él se quedó embrujado por una mujer de mala vida. Desde entonces, van tres lunas que veo pasar diariamente el awawa sin detenerse para que baje, y sin dejar caer una carta por la ventanilla que vaya volando entre el polvo como una blanca gaviota que nos diga qué fue de su vida.[590]

[589] María, ZIELINA LIMONTA. « Ekomo : representación del pensamiento mítico, la magia y la psicología de un pueblo ''fang'' », in *Afro-Hispanic Review*, 2000 Spring, vol. 19, n°1, p. 94. Traduction personnelle : « Dans le village, pas une seule voix ne se lève pour défier ou remettre en cause la sentence au nom de la mémoire ancestrale des coutumes ».

[590] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 21. Traduction: «J'appelle Ekomo de toute mon âme, de tout mon être et je le sens loin. […] Ekomo lui qui s'en est allé avec ses frères aux fêtes de la ville. Eux sont revenus et lui est resté, ensorcelé par une femme de mauvaise vie. Depuis se sont alors écoulés trois lunes pendant lesquelles je vois passer le bus sans qu'il s'arrête pour qu'il descende, et sans laisser tomber par une fenêtre, une lettre qui irait, volant dans la poussière, comme une mouette blanche porteuse de nouvelles».

En dépit de la présence de sa belle-mère, une femme gentille et pieuse dont elle se sent particulièrement proche, Nnanga Abaha a vécu des moments difficiles pendant l'absence de son époux.

Abandonnée dans un premier temps puis laissée ensuite sans nouvelles, chaque jour qu'Ekomo passe en ville aux côtés de cette prostituée est une offense faite contre Nnanga Abaha. Pendant trois mois, elle a été sifflée, moquée et insultée par l'ensemble des villageois. Mais, Ekomo n'a que faire des plaintes de son épouse comme on peut le voir dans ce passage : « Bien sabía yo lo poco que a él le importaban mis enfados, como más tarde me lo certificaron sus hermanos al reírse a coro ».[591]

En dépit de la souffrance qu'Ekomo peut lui infliger, face à la menace du danger qui plane sur le village, la narratrice oublie le mal que ce dernier lui a fait et ne rêve que d'une chose, être à ses côtés :

> Contemplo, no obstante, cómo las mujeres, mis compañeras, se marchan llevando cada cual a su esposo para sentirse ellas mismas protegidas. Él me dice espera, y yo espero desde el fondo oscuro de mi incertidumbre y soledad. Ekomo se marchó con sus hermanos a las fiestas de la ciudad, me recuerda la mente.[592]

Mais face à un cas d'adultère aussi grave, on peut se demander pourquoi ce délit n'a pas fait l'objet d'un débat au Conseil des anciens. Le Conseil se serait-il affaibli au lendemain du procès de l'adultère de Nchama ? Ou bien Nnanga Abaha n'aurait-elle pas choisi tout simplement d'épargner la honte à son époux en dépit du tort subi ?

La décision de Nnanga Abaha d'épargner Ekomo à son retour de la ville est très difficile à prendre. Après une période de méditation sur sa condition d'épouse, la jeune femme choisit à contrecœur de renoncer à poursuivre son époux pour le tort subi. Un choix particulièrement motivé par l'orgueil d'Ekomo qui refuse catégoriquement de lui fournir la moindre explication sur son absence. Non seulement le protagoniste refuse le dialogue avec son épouse, mais en outre il ne veut manifester aucun signe de regret, au risque de passer pour un « sous-homme ». Il choisit alors une attitude cynique et méprisante envers sa femme :

[591] *Ibid*., p. 27. Traduction: « Je sais bien, moi, le peu que lui importent mes colères. Ses frères aussi qui éclatent tous de rire ».
[592] *Ibid*., p. 21. Traduction : « Cependant, je regarde les femmes, mes compagnes, qui s'en vont emmenant chacune leur époux pour se sentir protégées. Ekomo me dit d'attendre, lui qui s'en est allé avec ses frères aux fêtes de la ville ».

> -Ven aquí, sinvergüenza, y cuéntanos los encantos de esa mujer que te ha tenido raptado durante tanto tiempo- La letanía de madre se interrumpe de golpe mientras mi corazón late con fuerza sin saber si es de alegría, tristeza o simplemente furia. Escucho las voces que me vienen de fuera y veo a mi marido, aquel hombre que tras marcharse con sus hermanos a la ciudad para ver las fiestas, se quedó allá embrujado por otra. Un calor extraño me sube por la cara, orejas y las mejillas, y la voz de Nnanga me viene a la mente diciendo : -Debería de picarle la conciencia como avispas. A mí sí me pica el corazón como una avispa y espero. Por fin oigo su voz decir : -A callarse, charlatanes.[593]

Comme on peut le constater, Ekomo refuse de parler de cette femme qui l'a envoûtée en ville tout comme il s'interdit de parler de son boitillement :

> -Pero… hermano Ekomo ¿qué te ha pasado en el pie ? […] Siguió un silencio lleno de pesares hasta que Ekomo lo rompió al decir con ese tono tan suyo : -Lo que le dijo el antílope al elefante : dame tiempo y tendré patas gordas-. […] Ekomo, después de reír, contestó nuevamente a sus hermanos : -Nunca sabréis lo que me ha pasado ; así que dejadme en paz que necesito descansar.[594]

Déçue par l'arrogance et le comportement irresponsable d'Ekomo depuis son retour de la ville, Nnanga Abaha comprend une fois pour toute qu'elle n'obtiendra ni explication, ni excuse de la part de son époux.

Ainsi, au vu du mépris qu'elle lui inspire et selon la jeune femme elle-même, son rôle aux côtés de son époux se résume à une « présence-absence ». Avec lucidité, Nnanga Abaha confesse son inutilité, sa faiblesse ainsi qu'un assujettissement à la volonté de son époux, Ekomo :

> Yo no soy más que un perfil recortado contra el contorno que me rodea, que es el de la selva. Mi presencia, poco advertida, no es sino una presencia-ausencia cuya

[593] *Ibid.*, pp. 26-27. Traduction : « -Viens ici, voyou, et raconte-nous les charmes de cette femme qui t'a tenu captif pendant si longtemps La litanie de Mère s'interrompt d'un coup, tandis que mon cœur bat avec force, sans que je sache si c'est de bonheur, de tristesse ou simplement de rage. J'écoute les voix qui viennent de dehors et je vois mon mari, cet homme qui, parti avec ses frères pour assister aux fêtes, est resté là-bas, ensorcelé par une autre. Une chaleur me monte au visage, et la voix de Nnanga arrive à mon cerveau, elle dit : ''Il devrait avoir la conscience piquée comme par des guêpes''. C'est mon cœur qui est alors piqué comme par des guêpes et j'attends. Enfin j'entends sa voix. –Taisez-vous, charlatans ».

[594] *Ibid.*, p. 27. Traduction : « -Mais, frère Ekomo, que t'est-il arrivé au pied ? […] Suit un silence, lourd de peines, jusqu'à ce qu'Ekomo le rompe de ce ton si personnel : -Ce que dit l'antilope à l'éléphant, ''laisse-moi du temps et j'aurai de grosses pattes'' […] Son rire éteint, Ekomo répond encore à ses frères : -Jamais vous ne saurez ce qui m'est arrivé ; laissez-moi donc en paix, j'ai besoin de me reposer ».

> importancia nada tiene que ver con el proceso normal de los acontecimientos. Vivo y respiro con la conciencia de mi propia impotencia.[595]

On peut dire que sans Ekomo, l'existence de Nnanga Abaha n'a aucun sens. Il semble donc impossible pour la jeune femme de poursuivre son époux. Car traduire Ekomo devant un Conseil des anciens pour le punir, serait courir à sa propre perte : « […] Temerosa de un no sé qué, me siento obligada a llamarle, puesto que sin él nada soy, ni nada puedo ser ».[596]

Précisons que la décision de Nnanga Abaha de renoncer à l'arbitrage du Conseil des anciens du village dans cette affaire d'adultère peut surprendre pour peu qu'on s'intéresse à son nom.

Comme nous l'avons vu plus haut, Nnanga Abaha comprend deux noms et un prénom ou nom saint : Sara, peu usité. Nnanga Sara est fille d'Abaha. Ainsi que nous l'avons vu également, Abaha ou Aba'a en langue fang désigne une maison commune dans laquelle les hommes se réunissent aussi bien pour se reposer que pour résoudre les palabres. Abaha comporte tout de même un interdit puisque seuls les hommes y accèdent. Nnanga Abaha représenterait donc une invitation au tribunal traditionnel et serait en même temps un refus d'y entrer.

Ainsi, hormis les raisons invoquées par Nnanga Abaha de ne pas recourir à l'arbitrage du Conseil des anciens, on peut dire également que le tribunal traditionnel est interdit aux femmes en détresse. Les deux cas d'adultère analysés dans le texte montrent que celles qui entrent dans un *abaha* y accèdent en tant qu'accusées et non comme plaignantes. Ce passage de la narratrice du texte résume bien cette analyse : « La vida de una mujer está siempre expuesta a las decisiones del abaha, desde que nace hasta que muere ».[597]

Eu égard à ce qui précède, il n'est pas exagéré de penser que face au problème de l'adultère, la femme fang dans *Ekomo* est lésée par rapport à son époux.

Dans *Hija de la fortuna*, on peut observer plusieurs cas d'adultère dans la première partie du roman. Il s'agit des infidélités d'Agustín del Valle avec des Indigènes et des

[595] *Ibid*., pp. 20-21. Traduction : « Je ne suis qu'une silhouette. Ma présence, à peine sensible, n'est qu'une présence-absence dont l'importance est si infime devant les événements qui se déroulent alentour. Je vis et je respire, consciente de ma propre insignifiance ».
[596] *Ibid*., p. 21. Traduction : « En proie à une peur confuse, je ne peux m'empêcher de l'appeler, tant il est vrai que sans lui je ne suis rien ».
[597] *Ibid*., p. 188. Traduction : « La vie d'une femme est toujours exposée aux décisions de l'abaha, depuis sa naissance jusqu'à sa mort ».

prostituées du port. On peut supposer qu'Emilia, son épouse, en souffre terriblement. Bien que le narrateur ne parle pas de la souffrance endurée par cette femme dans le texte, on sait qu'elle considère qu'avoir Agustín del Valle pour époux est une chance :

> Contaba con una prole de bastardos y con la mala fama de haber liquidado a más de uno de sus inquilinos en sus legendarios arrebatos de mal humor, pero esas muertes, como tantos otros pecados, no se ventilaban jamás. Su esposa estaba en los cuarenta, pero parecía una anciana trémula y cabizbaja, siempre vestida de luto por los hijos fallecidos en la infancia y sofocada por el peso del corsé, la religión y aquel marido que le tocó en suerte.[598]

En définitive, on peut dire que le rôle d'Emilia aux côtés de son époux, Agustín del Valle ressemble à celui de Nnanga Abaha dans son ménage, une « présence-absence ». Car le fait qu'Agustín del Valle soit marié ne l'empêche pas d'être infidèle.

L'autre problème rencontré par l'épouse dans le ménage est la frustration affective. On le rencontre surtout dans les foyers polygames.

3. La frustration affective de l'épouse polygame

Si l'une des motivations de la polygamie est, comme nous l'avons démontré en suivant la sociologue Rose Ntsame Nguéma, la nécessité de parer aux différentes indisponibilités de l'épouse unique qui contraignent l'époux à l'abstinence sexuelle, son épouse, elle, est obligée de vivre un amour partagé.

De plus, elle doit observer une continence sexuelle plusieurs fois répétée pour permettre à son époux de visiter la couche de ses coépouses.

Dans sa thèse, Rose Ntsame Nguéma affirme que face à cette situation, qu'elle appelle la ‘‘frustration affective’’, l'épouse y est impuissante. Elle ajoute que cette frustration est si

[598] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 51. Traduction : « Il avait une flopée de bâtards et la mauvaise réputation de s'être débarrassé de plusieurs paysans lors d'une de ses légendaires sautes d'humeur, mais ces morts-là, comme tant d'autres pêchés, ne remontaient jamais à la surface. Sa femme avait la quarantaine ; on aurait dit une vieille, flétrie, la tête baissée, toujours habillée en noir à cause de ses enfants morts en bas âge et étouffant sous le poids de son corset, de la religion et de ce mari que sort lui avait donné ».

perceptible qu'elle a donné naissance à une boutade très connue : « Quand une femme de polygame est gaie, joyeuse, c'est qu'elle doit recevoir la visite de l'époux ».[599]

En définitive, dans une union polygame, l'épouse vit un amour partagé. Ce qui n'est pas le cas de son époux. Si l'épouse paraît n'avoir aucune solution face à cette injustice qu'elle subit, on peut penser que cette privation peut encourager certaines situations de jalousie voire d'adultère dans le ménage.

Avant de parler du divorce qui est la situation extrême dans le ménage, évoquons d'abord la tentative de viol de Nnanga Abaha dans le village du guérisseur, Ondo el Divino.

4. Les époux et la communauté face au viol

C'est dans le chapitre IX d'*Ekomo*, l'avant dernier du roman que la narratrice fournit les détails de cet acte.

On observera avec attention deux éléments essentiels à savoir, la séduction ainsi que les réactions de Nnanga Abaha, la victime, de son époux Ekomo et de la communauté.

Dans le chapitre IX, la narratrice, raconte la rencontre matinale de Nnanga Abaha avec un jeune villageois, a priori, un chasseur.

Depuis l'arrivée d'Ekomo et de son épouse chez le guérisseur, Ondo el Divino, Nnanga Abaha se rend chaque matin à la rivière pour laver le linge.

Un jour, alors qu'elle faisait la lessive, elle surprend un jeune homme qui l'épie : « Ocurrió una mañana en la que me había ido como siempre al río para lavar ropa y vi escondido entre los matorrales a un chico que me espiaba ».[600]

Nnanga Abaha est effrayée. Mais le jeune homme la rassure.

Selon lui, il ne faisait que passer par là pour regarder les pièges et, il a eu chaud et envie de se plonger dans l'eau : « Me asusté y al verme mirarle, dijo sin que yo le hubiese preguntado nada, que pasaba por ahí para mirar las trampas, sintió calor y tuvo ganas de

[599] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 172.
[600] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 150. Traduction: « En effet un matin, alors que j'avais été comme toujours au fleuve pour laver du linge, je vis, caché dans les buissons, un jeune gars qui m'épiait ».

zambullirse en el agua, vio que estaba lavando ropa y optó por esperar a que acabara sin molestarme ».[601]

Mais comment croire au jeune ‘‘chasseur’’ lorsqu'il affirme qu'il a eu envie de se plonger dans l'eau parce qu'il faisait chaud, alors qu'on sait qu'en saison sèche chez les Fang d'*Ekomo*, il fait très froid. Admettons qu'il fasse chaud ce matin-là, cela n'explique pas pourquoi le jeune homme se cache derrière les buissons.

En outre, lorsque le jeune villageois affirme qu'il veut se plonger dans l'eau, il commet une erreur.

Selon Nnanga Abaha, la rivière se divise en deux parties à savoir, l'amont et l'aval. Dans le village, la partie de l'amont est réservé aux femmes et celle de l'aval aux hommes. En d'autres termes, un homme qui se baignerait en amont de la rivière ou une femme en aval, enfreindrait le règlement du village.

C'est ce que Nnanga semble rappeler au jeune homme lorsqu'elle répond : « -Es ahí abajo donde se bañan los hombres, ¿no ? ».[602]

En définitive, Nnanga Abaha ne croît pas un mot des explications du jeune homme. Selon elle, cet inconnu serait un voyeur. Ce qui incite Nnanga Abaha à se méfier davantage de lui. Elle ne s'y trompe pas d'ailleurs.

En effet, après avoir été démasqué, le jeune villageois sort de sa cachette et commence à séduire grossièrement la jeune femme mariée.

D'abord, il sourit de manière étrange : « El salió de su escondite y se me acercó con una sonrisa extraña ».[603]

Ensuite, s'en prend violemment à Ekomo, l'époux de Nnanga. Selon lui, ce dernier ne mérite pas d'avoir une épouse aussi belle, charmante et travailleuse que Nnanga Abaha. En

[601] *Ibid*., pp. 150-151. Traduction : « Je pris peur et quand il vit que je le regardais, il dit sans que je lui ai rien demandé, qu'il passait par là pour regarder les pièges. Il avait eu chaud et envie de se plonger dans l'eau. Voyant que j'étais en train de laver du linge, il avait attendu que j'aie terminé sans me déranger ».
[602] *Ibid*., p. 151. Traduction : « -C'est là, en bas, que se baignent les hommes, non ? ».
[603] *Idem*. Traduction: « Lui sortit de sa cachette et s'approcha avec un sourire étrange ».

revanche, il insinue que lui ferait un meilleur époux : « […] me preguntaba una y otra vez cómo puedes aguantar estar con un hombre que no te sirve de nada ».[604]

Convaincu d'avoir conquis la jeune mariée, l'étranger précise davantage ses intentions.

En effet, l'homme propose un échange que Nnanga Abaha va refuser catégoriquement. Si l'on en croît la narratrice du roman, le jeune homme souhaiterait se baigner avec Nnanga Abaha. En échange de ce service, il lui propose le gibier qu'il vient de chasser : « -Es que que… prefiero que… nos bañemos juntos. He cazado dos venados y los tengo dentro del saco. Después te daré uno ».[605]

Dans cette déclaration, plusieurs éléments donnent à penser que le jeune homme est vicieux. La ponctuation et la syntaxe de cette locution en sont la preuve.

Pour ce qui est de la ponctuation et de la syntaxe, on remarque un usage exagéré des points de suspension dans la première phrase qui montrent que le locuteur sous-entend autre chose que ce qu'il déclare.

L'emploi abusif des pronoms relatifs « que », traduisent la difficulté qu'éprouve le locuteur à énoncer le véritable terme, le mot interdit, c'est-à-dire : l'acte sexuel.

Bien que le jeune homme parle de manière imagée, il emploie l'expression de ''se baigner ensemble'' au lieu de ''rapport sexuel'', Nnanga Abaha comprend parfaitement. Tout comme elle sait que le jeune villageois n'est pas un chasseur. Par conséquent qu'il n'a aucun gibier.

En effet, s'il affirme qu'il va regarder les pièges qu'il a posés, il ne devrait pas avoir de gibier dans son sac au moment où il fait part de sa proposition à Nnanga Abaha.

Étant déjà mariée à Ekomo, Nnanga repousse logiquement les avances de son séducteur : « -No es mi costumbre bañarme junto a los hombres ».[606] Mais ce dernier insiste.

Selon la narratrice, le jeune homme a même confié qu'il rêvait de Nnanga Abaha tout le temps et qu'ils étaient faits l'un pour l'autre.

[604] *Idem.* Traduction : « […] je me demandais mainte et mainte fois comment tu peux supporter d'être avec un homme qui ne te sert à rien ».
[605] *Idem.* Traduction: « -C'est que… je préfère que … nous nous baignions ensemble. J'ai chassé deux gazelles et je les ai dans le sac. Après je t'en donnerai une ».
[606] *Idem.* Traduction: « -Je n'ai pas l'habitude de me baigner avec les hommes… ».

En dépit des nouvelles déclarations élogieuses du jeune homme, Nnanga Abaha ne change pas d'avis.

On peut se demander pourquoi le jeune homme insiste-t-il autant. Nnanga Abaha aurait-elle une réputation de femme légère ?

Selon le jeune homme, le fait que Nnanga Abaha soit clair avec des yeux de chat sauvage est un signe évident de légèreté : « -No disimules. Se te ve el deseo en los ojos. Me han dicho que vosotras las mujeres rojas quemáis como el fuego. ¿Es verdad ? -¿Por qué no te casas con una y lo compruebas ? –Sois difíciles de encontrar. Sobre todo las que tienen ojos de gato montés como los tuyos ».[607]

Comme on peut le voir, le jeune homme se base sur des préjugés pour qualifier Nnanga Abaha de femme légère. La formule « Me han dicho que », montre que l'opinion publique est l'auteure légitime de cette pensée. Une idée que le jeune homme partage également puisqu'il la rappelle.

La réponse de Nnanga Abaha « -¿Por qué no te casas con una y lo compruebas ? », traduit l'agacement, l'énervement. Cependant, la jeune femme reste calme, voire courtoise.

Le nouvel échec du jeune homme va le pousser à commettre l'irréparable.

En effet, il va essayer de faire usage de la force pour obliger Nnanga Abaha à faire sa volonté : « -puedes probar conmigo. Ya verás cómo te gusta. Siempre me he preguntado que tal serías… […] A medida que hablaba, se me acercaba más, andando despacio y con las pupilas chispeantes ».[608]

Après s'être rapproché de Nnanga Abaha, le jeune téméraire va plus loin encore, cette fois, il essaie de la saisir :

> Intuí el peligro y opté por esperar los acontecimientos. […] El muchacho se me acercaba insensatamente… Y su aliento sobre mi piel. Mientras el espíritu maligno pugnaba por salir de mi cuerpo, no hacía más que decirme : calma, calma, calma. Cosa que me costaba gran esfuerzo y llenaba mi cuerpo de fiebre. Pero él siguió acercándose, diciendo

[607] *Idem*. Traduction: « -Ne dissimule pas. Le désir se voit dans tes yeux. On m'a dit que vous autres, les femmes rouges, vous brûlez comme le feu. C'est vrai ? –Pourquoi ne te maries-tu pas avec une pour vérifier.-Vous êtes difficiles à trouver. Par-dessus tout celles qui ont des yeux de chat sauvage comme les tiens ».

[608] *Idem.* Traduction : « -Tu peux essayer avec moi. Alors tu verras si ça te plaît. Toujours je me suis demandé comment tu serais… […] À mesure qu'il parlait, il s'approchait de moi de plus en plus, lentement, les pupilles étincelantes ».

> obcenidades, sin saber que el pequeño enano danzaba ya de rabia sobre mi cuerpo. -¡Márchate de aquí ! ¡Pronto ! –le dije, y entonces él hizo lo que nunca debió hacer y después en mi cerebro estalló la violencia y a partir de ahí ya no fui dueña de mí ni tuve conciencia de lo que pasó.[609]

Comme on peut le constater, avant que Nnanga Abaha ne se décide à se défendre de son agresseur, elle s'est montrée patiente.

La première phrase du passage montre qu'elle pressent le danger très tôt : [« Intuí el peligro y opté por esperar los acontecimientos. »] mais, elle choisit de garder son calme : « calma, calma, calma ».

La détermination du jeune homme contraint Nnanga Abaha à hausser le ton. Elle ordonne au ‘‘chasseur’’ de la laisser tranquille et de s'en aller en paix : « -¡Márchate de aquí ! ¡Pronto ! ». Résolu à tout, le jeune homme force Nnanga Abaha à consentir l'acte sexuel. Mais elle refuse et se défend de toutes ses forces.

Bien que Nnanga Abaha ne précise pas dans le passage comment elle s'est défendue contre son agresseur : « en mi cerebro estalló la violencia y a partir de ahí ya no fui dueña de mí ni tuve conciencia de lo que pasó. », on sait cependant qu'elle a bénéficié de l'aide d'un tiers, le ‘‘petit nain’’ : « el pequeño enano ».

Selon Nnanga Abaha elle-même, après que le nain ait pris possession de son corps et de son esprit, elle a perdu conscience. Mais si l'on en croît les explications du guérisseur, d'Ekomo et de nombreux villageois qui ont assisté à une partie de la scène, Nnanga Abaha est entrée en transe. Selon les témoins, on aurait dit qu'elle s'était muée en lionne.

En effet, parce que Nnanga Abaha a terrassé plus de quatre hommes dont son agresseur et détruit la moitié du village, la maison commune, ‘‘abaha’’ comprise : « Sólo más tarde supe que había dejado medio muertos a más de cuatro hombres y destruido la mitad del pueblo, incluyendo el abaha ».[610]

---

[609] *Idem*. Traduction : « Je pressentis le péril et choisis d'attendre. […] Le garçon s'approchait de moi d'une manière insensée. Et son souffle sur ma peau. Tandis que l'esprit malin luttait pour sortir de mon corps, je ne faisais que me dire : du calme, calme, calme. Ce qui me coûtait un grand effort et emplissait mon corps de fièvre. Mais lui continuait de se rapprocher, en disant des obscénités, sans savoir que le petit nain dansait alors de rage dans mon corps. –Va-t-en d'ici ! Vite ! –lui dis-je. Alors il fit ce qu'il n'aurait jamais dû faire, et éclata la violence dans ma tête. À partir de là, je ne fus plus maîtresse de moi, ni n'eus conscience de ce qui se passait ».

[610] *Ibid*., pp. 151-152. Traduction : « Seulement plus tard, je sus que j'avais laissé à moitié morts plus de quatre hommes, et détruit la moitié du village, incluant l'abaha ».

Si l'on en croît Nnanga Abaha, elle aurait pu occasionner des dégâts plus importants si le guérisseur, Ondo el Divino n'était pas intervenu personnellement pour la neutraliser : « […] nadie pudo detenerme hasta que vino el curandero, que supo agarrarme en el lugar estratégico, esto es, en el dedo meñique ».[611]

En somme, le fait que Nnanga Abaha soit possédée par un esprit puissant de l'au-delà et ne soit neutralisée dans sa colère que par le guérisseur, est révélateur de sa nature envoutante. Cependant, si Nnanga Abaha est une sorcière, aucun élément du texte ne permet d'affirmer qu'elle est malsaine. Par ailleurs, si Nnanga Abaha ne possédait pas cet esprit puissant, surnaturel, « le petit nain », le villageois l'aurait violée.

Ainsi, après avoir terrassé plusieurs hommes et détruit la moitié du village dont la maison commune, ''abaha'', un des lieux sacrés du village Fang, la communauté condamne fermement Nnanga Abaha. Même après que les villageois aient pris connaissance des raisons qui avaient mis Nnanga Abaha dans un tel état, ils n'ont pas changé d'avis.

Si on ignore de manière précise ce que chacun reproche à la jeune femme, on sait que le guérisseur renvoie immédiatement le jeune couple : « Cuando más tarde se supo la razón de mi comportamiento, el curandero esperó a que me repusiera para anunciarnos que debíamos abandonar el pueblo ya que no se consideraba capaz de curar a Ekomo ».[612]

Quand on sait que ce même Ondo el divino affirme aussi que, « No somos los curanderos los que rechazamos a los enfermos, sino las mismas hierbas que se niegan a curarles, al ver en ellos a seres malignos »[613], c'est-à-dire que le patient s'en ira de lui-même de son établissement en se rendant compte que son traitement est inefficace contre la maladie, on voit qu'il renvoie le couple pour une autre raison qu'il n'évoque pas.

Cette condamnation n'est pas celle qui affecte le plus Nnanga Abaha mais la réaction de son époux, Ekomo.

Alors qu'on ignore ce que la communauté lui reproche exactement, d'avoir détruit la moitié du village ou de s'être défendue contre un homme qui a voulu abusé d'elle, il

[611] *Ibid.*, p. 152. Traduction: « personne n'avait pu me retenir jusqu'à l'arrivée du guérisseur, qui sut me saisir à l'endroit sensible, c'est-à-dire par le petit doigt ».
[612] *Idem.* Traduction: « Quand, plus tard, on sut la raison de mon comportement, le guérisseur attendit que je me remette, pour nous annoncer que nous devions maintenant quitter le village vu qu'il ne se sentait pas capable de guérir Ekomo ».
[613]. *Ibid.*, p. 120. Traduction: « Ce ne sont pas nous les guérisseurs qui repoussons les malades, sinon les propres herbes qui se nient à les soigner, voyant en eux des êtres pervers ».

n'empêche que Nnanga Abaha aurait voulu que son époux prenne sa défense dans cette épreuve. Mais Ekomo la condamne aussi sévèrement que l'ensemble des villageois : « Lo que más me molestó fue la reacción de Ekomo, que a partir de entonces empezó a mirarme de un modo extraño. Apenas comía lo que le daba y no me hablaba para nada ».[614]

Nnanga Abaha ne comprend pas la réaction des villageois et celle de son époux en particulier qui sait pourtant qu'elle est innocente.

D'abord, parce que le ''petit nain'' qui habite en elle, est un esprit droit, surnaturel qui agit d'une part en légitime défense et, d'autre part, indépendamment de la volonté de son hôte.

Ensuite, parce qu'en dépit des préjugés selon lesquels une femme au teint clair avec des yeux de chat sauvage est légère, Nnanga Abaha n'en est pas une.

Enfin, parce que Nnanga Abaha n'est pas une menteuse. Par conséquent, Ekomo ne devrait pas mettre sa parole en doute.

Le fait qu'Ekomo ne soutienne pas son épouse et que le village condamne Nnanga Abaha seule, ne signifie-t-il pas qu'on remet en cause sa version des faits ? Ou ne considère-t-on pas que pour un acte sexuel non consenti voire forcé, la femme et Nnanga Abaha en particulier, n'a pas le droit d'opposer de résistance ?

Si comme nous l'avons vu plus haut, que la parole d'une femme contre celle d'un homme n'a aucune valeur, on peut supposer que la communauté n'accorde pas d'importance à la version de Nnanga Abaha. Les villageois semblent même sous-entendre que c'est Nnanga Abaha qui a séduit le jeune homme.

Une hypothèse crédible dans la mesure où, comme on le sait, Nnanga Abaha est une femme au teint clair avec des yeux de chat sauvage, stéréotypes par lesquels la société fang d'*Ekomo* reconnaît les femmes légères.

Avant de conclure, on peut faire un rapprochement entre le cas d'adultère de Nchama dont il a été question plus haut et cette tentative de viol de Nnanga Abaha pour dénoncer la tolérance de la société fang du roman de María Nsue Angüe à l'égard des hommes.

[614] *Ibid*, p. 152. Traduction : « J'avais été très peinée par la réaction d'Ekomo à mon éclat. Il commença alors à me regarder d'une manière étrange. À peine il mangeait ce que je lui donnait et il ne me parlait pas.

En somme, cette tentative de viol de Nnanga Abaha, met à nue une certaine attitude hypocrite de la société qui se garde de punir les hommes qui enfreignent la loi. L'analyse de l'adultère commis par Nchama a permis de montrer qu'une femme qui enfreint l'obligation de fidélité dans le mariage entache durablement sa réputation. La tentative de viol de Nnanga Abaha montre de son côté que l'épouse qui résiste aux avances d'un séducteur ou celle qui cherche à préserver son honneur ainsi que celui de son époux, n'est pas protégée non plus par la communauté.

En définitive, qu'elle soit consentante ou contre l'adultère ou le viol, la réputation de la femme est toujours entachée dans la société fang d'*Ekomo*.

5. Les époux face au problème du divorce

Dans *Hija de la fortuna*, aucun des personnages féminins et masculins décrits n'est divorcé. Dans *Ekomo,* on abordera la question du divorce de Nnanga Abaha plus en détails plus loin. Pour le moment, nous n'allons faire que quelques observations au sujet de cette thématique.

La question du divorce dans *Ekomo* est aussi essentielle que celles de la jalousie et de l'adultère. Cependant, à la différence des deux premiers fléaux, souvent fréquents dans le ménage, le divorce semble rare.

Nous avons vu que, même après les cas d'adultère répété de Nchama, ni son époux ni la communauté n'évoquent la question du divorce. Ils se contentent juste de quelques punitions.

De même, lorsqu'une femme est inféconde ou stérile comme la première épouse d'Oyono, son époux préfère devenir polygame plutôt que de la renvoyer.

Aussi, l'abandon du foyer conjugal par Ekomo des mois durant ne suffit-il pas à Nnanga Abaha pour qu'elle demande le divorce.

On peut donc se demander à quel moment les Fang d'*Ekomo* recourent à cette pratique. Si on considère qu'ils se marient d'abord pour tisser des alliances entre deux familles ou deux clans, ensuite pour unir deux individus, l'homme et la femme, enfin pour tirer quelque profit de la dot, le divorce serait une très mauvaise issue.

Ainsi, pour éviter la rupture de l'alliance établie par les clans engagés dans l'union des mariés ainsi que le remboursement de la dot versée, les aînés des familles ne recourent au divorce qu'en dernier ressort lorsque toutes les voies de négociation sont épuisées.

On peut donc dire que dans le texte de María Nsue Angüe, le divorce n'est pas une pratique courante chez les Fang. Bien que cela ne réponde pas à la question de savoir quelles sont les raisons qui peuvent conduire au divorce, on peut compléter le texte de fiction de la Guinéo-équatorienne en suivant le juriste, Léon Mba.

Selon lui, seul le mari est autorisé à demander le divorce contre son épouse pour les motifs suivants : « a) Adultère répété ; b) Paresse invétérée dans l'exécution des travaux commandés par la coutume ; c) Maladie incurable contractée dans ses relations intimes avec un tiers autre que son mari ; d) Sorcellerie ; e) Manœuvres abortives ».[615]

Avant de parler de la troisième et dernière partie de ce travail, revenons sur quelques points essentiels abordés.

Dans cette partie, nous avons évoqué l'origine des personnages de fiction ainsi que leur condition sociale, économique et politique dans les romans.

S'agissant du premier point : l'origine des personnages, dans *Ekomo* est légendaire tandis que dans *Hija de la fortuna* la migration des Britanniques, Espagnols et des autres communautés à Valparaíso est historique.

La condition de la femme paraît inférieure à celle de l'homme dans les deux textes. Aussi bien dans *Ekomo* que dans *Hija de la fortuna*, la femme reçoit très jeune une éducation qui la prépare au mariage.

Dans le texte de la Guinéo-équatorienne, Nnanga Abaha apprend les travaux domestiques et champêtres tandis que ses frères, Besamuel et Ekomo qui sera son époux sont instruits dans l'art de la chasse et de la récitation de la généalogie du clan. À l'instar de la narratrice, Nnanga Abaha, mariée jeune, la Suegra, épouse Oyono alors qu'elle n'est qu'une enfant. Traitée comme une étrangère dans sa propre famille, la femme fang n'en est pas moins une intruse dans le mariage. Cependant, elle ne cesse d'être traitée comme une étrangère qu'à la naissance des enfants, en l'occurrence des garçons.

[615] Léon, Mba. *Le droit coutumier des Pahouins...*, pp. 20-21. Cité par Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 198.

En ce qui concerne l'œuvre de la Chilienne, Eliza Sommers reçoit une double éducation dont une officielle et une autre marginale. L'éducation officielle de Rose Sommers paraît ambiguë. Elle se focalise sur l'enseignement des valeurs morales nobles telles que le travail tout comme elle met en avant les apparences. Tour à tour, Eliza Sommers étudie les mathématiques, la lecture, l'écriture, l'histoire, la géographie, les langues : l'anglais, le français et l'espagnol, etc. Mais elle apprend aussi à jouer du piano, à chanter et à danser comme une jeune bourgeoise. La partie sombre de cette éducation concerne les apparences. Elle se base sur trois points : le mensonge, le vol et la légèreté.

À l'insu de sa patronne Rose Sommers, Mama Fresia apprend à Eliza Sommers les tâches ménagères et lui enseigne aussi à guérir les maladies comme la dysenterie et les maux de tête. Tout comme Eliza Sommers, Paulina del Valle a reçu son éducation dans la maison de ses parents d'où il lui était interdit de sortir. Il s'agit là d'une contrainte que ses frères n'ont pas connue.

Instruites aussi bien dans les préceptes de la religion et de la coutume que dans le fonctionnement de la société et de ses principes axés sur la supériorité de la condition masculine, les personnages féminins des romans vont bousculer la hiérarchie.

Dans la partie qui va suivre, nous allons tenter d'analyser ces bouleversements.

Deuxième partie : De la prise de conscience des femmes de la marginalisation à la subversion des normes patriarcales

En renonçant au mariage pour lequel les familles les ont préparé, les femmes deviennent non seulement des ‘‘laissées pour compte’’ de la société mais elles se retrouvent surtout au cœur d’un conflit sans précédent.

D’abord, abandonnées et rejetées par les leurs, les femmes doivent se battre pour s’en sortir. Certaines y parviennent tant bien que mal grâce à la refonte de leur identité, d’autres, au contraire, sombrent dans la misère. Mais, force est de constater qu’aussi bien ces femmes qui transgressent la norme et parviennent à s’en sortir que celles qui échouent dans cette quête, toutes aspirent à une mutation de la société.

Dans *Ekomo*, cette mutation peut prendre la forme d’un conflit de générations, même si les clivages aînés et anciens d’une part, femmes et jeunes, d’autre part, ne sont pas toujours clairement établis.

Dans *Hija de la fortuna*, il est question pour les femmes d’une quête de soi pour la survie.

Pour mener à bien notre analyse, nous allons diviser cette partie en deux sous-parties. La première tentera de montrer comment la prise de conscience s’opère dans une société où les femmes ont du mal à s’imposer et la seconde s’attèlera à décrire la libération des femmes dans les romans.

Chapitre 1 : Le conflit de générations dans *Ekomo*

Dans ce chapitre, nous allons tenter de revenir en détails sur certaines causes et conséquences du conflit qui oppose les Anciens, Ndong Akele, Oyono Bibang, etc., aux Jeunes, Ekomo, Samuel, Nnanga Abaha, etc.

1. Introduction au chapitre

Dans *Ekomo*, la communauté se divise en deux groupes, les Anciens et les Jeunes. Aux Anciens appartient la gestion du village et toutes les institutions communautaires telles que l'*abaha* qui est à la fois un tribunal traditionnel et un lieu de socialisation.

Les Anciens Ndong Akele, Oyono, etc., sont également les dépositaires des mânes des ancêtres qui leur donnent la légitimité de prétendre à la fonction d'âiné de la famille, du clan et de la tribu. Les Jeunes composés d'Ekomo, de Nfumbaha et surtout des femmes, Nnanga Abaha, Bitomo et de toutes les autres, n'occupent aucune de ces fonctions politique et religieuse dans le village.

Avec l'arrivée du ‘‘blanc’’, de l'école et de l'évangélisation, les Jeunes vont prendre conscience de cette disparité et les tensions vont voir le jour au sein de la communauté. D'autres points importants dans cette prise de conscience sont d'abord, le sentiment que le Conseil des anciens dont Ndong Akélé, le chef de village est une figure importante, est une structure partisane. Un sentiment que les procès de Nchama et d'Oyono et ses épouses, semblent confirmer.

En effet, nous avons vu qu'après le témoignage de Nnegue, son fils, Nchama est condamnée par le Conseil des anciens pour avoir commis l'adultère avec un ami de son époux. Elle est condamnée par Ndong Akélé sans même pouvoir se défendre.

Le procès d'Oyono Bibang et de ses épouses montre de son côté que même lorsque la femme tente de se défendre, le Conseil ne l'écoute pas. On peut trouver cette attitude du Conseil des Anciens surprenante.

Plus étonnant encore, le Conseil des anciens légitime le mariage d'Oyono Bibang qu'il aurait dû condamner pour diverses raisons.

D'abord parce que ce mariage a lieu à l'Église catholique. Ce qui est contraire à la tradition de leurs ancêtres. Par ailleurs, le fait que le Conseil des anciens s'abstienne de condamner avec fermeté un des leurs, Oyono Bibang pour ce mariage à l'Église, n'est pas bon signe pour la jeune génération. En d'autres termes, les Anciens ne peuvent exiger des Jeunes une conduite irréprochable qu'ils ignorent eux-mêmes.

Comme on peut s'en convaincre, l'exemplarité n'est pas une qualité de plusieurs Anciens. À l'image d'Oyono Bibang, d'autres Anciens comme Eka'a trangressent également la trandition de leurs ancêtres. En effet, Eka'a se rend régulièrement en ville pour vendre le café et le cacao dont il est un cultivateur reconnu dans la contrée. Le cacao et le café n'étant pas cultivés au temps de leurs ancêtres, une telle culture peut être blâmable.

En dépit des outrages à la tradition dont ils sont coupables, ni Oyono Bibang ni aucun autre Ancien, n'est inquiété.

Les Jeunes et les femmes en particulier, dénoncent cette gestion calamiteuse de la communauté par les Anciens sur le chemin qui mène à la rivière ou aux champs.

Ainsi, l'avènement du ''blanc'' et de l'école n'a pas arrangé la situation entre l'ancienne et la jeune génération. Au contraire, il a développé l'esprit critique des Jeunes. Nfumbaha en est le fidèle représentant.

Le voyage de Nnanga Abaha et d'Ekomo à Ebolowa d'une part, et celui d'Eliza Sommers et de Paulina de Santa Cruz à San Francisco d'autre part, symbolisent cette prise de conscience commune aux deux textes.

Loin des parents, chaque femme se découvre une force et des qualités insoupçonnées qui vont lui permettre de faire face courageusement aux difficultés rencontrées.

En somme, le laxisme du tribunal traditionnel à condamner ouvertement les abus de certains Anciens, va entraîner l'éclatement de la société dans *Ekomo*. Les Jeunes naguère respectueux de la tradition de leurs ancêtres, la transgressent à leur tour. Ils prennent en chasse l'antiloppe blanc qui veille sur le village, se rendent en ville pour vendre le produit de leur récolte ou pour faire des courses, pour assister aux fêtes, se marient sans l'approbation des aînés en enlevant des femmes et en mettant en danger l'unité des tribus.

2. Les causes du conflit de générations

2.1. La violation des lois traditionnelles

Dans *Ekomo*, la question du contact de l'« homme blanc » avec les populations indigènes est un thème incontournable pour la compréhension de l'œuvre romanesque de la Guinéo-équatorienne, María Nsue Angüe. Elle permet de situer l'origine de la dégradation des relations entre l'ancienne génération et la jeune.

Dans son roman, *Cuando los Combes luchaban* dont nous avons évoqué plus haut l'importance dans la littérature de Guinée Équatoriale, Leoncio Evita Enoy parle d'une rencontre entre le monde civilisé et la barbarie lorsqu'il évoque la rencontre des Espagnols avec les Guinéo-équatoriens. Selon lui, la culture européenne est assimilée à la ‘‘civilisation’’ tandis que la tradition africaine *combe,* ethnie de la Guinée Équatoriale à laquelle il appartient, renvoie au ‘‘monde sauvage’’.

Dans *Ekomo*, ce monde dit ‘‘sauvage’’, finit par s'effondrer à son contact avec les valeurs culturelles de l'Occident. On peut dire que l'arrivée de l'« homme blanc » n'a pas favorisé l'éclosion des valeurs culturelles africaines. Au contraire, si l'on en croît Vicente Granados, l'arrivée des Européens en Afrique, et particulièrement en Guinée Équatoriale, a détruit la morale, socle des valeurs traditionnelles africaines.[616]

Porter atteinte à la morale pour les Fang, c'est avant tout la désobéissance des jeunes envers les aînés.

Le premier chapitre du roman explique comment se manifeste cette désobéissance.

Hormis le procès de Nchama dont nous avons dit un mot plus haut, ce chapitre parle également de l'apparition d'un monticule dans le ciel qui effraie tout le village. L'interprétation de cet événement verra s'affronter ouvertement un ancien, El Abuelo, le prédécesseur du chef Ndong Akele et un jeune, Nfumbaha.

[616] « Ekomo nos introduce sabiamente en un mundo cuyas leyes se han roto. Hombres y selva ya no son como antes ; la llegada del hombre blanco –ntang [Dans la littérature guinéo-équatorienne des années 1980-1990, on employait aussi l'expression « kon ». Le titre de l'œuvre de Marcelo Asistencia Ndongo : *Kon (El Blanco)*. In Literatura de Guinea Ecuatorial : antologia. Ed. Donato Ndongo-Bidyogo y Mbaré Ngom. Madrid : Sial, 2000, pp. 101-111., le démontre. Samuel Galley précise qu'on appelle « kôn » un « esprit », un « revenant », un « fantôme ». En un mot, un « esprits des morts ». Samuel, GALLEY. Op. cit., p. 160.] - no sólo hiere a la selva, sino que disloca la moral africana ».Vicente, GRANADOS. *Prólogo…, Op. cit*., p. 11.

Alors que vient de s'achever le procès de Nchama, que les femmes, paniers au dos, s'apprêtent à aller vaquer à leurs occupations champêtres matinales, un épais nuage grisâtre plonge progressivement la bourgade dans l'obscurité : « Entre un poco de sol y un poquito de sombra, la mañana parece como si fuera a llover de un momento a otro[617] ».[618]

La plupart des villageois se tournent tout naturellement vers les Anciens pour connaître la signification de ce monticule céleste biforme. C'est à ce moment que les premiers signes de tension apparaissent ouvertement entre les Jeunes et les Anciens.

Les Jeunes représentés par Nfumbaha, l'étudiant noir récemment rentré d'Europe, semblent contester l'interprétation du phénomène que livre El Abuelo à la foule qui l'interroge.

D'après l'ancien, la présence du monticule céleste biforme n'augure pas des lendemains meilleurs. Selon lui, ce phénomène qui apparaît dans le ciel est la manifestation de la colère des ancêtres. Il ajoute que cette colère va emmener la mort dans le village, la sanction ultime :

> La voz del jefe contesta a las voces de las mentes. La voz del jefe tiene un énfasis tan profundo que suena a ultratumba. –Esta es la gran señal de los pasados. Esta es la señal del Africa [sic] antigua, la lápida de los poderosos. Cada vez que veáis esta señal dibujada en el cielo, habréis de entender que un poderoso va a morir en Africa. […] Esta señal que aparece hoy en el cielo se aparecía a los antiguos, cuando Africa era Africa. Y cuando en Africa sólo se adoraban los dioses africanos.[619]

Comme on peut le constater, El Abuelo ne répond pas seulement à la question que tout le monde se pose : « -¿Qué significa esto ? »[620], il dresse également un constat alarmant de l'état de démantèlement des mœurs fang à l'avènement du « blanc ». Malgré la réaffirmation

[617] On peut dire que cette agitation dans le ciel : (« […] entre un poco de sombra y un sol muerto, queda bien marcado el montículo. […] Los hombres miran. Las mujeres miran. Miran los niños. Todos miran hacia el cielo. » (p. 19), justifierait pourquoi le procès de Nchama a été bâclé, négligé par les juges. On peut dire que le conseil se serait débarrassé de cette affaire d'autant plus que Nchama était réputée pour sa légèreté dans le village pour s'occuper d'une autre plus importante, la soudaine disparition du soleil tôt le matin.

[618]. *Ibid.*, p. 17. Traduction : « Dans le jour entrecoupé de soleil et d'ombre, se sent la menace de la pluie ».

[619] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 19. Traduction : « La voix du chef répond à la demande muette. La voix du chef a une intensité si profonde qu'elle résonne comme d'outre-tombe. –Ceci est le signe des ancêtres. Ceci est le signe de l'Afrique antique, la tombe des hommes de pouvoirs. Chaque fois que vous verrez ce signe dessiné dans le ciel, vous devrez comprendre qu'un homme puissant va mourir en Afrique. […] Ce signe qui apparaît aujourd'hui dans le ciel, apparaissait aux ancêtres quand l'Afrique était l'Afrique et quand en Afrique s'adoraient seulement les dieux africains ».

[620] *Idem*. Traduction : « -Quel est ce signe ? ».

des valeurs spirituelles traditionnelles par les Anciens comme le souligne María Zielina Limonta dans son étude :

> Desde las primeras páginas, observamos que el mundo en [sic] se mueven los protagonistas está gobernado por ciertos valores, convicciones, actitudes que est(n [sic] ligadas a convicciones mentales o espirituales. […] la preocupación de los más viejos, en particular de los hechiceros, [es] que se conserve el orden establecido.[621]

on voit que le système de valeurs d'autrefois vacille. Le monde des Anciens, El Abuelo, Ndong Akele, Sima Afugu, pour ne citer que ceux-là, a beaucoup évolué. Les Jeunes ne respectent plus les Anciens. Ils violent sans cesse les lois, commettent impunément l'adultère, prennent en chasse les animaux sacrés de la communauté[622], parlent en présence des aînés et des anciens et vont même jusqu'à leur demander de leur fournir des explications sur telle ou telle décision qui engage la communauté. Nfumbaha va le montrer en manquant de respect à l'ancien.

Alors qu'El Abuelo est convaincu de son propos, le jeune étudiant soulève deux questions qui vont embarrasser l'ancien. La première est « -¿Significa, padre, que alguien de nosotros va a morir ? ».[623] Bien qu'El Abuelo affirme ceci : « -Significa […] que un poderoso de Africa [sic] abandonará la tierra para unirse con los ancestros. Su partida será violenta e injusta. »[624], il est fâché contre Nfumbaha qui l'interpelle en public. En effet, le jeune étudiant semble avoir oublié cette loi morale : « Los hombres hablan, las mujeres callan, los jóvenes escuchan ». D'où cette stupeur après la question de Nfumbaha : « Cuelga el interrogante enorme en la mirada de los presentes ».[625]

---

[621] María, ZIELINA LIMONTA. *Loc. cit.*, p. 94. Traduction personnelle : « Dès les premières pages, on constate que le monde dans lequel les protagonistes se trouve, est gouverné par certaines valeurs, convictions, attitudes qui sont liées aux convictions morales ou spirituelles. […] La préoccupation des anciens, en particulier des sorciers, est de préserver l'ordre établi ».

[622] « Bajo la ceiba sagrada de mi pueblo duerme la raíz de la tribu. Los niños, desde hace siglos, pretenden cazar a escondidas el venado blanco que guarda la ceiba. Los niños, desde hace siglos, violan el tabú y se meten en el bosque sagrado. Persiguen con sus perros al venado y con sus lanzas, siglo tras siglo, corren tras el venado sagrado ». María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 25. Traduction : « Sous le ceïba sacré de mon village dorment les racines de la tribu. Les enfants depuis des siècles tentent en vain de chasser en cachette l'antilope blanche qui garde le ceïba. Les enfants depuis des siècles violent le tabou et pénètrent dans le bois sacré. Ils poursuivent siècle après siècle l'antilope avec leurs chiens et avec leurs lances ».

[623] *Ibid*., p. 19. Traduction : « -Est-ce que ça signifie, père, que quelqu'un parmi nous va mourir ? ».

[624] *Ibid*., p. 20. Traduction : « Ça signifie […] qu'un homme d'Afrique plein de pouvoirs abandonnera la terre pour s'unir avec les ancêtres. Son départ sera violent et injuste ».

[625] *Idem*. Traduction : « La question brille dans le regard des assistants ».

Hormis son premier questionnement, Nfumbaha émet aussi des réserves par rapport à l'interprétation de l'ancien du phénomène céleste.

D'après lui, le discours d'El Abuelo manque de cohérence. En effet, si l'ancien lui-même affirme que le signe qui apparaît aux villageois ce matin de saison sèche, se manifestait déjà à leurs aïeux, à l'époque où les Fang marchaient selon les principes de leurs ancêtres, il soutient par ailleurs que cette époque est révolue. La faute selon lui aux Africains eux-mêmes qui ont cessé de croire en leurs ancêtres :

> Esta señal que aparece hoy en el cielo se aparecía a los antiguos, cuando Africa era Africa. […] Es extraño, muy extraño, que aparezca hoy entre nosotros, porque hace siglos que, en el cielo de los africanos, no se veía la anunciación de una muerte tan violenta.[626]

C'est donc dire l'ambiguïté de la démonstration de l'ancien. Et lorsque El Abuelo ajoute que la mort que les ancêtres viennent annoncer aux villageois est celle d'un illustre africain : (« Es un hombre para la historia, un hombre que recordaréis por los siglos de los siglos. »[627]), Nfumbaha n'est pas convaincu non plus puisque l'ancien affirme aussi que les Africains ont abandonné l'Afrique, la terre de leurs ancêtres : « Pero… yo me pregunto : ¿Quiénes son los poderosos de la tierra ? […] no lo digo por decir, ya que hace mucho tiempo que los africanos abandonaron a Africa y Africa a los africanos. En Africa ya no hay poderosos ».[628]

On peut se demander, en effet, de quel illustre africain parle l'Ancien.

Le jeune étudiant somme en vain son aîné de dévoiler l'identité de l'acteur politique historique auquel il fait allusion. Agacé par l'arrogance de Nfumbaha, tête baissée, l'ancien se

[626] *Ibid.*, p. 19. Traduction : « Ce signe qui apparaît aujourd'hui dans le ciel, apparaissait aux ancêtres quand l'Afrique était l'Afrique […] C'est étrange, très étrange qu'il nous apparaisse aujourd'hui à nous autres, parce qu'il y a des siècles, que dans le ciel des Africains, ne se voyait pas l'annonce d'une mort si violente ».
[627] *Idem*. Traduction : «C'est un homme appartenant à l'histoire, un homme dont vous vous souviendrez pour l'éternité».
[628] *Ibid.*, p. 20. Traduction : «Mais je m'interroge. Qui sont les puissants de la terre? Parce que vous devez comprendre que quand je parle de la terre, je parle de l'Afrique et je ne le dis pas en vain. Il y a longtemps que les Africains ont abandonné l'Afrique et l'Afrique les Africains. En Afrique, de nos jours, il n'y a pas de puissants ».

tait : « El jefe baja la mirada al suelo y busca, entre el polvo, la sangre de aquellos que fueron sus pasados ».[629]

D'après Nfumbaha, El Abuelo parlerait de Patrice Lumumba chantre des indépendances africaines.

Ignorant El Abuelo, le jeune étudiant fait étalage de ses connaissances pour présenter Lumumba ainsi que sa pensée politique. Selon lui, Patrice Lumumba est un leader politique originaire du Congo (République Démocratique du Congo) qui lutte non seulement pour l'indépendance de son pays mais aussi pour la liberté des peuples d'Afrique. Pour cela, il exhorte les Africains à se mobiliser afin de chasser du continent ceux qu'il appelle les « envahisseurs » :

> Oímos que en el Congo, un joven llamado Lumumba, se está volviendo contra el invasor y lucha por la libertad del africano pero… ¿quién nos asegura que eso es cierto ? […] –Padre, yo he oído hablar de Lumumba, tengo buenas referencias de él. Sentiría mucho que fuese él quien ha de morir, porque verdaderamente está luchando por Africa y los africanos. ¡¡ La libertad !! ¡Africa tiene que volver a su libertad ! El africano debe luchar para que eso se realice. Hoy por hoy se habla mucho del Congo y de la lucha que está llevando a cabo para conseguir la libertad. Africa, como cualquier otro continente del mundo, necesita evolucionar y nosotros los africanos hemos de luchar para conseguirlo.[630]

Comme nous pouvons le constater, Nfumbaha ne se contente pas seulement de résumer la pensée de Lumumba, il la partage aussi. D'où l'emploi du pronom personnel « nosotros » dans le passage.

Au-delà de l'admiration de Nfumbaha pour Lumumba qui milite pour une Afrique nouvelle, libre et solidaire, le jeune étudiant fustige l'ignorance de son peuple et celle de l'ancien en particulier. Selon lui, c'est une attitude comme celle de l'ancien, El Abuelo qui justifie la mise en retrait de leur pays sur cette question de liberté.[631]

---

[629] *Idem*. Tradition : « Le chef baisse les yeux vers le sol et cherche dans la poussière le sang de ceux qui furent ses ancêtres ».

[630] *Idem*. Traduction : « Nous avons entendu dire que dans le Congo une jeune appelé Lumumba se lève contre l'envahisseur et lutte pour la liberté de l'Africain mais… qui nous assure que c'est vrai ? […] –Père, j'ai entendu parler de Lumumba ; on m'en a dit du bien. Je regretterais beaucoup si c'était lui qui devait mourir, parce que vraiment il lutte pour l'Afrique et les Africains ». L'auteur de la traduction sur laquelle nous nous appuyons ne traduit pas tout le passage. Nous l'avons laissé tel quel.

[631] Cette analyse semble faire écho à un commentaire de Marina Ondo reprenant une thèse d'Antonio Uribe selon laquelle la Guinée équatoriale n'a pas connu les mouvements contestataires comme la Négritude ou le combat anticolonial des années 50 et 60 : « La littérature équato-guinéenne se distingue globalement des autres

En définitive, on peut dire que le jeune étudiant, Nfumbaha prône comme son mentor, Patrice Lumumba, une nouvelle Afrique, libre et indépendante. Cependant, El Abuelo milite pour une Afrique traditionnelle. Par ailleurs, lorsque l'Ancien soutient que la mort va endeuiller la communauté et plonger le village dans un profond état de psychose, l'étudiant ne croit pas en ce destin, au fatalisme. D'après lui, si une personnalité devait payer de sa vie pour les valeurs qu'elle incarne, c'est Lumumba qui vient de déclarer la guerre contre l'occupant, le « blanc ». Quand on connaît la puissance de cet ''envahisseur'', il paraît logique que la mort de l'homme politique du Congo soit violente et brutale. Cependant, selon Mfumbaha, un paysan ne peut pas en être la cible.

El Abuelo ainsi que la plupart des anciens supportent l'humiliation mais ne changent pas d'avis. La version des anciens et de l'Abuelo, sera confortée plus tard dans la journée lorsque l'arbre sacré, « la ceiba » va perdre deux de ses branches.

Selon l'Ancien, deux hommes vont mourir afin d'apaiser la colère des ancêtres pour les torts subis :

> La ceiba sagrada de mi pueblo guarda el totem de la tribu, pues en sus raíces están enterradas las venturas, desventuras, las epidemias, el hambre y la abundancia de la tribu. En la ceiba está la muerte, la vida, la salud y la enfermedad. Por ello, los miembros de la tribu saben guardar las normas establecidas por los antepasados desde hace siglos para que no lleguen a nosotros los estragos. La ceiba sagrada ha anunciado que van a morir dos hombres : un gran jefe y un hombre joven. Fue sobre las cuatro de la tarde, después de que hubiese pasado la guagua.[632]

Comme on peut s'en apercevoir, le conflit entre l'ancienne génération et la nouvelle se précise davantage sur le terrain de la morale et de la religion. María Zielina Limonta en est moins convaincue lorsqu'elle écrit :

littératures africaines à cause de l'isolement linguistique. Par exemple, les écrivains équato-guinéens ignoraient jusqu'à récemment le mouvement de la Négritude ou le combat anticolonial des années cinquante et soixante ». Antonio Uribe. « La littérature de Guinée équatoriale : une littérature tricontinentale ? Analyse de racines espagnoles latinoaméricaines et africaines », in *Flora Veit-Wild and Alain Ricard, Interface between the oral and the written, versions and subversions in african literature*, vol. 2, New York, 2005, éditions Rodopi, p. 151. Cité par Marina, ONDO. *Loc. cit*., p. 3.

[632] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., pp. 25-26. Traduction : « Le ceïba sacré de mon village garde le totem de la tribu, puisque dans ses racines se trouvent enterrées les aventures, les infortunes, les épidémies, la faim et l'abondance de la tribu. Dans le ceïba se trouvent la mort, la vie, la santé et la maladie. Grâce à lui les membres de la tribu savent conserver les règles établies par les ancêtres depuis des siècles, pour que ne nous atteignent pas les désastres. Le ceïba sacré a annoncé que deux hommes vont mourir. Un grand chef et un homme jeune. C'était vers les quatre heures de l'après-midi, après que soit passé le bus ».

> Los dioses avisan desde el cielo, que la gesta que durante siglos llevaron a cabo los africanos con ayuda del creador, ha quedado interrumpida, no por decisión de los dioses sino por la inconsistencia de sus subordinados, su afán de no respetar las tradiciones, de introducir nuevas creencias. Es por lo tanto el anuncio de una muerte violenta.[633]

En définitive, on peut dire que « la ceiba » incarne aussi bien la famine, la maladie, la mort tant redoutées par la communauté que son contraire, la vie ainsi que l'abondance des biens. Une ambivalence qui rappelle l'intrusion de l'évus dans le village par la femme, la fille de Fang Afri. « Al principio, dominaba el bien y no existía el mal »[634] se plaisent à se remémorer les anciens lorsqu'ils parlent des mythes fondateurs de la société fang.

En somme, le fait que « la ceiba » incarne désormais le Bien et le Mal suppose un déplacement de la question. En effet, le Mal et le Bien ne semblent plus personnifiés en la fille de Fang Afri, responsable de l'intrusion de l'évus dans la communauté, ils seraient plutôt incarnés dans « la ceiba », l'arbre totem.

Les Fang auraient pris conscience comme l'anthropologue Guinéo-équatorien Joaquín Mbana le souligne, que le Mal, se serait enraciné profondément dans la communauté du fait de la destruction par le « blanc », les Occidentaux de la société secrète légale, Nguii qui le combattait et non à cause de la sorcellerie de la femme.

En définitive, afin d'endiguer le mauvais sort, les anciens et El Abuelo en particulier convient l'ensemble des villageois à un rituel prévu à cet effet, la danse de purification. Un événement autour duquel les tensions entre Jeunes et Anciens sont davantage accentuées.

Alors que les Anciens proposent la danse sacrée pour conjurer le Mal, les Jeunes s'y opposent. En effet, pour certains, la danse réconcilie les villageois avec leurs ancêtres et ils implorent leur pardon, tandis que pour d'autres, ce rite est immoral, incestueux et abject :

> Esta noche bailaremos al son de los tambores. Bailaremos todos juntos, los jóvenes y los mayores. Cuando el llanto de la fiera se calle tras el monte, bailaremos todos juntos al son de los tambores. ¿habrá sacrificios ? No habrá sacrificios. Sólo bailaremos desnudos en las sombras. La danza sagrada me aguarda al encuentro con mis viejos. […] Haré el amor con mi suegro, haré el amor con mi padre. Pues esta noche bailaremos al son de los

[633] María, ZIELINA LIMONTA. *Loc. cit.*, p. 95. Traduction personnelle : « Les dieux préviennent depuis le ciel que la bonne entente dans laquelle ils ont vécu pendant des siècles avec les Africains et l'aide du créateur, a été interrompue non pas par la faute des dieux mais à cause de l'inconsistance de leurs subordonnés, leur volonté de désobéir aux traditions, d'introduire de nouvelles croyances. Par conséquent, l'annonce de la mort sera violente ».

[634] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 119. Traduction : « Au début, le bien régnait et le mal n'existait pas ».

> tambores. […] Debo danzar con mis suegros. Debo danzar con los viejos ; debo unir mi sexo al abuelo para purificarme. Debo bailar y entregar mi cuerpo a la luz de la hoguera.[635]

En dépit des accusations qui pèsent sur ce rituel, les Anciens le défendent : « -No es tan malo. Dice mi suegra que es necesario »[636]. Leurs décisions vont d'ailleurs influencer beaucoup de jeunes filles très réticentes au départ : « -Esta noche bailaré y haré el amor con el viejo abuelo, para que tenga buenos recuerdos de su época de mozo […] -¡Claro ! Ella [la suegra] se va a acostar con su hijo y ya me dirás ».[637]

Contrairement à Nfumbaha qui critique ouvertement l'ancien, de leur côté, les jeunes femmes le font discrètement. On peut voir que c'est sur le chemin de la rivière, loin des Anciens que leur langue se délie pour condamner la danse sacrée :

> Las vecinas se acercan furtivas y me proponen que salga con ellas al río. Madre mira desconfiada al verme coger el cántaro. Camino del río, muy calladas e inquietas partimos, pues los mayores nos vigilan y nos aconsejan que esta noche, desnudas, con los ancianos bailemos.[638]

En dépit de la colère qui habite la jeune génération, on constate une certaine fragilité du groupe. C'est du moins le constat qui se dégage de l'échange entre Nchama qui crie sa colère comme bon nombre de femmes contre les Anciens et leur danse, et sa voisine, apeurée qui fait valoir la menace du Conseil des anciens du village. Nchama va dénoncer aussi le fonctionnement archaïque et partisan de ce Conseil :

> -Esta noche bailaré y haré el amor con el viejo abuelo, para que tenga buenos recuerdos de su época de mozo.
> -¡Cuidado ! Pueden oírte.

[635] *Ibid*., pp. 28-29. Traduction : « Cette nuit nous danserons au son des tambours. Nous danserons tous ensemble, les jeunes et les plus âgés. Quand le grondement du fauve se taira derrière la montagne, nous danserons tous ensemble au son des tambours. Y aura-t-il des sacrifices ? Seulement nous danserons nus dans l'ombre. La danse sacrée m'attend, à la rencontre des anciens. […] Je ferai l'amour avec mon beau-père, je ferai l'amour avec mon père. Car cette nuit nous danserons au son des tambours. […] Je dois danser avec mes beaux-parents. Je dois danser avec les anciens ; je dois offrir mon sexe au grand-père pour me purifier. Je dois danser et livrer mon corps à la lumière du feu ».

[636] *Ibid*., p. 29. Traduction : « -Ce n'est pas une si mauvaise chose. Ma belle-mère dit que c'est nécessaire».

[637] *Idem*. Traduction : « -Cette nuit je danserai et ferai l'amour avec le vieux grand-père, pour que ça lui rappelle son époque de jeune homme. […] –Évidemment, elle va coucher avec son fils. Elle peut parler! ».

[638] *Idem*. Traduction : « Les voisines s'approchent, furtives et me proposent d'aller avec elles au fleuve. Méfiante, Mère me regarde prendre la cruche. Très silencieuses et inquiètes, nous partons. Car les plus âgées nous surveillent et nous enseignent que cette nuit, nues, nous devons danser avec les anciens ».

> -¿Y qué ?
> -Pues…
> -¡Ya ! Que me lleven al consejo de ancianos. ¿Y quién les lleva a ellos por pretender… lo que pretenden ?[639]

Les phrases exclamative et interrogative, très courtes, ainsi que le discours en suspend de la jeune femme en disent long sur son état de colère contre les Anciens et leur Conseil.

Ces éléments traduisent le sentiment d'exaspération de la jeune femme. Mais, étant donné que plusieurs phrases du discours semblent inachevées comme : « -¿Y qué ?, ¿Y quién les lleva a ellos por pretender… lo que pretenden ? », montrent que Nchama craint quand même les Anciens et leur Conseil.

L'intervention de la narratrice qui succède à cet échange, confirme à son tour les divisions au sein du groupe.

D'après elle, ce conseil informel qui a lieu en plein air, s'éloigne de sa véritable motivation. C'est-à-dire réaffirmer son refus de participer à la danse ou, dans le cas contraire, y prendre part en évitant soigneusement d'approcher le mari d'autrui :

> Era curioso ver que, a pesar de que estábamos todas las jóvenes y que nunca nos guardábamos secretos, esta vez nos comportábamos de un modo hipócrita. Yo intuía que, como buenas amigas, lo que teníamos que hacer era poner de manifiesto, de una forma clara, que nos sentíamos celosas las unas de las otras y, por consiguiente, ponernos de acuerdo en que nadie se acercase al marido ajeno. Pero no. Todas hablamos de los viejos porque era lo menos peligroso. Como no podíamos sinceramente las unas con las otras, nos ensañamos con los mayores.[640]

L'échec de cette réunion clandestine sur le chemin de la rivière est lourd de conséquence comme nous allons le voir plus tard. Pour le moment, on peut dire que si les jeunes femmes ne peuvent critiquer publiquement la danse en dépit de son caractère incestueux et pervers, leurs parents ne sont pas dupes pour autant. En effet, les Anciens se méfient des Jeunes par expérience :

---

[639] *Idem*. Traduction : « -Cette nuit je danserai et ferai l'amour avec le vieux grand-père, pour que ça lui rappelle son époque de jeune homme. –Attention! On pourrait t'entendre.-Eh quoi! Et bien… -Oui et alors… Qu'ils m'emmènent au Conseil des anciens! Et qui les y conduit, eux qui prétendent… ce qu'ils prétendent?

[640] *Ibid*., p. 30. Traduction : « Bien que nous soyons toutes des jeunes femmes sans secrets les unes pour les autres il est curieux de voir que cette fois, nous nous comportons d'une manière hypocrite. Ce dont j'ai l'intuition, c'est que, comme de bonnes amies, nous devrions nous expliquer clairement, avouer que nous sommes jalouses et nous mettre d'accord pour que personne ne s'approche du mari d'une autre. Mais non. Toutes nous parlons des vieux parce que c'est moins dangereux. Comme nous ne pouvons le faire sincèrement entre nous, les jeunes, nous nous acharnons contre les plus âgés ».

> Los mayores todos tienen miedo de los jóvenes por esta danza sagrada. Saben que son más peligrosas que la caza del venado blanco. Ellos también cuando jóvenes se asustaban de la danza sagrada y saben que su encargo es instruir de día a los jóvenes para que, a hora de las sombras, cuando se esconda la luna tras la nube, se acalle la fiera tras el monte, cuando suenen los tambores, los jóvenes estén bien instruidos para salir con bien del trance.[641]

Bien qu'opposés farouchement à l'exécution de la danse sacrée, à la nuit tombée, presque tous les jeunes participent au rituel de purification.

Deux raisons majeures permettent d'expliquer ce changement. Il s'agit d'une part, de la médiation des femmes âgées dont Madre, belle-mère de Nnanga Abaha et de la méthode employée par ces femmes pour venir à bout de la jeune génération, d'autre part.

À l'image de Madre qui épie sans arrêt Nnanga Abaha, chaque belle-mère en fait autant avec sa bru qu'elle instruit par ailleurs à cette danse.

Le groupe des Jeunes se disloque davantage et la démarche des Anciens porte très vite ses fruits. Les femmes âgées feignent de rapprocher l'ancienne génération de la jeune malgré le climat de tension généré par la danse. Une fois la confiance des jeunes gagnée, leurs aînées en profitent pour les droguer : « Ahora sé que el alcohol y la droga me aguardan en la cita con los ancestros. Haré el amor con mi suegro, haré el amor con mi padre ».[642]

C'est ce fait qui explique la répétition des phrases telles que « haré el amor con mi padre », « haré el amor con el viejo », « esta noche bailaremos desnudos » qui foisonnent dans le texte comme un refrain. On peut dire que les Jeunes sont ivres voire inconscientes.

Pendant que la danse bat son plein, les Jeunes et les Anciens s'adonnent aux relations sexuelles. Nous allons revenir sur une ''relation sexuelle'' un peu particulière, il s'agit de celle de Nnanga Abaha et de sa belle-mère, Madre.

En définitive, nous pouvons faire un triple constat de ce rite. D'abord, le rôle majeur joué par les femmes âgées qui ont permis de décanter une situation qui paraissait compromise

[641] *Ibid*., p. 29. Traduction : « Les plus âgés ont tous peur des jeunes dans cette danse sacrée. Ils savent qu'ils sont plus dangereux que la chasse à l'antilope blanche. Eux aussi, quand ils étaient jeunes, étaient effrayés par la danse sacrée et savent qu'il leur incombe d'instruire de jour les jeunes pour que, à l'heure de l'ombre, quand se cache la lune derrière le nuage, quand se tait le fauve derrière la montagne, quand sonnent les tambours, les jeunes soient bien instruits pour bien sortir de la transe ».

[642] *Ibid*., p. 28. Traduction : « Maintenant je sais que l'alcool et la drogue m'attendent au rendez-vous avec les ancêtres. Je ferai l'amour avec mon beau-père, je ferai l'amour avec mon père. Car cette nuit nous danserons au son des tambours ».

au début. Ensuite, le rapprochement entre la danse sacrée du texte de fiction de María Nsue Angüe et le rite de purification, *Mevungu* dont parle la sociologue Rose Ntsame Nguéma dans sa thèse. Et, enfin, le rapport sexuel particulier de Nnanga Abaha avec Madre.

En ce qui concerne le premier point, on peut dégager deux idées. La première est qu'à l'instar des hommes, les femmes âgées exercent un pouvoir dans la société. Nous en avons fait la constatation à deux reprises. D'abord avec la Suegra durant le procès qui oppose Oyono à ses quatre épouses.

Nous avons vu à cet effet que pour se marier à l'Église, Oyono doit choisir l'une de ses quatre épouses. Mais ne pouvant s'y résoudre de peur de les irriter, il s'enferme dans son silence. Alors qu'Oyono tergiverse, sa première femme brise le silence et prend la décision qui s'impose. Elle choisit Ayekaba, la quatrième et plus jeune femme du polygame. Mais, au passage, elle viole une loi sacrée de la polygamie, l'ancienneté. Cette décision déchaîne aussitôt la colère de ses coépouses. Le renvoi de la Suegra à sa condition de femme stérile était, à notre sens, la plus grave des injures.

Ensuite, nous avons parlé du pouvoir de ces femmes âgées qui ont permis l'exécution de la danse sacrée dont Madre a été l'un des principaux artisans avec la Suegra. Mais ces femmes ont d'autres rôles aussi importants dans le groupe dont voici quelques caractéristiques.

D'abord, du fait de leur âge avancé, on peut supposer que les femmes âgées ne connaissent plus les hommes. D'après Oyono Bibang, c'est le moment où, dans la polygamie, par exemple, elles cessent d'être considérées comme des concurrentes ou des rivales pour leurs coépouses comme nous l'avons vu plus haut avec la Suegra, elles deviennent les conseillères de leur époux. Par ailleurs, elles cessent d'exercer certains travaux tels que l'agriculture, la cueillette, la pêche etc., jugés pénibles pour leur condition. On peut supposer qu'à leur âge, elles doivent bénéficier des produits de la pêche, de la cueillette, de l'agriculture et autre, gratuitement dans le village.

C'est une période de la vie de ces femmes qui correspondrait à celle de la ménopause dont parle Jeanne-Françoise Vincent dans son texte, « La ménopause, chemin de la liberté selon les femmes beti du Sud-Cameroun ».[643]

[643] Jeanne-Françoise, VINCENT. « La ménopause, chemin de la liberté selon les femmes beti du Sud-Cameroun ». In: *Journal des africanistes*. [En ligne], 2003, tome 73, fascicule 2, pp. 121-136. [Réf. du 27 mai

En effet, la ménopause dont le terme n'est connu que depuis peu en anthropologie si l'on en croit Jeanne-Françoise Vincent, désigne l'« arrêt des règles » ou la cessation qui résulte de la seule décision des femmes à « ne plus employer les hommes ».[644] Une phase nouvelle et différente dans la vie d'une femme qui redéfinit les rapports des individus dans la communauté :

> La ménopause marque le début d'une période où la femme, libérée des obligations du mariage, désormais considérée « comme un homme », devient une femme accomplie, susceptible d'exercer d'importantes fonctions, telle autrefois la responsabilité de sociétés secrètes féminines.[645]

En définitive, jeune, la femme fang connaît un statut social peu enviable tandis que dans sa vieillesse, elle paraît occuper des fonctions beaucoup plus importantes. En effet, elle conseille, négocie inlassablement la paix entre les Jeunes d'un côté et les Anciens de l'autre sur des questions brûlantes comme la morale ou la religion et la culture ; jouit d'une certaine notoriété auprès des jeunes générations (pas nécessairement en tant que mère) ; joue un rôle de premier plan dans l'exécution du rite de purification, etc.

On est donc loin ici de l'assimilation de la vieillesse de la femme fang à une période dévalorisante. En d'autres termes, cette période n'est pas marquée pour cette femme par un sentiment de privation, elle est ressentie comme une libération.

Alors qu'en d'autres sociétés comme celle ébauchée dans le texte de fiction d'Isabel Allende, la « femme accomplie » ou la « femme importante » est celle qui continue à avoir ses règles et peut encore mettre des enfants au monde, chez les Fang, la « vraie femme » comme aime à l'appeler Ndong Akele, le chef de village, est celle qui a dépassé le stade de la fécondité.

Hormis ces observations, précisons que la danse sacrée dont parle María Nsue Angüe dans *Ekomo* semble proche du *Mevungu*, un rite féminin important autrefois chez les Fang mais qui a disparu de nos jours.[646]

2011]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_03990346_2003_num_73_2_1345

[644] *Ibid*., p. 121.

[645] *Idem*.

[646] Selon Rose Ntsame Nguéma, le Mevunghu était célébré par les femmes à la demande du Conseil des anciens du village quand il y avait un état général de malaise dans la communauté : récoltes maigres, morts successives

Enfin, revenons sur les attouchements de Nnanga Abaha avec sa belle-mère, Madre qui ressemblent à une relation homosexuelle. Il s'agit d'abord de ce que l'on peut qualifier comme une entorse au règlement du rite, c'est-à-dire le rapport sexuel entre les personnes du même sexe et, ensuite, du plaisir éprouvé par Nnanga Abaha durant cette relation.

Selon les déclarations de plusieurs jeunes femmes dont Nnanga Abaha elle-même, le rite prévoit des rapports sexuels nocturnes entre des personnes de sexe opposé. Il s'agit comme Nchama et bien d'autres jeunes femmes l'ont souligné peu avant l'exécution de la danse rituelle, des rapports sexuels entre les Anciens et les jeunes filles, des jeunes hommes et les Anciennes d'une part, et des pères avec leurs filles, des fils avec leurs mères, d'autre part.

inexpliquées, femmes brusquement peu fécondes, vols dans les champs d'autrui ou de tentatives d'ensorcellement : « Quand donc tout allait mal, un devin conseillait aux membres du Conseil du village de faire tenir le rite Mevunghu afin que les choses rentrent dans l'ordre. Chaque membre du Conseil du village- en fait chaque chef de famille- s'ouvrait alors du projet à sa première femme ou à toute autre femme expérimentée du lignage. Si celle-ci acceptait d'organiser le rite, l'on convenait alors d'une date pour sa célébration. À partir de ce moment, chaque famille procédait à des consultations dans son sein ». (p. 231) Le Mevunghu comprend trois étapes, d'abord l'élection de celle qu'on appelle la *ngone dene*, c'est-à-dire « la grande dame » ou encore « la reine du Mevunghu », ensuite le *biyome* ou la phase des incantations et enfin la danse proprement dite. Avant la profération des paroles incantatoires, l'organisatrice du rite choisit d'abord la reine du Mevunghu parmi les participantes à la cérémonie. La candidate au titre de reine du Mevunghu devait avoir des organes génitaux, clitoris et grandes lèvres développés : « Pour ce faire, les femmes toutes nues se mettaient autour du feu, et la *mbegue mfek* (la maîtresse du rite), une torche allumée à la main, les inspectait une à une. Une première femme se courbait, face au feu, la maîtresse du rite lui éclairait les parties génitales de sa torche. Si cette femme était normalement constituée, elle n'était pas choisie. Après plusieurs déceptions de ce genre, la maîtresse du rite tombait enfin sur une *ngone dene*, c'est-à-dire une femme ayant les grandes lèvres très développées et un long clitoris. Elle s'écriait alors remplie de joie et d'étonnement : « Voici la reine du Mevunghu ». (p. 234). À partir de ce moment, le devant de la scène est occupé par la reine du Mevunghu. En effet, alors que l'organisatrice s'efface, la reine du rite, toute nue, va prendre place à côté du feu. Couchée sur le dos, les genoux hauts et les jambes écartées, la reine est saluée à tour de rôle par les participantes. Les incantations se faisaient quant à elles sur le sexe de la reine toujours couchée sur le dos : « Quand une femme arrivait devant la reine, elle déposait son cadeau, allumait sa torche au grand feu, ramassait un bâtonnet noir de fumée posé à côté de la reine et, éclairait fortement son sexe, y donnait des petites tapes avec le bâtonnet en disant par exemple : « A ngone dene, a ngone dene e bot a neme bo e bia dzame, kelma gne ekekëe (oh, grande femme, grande femme, celui qui me fera du mal, emporte-le moi pour toujours) ». (p. 236) La danse de la *ngone dene* sur le feu marque la fin du rite. Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., pp. 231-237. Contrairement à Rose Ntsame Nguéma qui affirme que le Mevunghu s'achève après la danse de la reine du rite, l'anthropologue Jeanne-Françoise Vincent soutient de son côté que la cérémonie prend fin après un huis clos dans la maison : « Toute rencontre de la société mevungu se terminait aux dernières heures de la nuit, à l'intérieur d'une maison soigneusement fermée. Après que toutes aient dansé nues devant un grand feu ». Jeanne-Françoise, VINCENT. *Loc. cit*., p. 134. Pour finir, observons tout de même que le Mevunghu a été qualifié par certains observateurs tels que P. Alexandre et J. Binet d'obscène. Pierre, ALEXANDRE et Jean BINET. *Op. cit*., p. 66. Une attitude contre laquelle s'insurgent Rose Ntsame Nguéma et Jeanne-Françoise Vincent. Selon la sociologue, « […] donner à la nudité des femmes et aux danses qui étaient exécutées dans le Mevunghu un caractère simplement érotique, c'est faire un contre-sens complet sur la signification de ce rite ». Le Mevunghu exalte le pouvoir de la femme qui réside dans ce qu'elle a de spécifique, son sexe. Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 237-238. Une analyse partagée aussi par Jeanne-Françoise Vincent qui rejette, de son côté, les accusations d'homosexualité qui pèse sur le rite : « […] cette conclusion du rite ne constituait nullement une manifestation homosexuelle, ainsi que l'insinuaient les hommes beti il y a cinquante ans. L'intention des organisatrices était essentiellement, semble-t-il, de rappeler que les femmes possédaient un secret, le pouvoir qu'elles tiraient de ce sexe, source de vie ». Jeanne-Françoise, VINCENT. *Loc. cit*., p. 134.

Il s'agit en un mot de rapports hétérosexuels. On peut se poser la question de savoir ce qui justifie le rapport sexuel de Nnanga Abaha avec Madre.

Si le rite prévoit seulement des rapports sexuels avec des personnes de sexe opposé, il apparaît évident que celui entre Madre et Nnanga Abaha fait bien entorse au règlement du rite.

Et l'explication selon laquelle chaque mère, belle-mère ou ancienne doit veiller sur sa fille, sa bru, sa petite-fille, etc., afin de mieux la préparer à ce rite, n'est pas suffisante.

Comme la précédente explication, celle-ci n'est pas recevable non plus pour la simple raison qu'il est impossible d'instruire une jeune femme ivre. Par ailleurs, il n'est guère logique non plus de surveiller une personne qui vient de son propre gré prendre part au rite. Ainsi que nous l'avons vu, grâce à la médiation des anciennes et à l'échec du conseil informel des jeunes femmes organisé sur le chemin qui mène à la rivière, plusieurs d'entre elles dont Nnanga Abaha ont renoncé à boycotter la danse rituelle.

Cependant, si on considère cette nuit comme celle d'un carnaval[647] où tout est permis, on peut trouver des circonstances atténuantes à la conduite de Nnanga Abaha et de sa belle-mère.

Mais une observation attentive de ce passage qui décrit l'acte sexuel de Nnanga avec Madre, peut susciter quelques interrogations par rapport à un choix délibéré des deux femmes d'entretenir cette relation :

> Hasta madre, que se cuida de frotarme el cuerpo, al ir a pasarme la mano en el rostro, he sentido su palma caliente temblar al rozar mis mejillas. La tengo colorada frente de mí y veo sus ojos brillar extrañamente como ascuas. Rojos, brillantes, como nunca. De pronto, me ha parecido joven. Y, por primera vez, intento imaginarme cómo sería aquella mujer, marchita y daba al llanto, cuando tenía mis años. La veo bella y la amo con amor extraño. Sus manos se detienen en mis senos al frotarlos y, por un momento, siento estremecerse todo mi cuerpo. No siento vergüenza pero sí un intenso deseo de posar mis manos sobre las suyas calientes, y mantenerlas por largo tiempo sobre ellas. Cada una de las células de mi ser ama a esa mujer con un amor desconocido y sublime. […] Y, cuando dentro de mí me pregunto : ¿qué es esto ? […] –Es el amor. El amor eterno, universal. El amor que necesitas esta noche y siempre.[648]

[647] Nous reviendrons sur ce thème plus loin.

[648] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, pp. 33-34. Traduction : « Jusqu'à Mère, occupée à me frotter le corps, quand elle m'a passé la main sur le visage, j'ai senti sa paume chaude trembler en effleurant mes joues. Elle est devant moi et je vois ses yeux briller étrangement comme des braises. Rouges, brillants comme jamais. Soudain, elle m'a parue jeune. Et, pour la première fois, j'essaie d'imaginer comment était cette femme, fanée et facilement pleureuse, quand elle avait mon âge. Je la vois belle et je l'aime d'un amour étrange. Ses mains s'arrêtent sur

Bien que Nnanga Abaha soit ivre comme la plupart des jeunes filles qui participent à ce rite, on peut voir qu'elle décrit dans le détail son acte sexuel avec Madre. Dans le passage, son plaisir croît au fur et à mesure que le rapport sexuel se précise.

La première phrase : « Hasta madre, que se cuida de frotarme el cuerpo, al ir a pasarme la mano en el rostro, he sentido su palma caliente temblar al rozar mis mejillas. », suppose que les deux femmes sont déjà toutes nues.

En dépit de ses mains qui tremblent et qui sous-entendent que Madre est très âgée et par conséquent que son corps a vieilli, ou bien encore qu'elle est si excitée qu'elle en frissonne, Nnanga Abaha ne montre aucun signe de déception ou d'amertume. Cependant, les phrases du passage : « La tengo colorada frente de mí y veo sus ojos brillar extrañamente como ascuas. Rojos, brillantes, como nunca. », semblent traduire un désir, une envie de l'ancienne que la jeune femme affirme avoir du mal à comprendre. L'adverbe de manière « extrañamente » le montre bien.

Pourtant, sous les caresses de l'ancienne, [« Sus manos se detienen en mis senos al frotarlos y, por un momento, siento estremecerse todo mi cuerpo. No siento vergüenza pero sí un intenso deseo de posar mis manos sobre las suyas calientes, y mantenerlas por largo tiempo sobre ellas. »], le corps de Nnanga Abaha s'embrase. Pour vivre pleinement sa passion, Nnanga fait abstraction de la vieillesse de sa belle-mère. Elle l'imagine toute jeune : « Y, por primera vez, intento imaginarme cómo sería aquella mujer, marchita y daba al llanto, cuando tenía mis años ». Alors qu'elle est vaincue par ce désir indescriptible, la jeune femme déclare : « La veo bella y la amo con amor extraño. […] Cada una de las células de mi ser ama a esa mujer con un amor desconocido y sublime ». Mais Nnanga Abaha va plus loin encore lorsqu'elle canalise enfin cette passion qui la dévore. Selon elle, c'est l'accomplissement de l'amour éternel dont elle a toujours rêvé : « Y, cuando dentro de mí me pregunto : ¿qué es esto ? […] –Es el amor. El amor eterno, universal. El amor que necesitas esta noche y siempre ».

mes seins en les frottant et un moment je sens tressaillir tout mon corps, pas de honte, d'un intense désir de poser mes mains sur les siennes chaudes et les y maintenir longuement. Chaque cellule de mon être aime cette femme d'un amour inconnu et sublime. […] Et, quand en moi je m'interroge : ''qu'est-ce'' ? –C'est l'amour, l'amour éternel, universel. L'amour dont tu as besoin cette nuit et toujours ».

Ainsi, comment ne pas se demander si cette relation intime entre les deux femmes ne révèle pas une identité de Nnanga Abaha méconnue jusque-là. Lorsqu'on sait que depuis qu'elle est jeune, elle ne cesse de revendiquer sa masculinité, on peut accorder quelque crédit à cette thèse.

Par ailleurs, dire que Nnanga Abaha a un ''penchant homosexuel'' ou ''bisexuel'' c'est reconnaître une réalité que ses parents, M. et Mme Abaha ont toujours niée.

En définitive, l'exécution de la danse sacrée est essentielle pour la survie de la communauté. Tous les paysans en sont conscients. Pourtant, la position des jeunes femmes paraît ambiguë. En public, elles semblent accepter cette danse tandis qu'en privé elles la rejettent. La nuit tombée, elles ont toutes ou presque pris part à ce rite.

À l'instar de la position fluctuante des jeunes filles, on constate aussi deux types de comportements différents au sujet de ce rite. D'abord l'attitude de la religion catholique qui condamne publiquement la danse et, ensuite, celle d'une minorité de villageois qui hésite et qu'on qualifierait de mixte ou encore de syncrétique.

En ce qui concerne la religion catholique, elle paraît mépriser la danse rituelle. Bien qu'absente physiquement, les cloches de la mission catholique qui retentissent bruyamment au loin pendant que la danse bat son plein dans le village semblent traduire la condamnation du rite par l'Église : « Cae la tarde lánguida, calurosa e indiferente a los hombres y a sus presentimientos. Desde un punto lejano nos llegan las campanadas de la misión de los blancos. Sus notas caen como sentencias ».[649]

Une analyse que Dorothy Odartey-Wellington partage aussi lorsqu'elle écrit : « Es muy reveladora también la presencia de las campanadas lejanas de una iglesia. Aunque no parece tener allí la iglesia una presencia inmediata y física, las campanadas crean la sensación de que esta desaprueba las actividades paganas del pueblo ».[650]

Hormis les deux visions de la société qui s'opposent, les Anciens qui rejettent le « blanc », sa culture ainsi que le progrès et certains jeunes qui s'en inspirent au point de

[649] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 28. Traduction : « Le soir tombe languissant, chaud et indifférent aux hommes et à leurs appréhensions. De loin, nous vient le son des cloches de la mission des Blancs. Leurs notes tombent comme des sentences ».

[650] Dorothy, ODARTEY-WELLINGTON. *Loc. cit*., pp. 166-167. Traduction personnelle : « Le son lointain des cloches d'une Église est très révélateur aussi. Même si l'Église ne semble pas avoir là une présence immédiate et physique, le son des cloches crée la sensation que celle-ci désapprouve les activités païennes du village ».

susciter un conflit de générations, émerge une troisième voie, mixte ou syncrétique dans la communauté.

Cette idée de syncrétisme recouvre deux domaines essentiels que sont la morale et la religion. Afin de cerner cette problématique, nous allons évoquer deux aspects, le premier est le prolongement de la réflexion sur la danse et le second met en évidence l'impossible guérison d'Ekomo de sa maladie.

La danse sacrée dont l'objectif est de purifier le village du mal et de l'épargner de la mort qui menace ses habitants ressemble beaucoup au carnaval chrétien.

En effet, si l'on considère, comme Madre, que pendant la nuit de la danse aucune relation sexuelle n'est interdite aussi bien entre la mère et son fils, le père et sa fille, le beau-père et sa bru, la belle-mère et son gendre, et même entre personne du même sexe comme nous l'avons vu, qu'il n'y a pas de tabou, en un mot que tout est permis, alors le terme de carnaval paraît justifié.

Selon le professeur de littérature, Michael Ugarte, il s'agit là d'une situation digne du carnaval : « La situación es semejante al carnaval cristiano (y a la vez pagano) en el cual todo pecado se tolera momentáneamente para la subsiguiente « conciliación » con el orden establecido por la llegada de la cuaresma ».[651]

Par conséquent, par rapport à la relation sexuelle de Nnanga Abaha avec Madre, on ne saurait plus parler d'entorse au règlement du rite. Cependant, cela n'explique pas l'excitation des deux femmes ni l'envie pressante de Nnanga Abaha d'entretenir ce rapport.

En définitive, c'est du désordre et du chaos nocturne qu'émergera l'ordre et l'harmonie de la communauté comme dans le carnaval à la veille du Carême.

L'autre image forte dans laquelle on peut observer le mélange de pratiques animistes et chrétiennes dans le texte, précède la célébration de la danse sacrée. Il s'agit de cette prière que Madre récite à gorge déployée et que le professeur Michael Ugarte désigne plutôt par syncrétisme linguistique et littéraire.[652] On l'appellera syncrétisme linguistique et religieux

[651] Michael, UGARTE. « Sincretismo en *Ekomo* de María Nsue Angüe », in Gloria, NISTRAL ROSIQUE et Guillermo, PIÉ JAHN. *La situación actual del español en África. Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas en África*. Madrid : Casa de África/Sial Ediciones, 2007, p. 501. Traduction personnelle : « La situation ressemble à la fois au carnaval chrétien (et païen) pendant lequel tout péché est momentanément toléré pour la conciliation consécutive avec l'ordre établi par l'arrivée du Carême ».
[652] .*Ibid*., p. 500.

tout simplement. Car il ne s'agit pas d'identifier les expressions d'origine étrangère, américanistes pour la plupart ou d'en trouver des équivalents, objectif du professeur Michael Ugarte, il est plutôt question d'une analyse des phrases pour illustrer le choix de quelques thèmes.

Ainsi, la prière de Madre, assise dans un coin sombre de la cuisine donne à voir ce double syncrétisme linguistique et religieux :

> Desde un oscuro rincón de la cocina, madre canta sus oraciones con el rosario apretado entre los dedos. Sabe que alguien va a morir y reza como ave de mal agüero al saber próxima la desgracia :
>
> -Santamaríaaa Níaaa Zamaaa, Vôlo biaaa awaaalaaa miseeemmm mbembeee caasôôaamen.[653]

Le passage peut se diviser en deux parties.

La première va de l'adverbe de temps « desde » jusqu'à ce mot « desgracia » suivi des deux points explicatifs « : ». Dans cette partie on découvre aussi bien l'identité de celui qui implore la grâce divine qu'un attribut de la divinité, le rosaire.

La deuxième et dernière partie de la référence concerne le reste de ce passage. Elle présente deux particularités.

La première est le tiret « - » qui précède « Santamaríaaa » en début de phrase. Souvent utilisé pour énumérer mais aussi pour marquer un dialogue, le tiret paraît indiquer que la divinité invoquée, Marie, mère de Dieu, si l'on en croit Michael Ugarte[654] répond favorablement aux sollicitations de Madre.

La deuxième particularité tente brièvement d'analyser la traduction de Michael Ugarte. Comme on peut le constater, le mérite du professeur est d'avoir distingué le fang, langue vernaculaire de l'une des ethnies de Guinée Équatoriale comme on sait d'une part, « […] Níaaa Zamaaa, Vôlo biaaa awaaalaaa miseeemmm mbembeee [caasôôa] » et l'espagnol « Santamaría » et « amen », langue de l'Étranger (Espagne), d'autre part. En dépit de ce

[653] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 21. Traduction : « Dans un coin obscur de la cuisine, Mère chante ses prières, son rosaire serré dans les doigts. Elle sait que quelqu'un va mourir et elle prie, telle un oiseau de mauvaise augure, sentant un malheur proche. –Sainte Marie. ieieieieieiei NIAA ZAMAA –VOLO BIAAAAA AWAAALAA MISEEMMMM MBEMBEEE CAASOOAAMEN ».

[654] Dans son étude, le professeur de littérature propose la traduction suivante de cette deuxième partie de la prière de la vieille femme à Marie : « Santa María, madre de Dios, ruega por nosotros pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte, amen ». Michael, UGARTE. *Op. cit.*, p. 502.

travail intéressant de Michael Ugarte, son étude ne semble pas prendre en compte deux composantes à savoir, les déviations grammaticales ainsi que les étirements des voyelles et des consonnes.

Selon les observations de Marina Ondo auxquelles nous adhérons, les déviations grammaticales et les étirements des voyelles traduisent l'exagération et le bouleversement de Madre qui implore la ‘‘Vierge Marie’’.[655]

En définitive, dans le passage, il est question aussi bien de la fuite du temps que les villageois appréhendent parce qu'elle est porteuse de malheurs pour l'avenir de la communauté que de l'invocation de Madre à ‘‘Marie’’, mère de Dieu pour le salut du village.

Toutefois, si on considère comme l'indique l'ancien, El Abuelo, que le malheur qui va s'abattre sur le village n'est que la juste sanction des erreurs et manquements de ses habitants envers les ancêtres, la prière de Madre à ‘‘Marie’’, semble ambiguë. En effet, parce qu'elle suppose d'abord, une opposition frontale entre les croyances religieuses des Indigènes, le Ngií et le Ngunəməlan dont nous avons dit un mot plus haut et celle du « blanc », le christianisme.

Par ailleurs, prier ‘‘Marie’’ au lieu d'apaiser la colère des ancêtres en organisant par exemple, d'autres rites de purification, paraît non seulement un acte arrogant mais aussi un manque flagrant de discernement de Madre. C'est dans ce sens que Marina Ondo qualifie cet acte pieux de « vain », d'« inutile ».[656]

Après l'analyse de la situation syncrétique linguistique et religieuse, évoquons un autre manquement des villageois envers les ancêtres. Il s'agit du traitement de la maladie d'Ekomo d'abord chez le guérisseur, ensuite à l'hôpital d'Ebolowa. Au fil de cette analyse, on comprendra pourquoi Ekomo ne pourrait pas guérir de son mal.

Suite à une douleur persistante à la jambe, Ekomo se rend chez le guérisseur, Ondo el Divino, le meilleur de la contrée. Il est accompagné de son épouse Nnanga Abaha dans ce voyage.

À leur arrivée, ils sont reçus immédiatement par le guérisseur. Alors qu'Ekomo est examiné pour cette jambe qui lui fait terriblement mal, son épouse, quant à elle, est consultée à la demande personnelle du guérisseur pour affiner son diagnostic. Bien qu'il s'interroge sur

[655] Marina, ONDO. *Loc. cit*., p. 4.
[656] *Idem*.

la motivation de Nnanga Abaha qui a préféré conduire son époux chez lui pour un traitement selon la coutume, une situation plutôt rare pour une chrétienne, le guérisseur livre ses premières analyses, Nnanga Abaha est stérile :

> Mucho has sufrido, Nnanga Abaha, con tanta lluvia y dificultades en el camino. Mucho es lo que has hecho para llegar a un sitio que tus padres, como protestantes, te han enseñado a no creer lo que aquí se hace, mas esperas dentro de ti ver aquí milagros y esperas que te diga además que en tu vientre hay fruto.[657]

Nnanga Abaha elle-même confirme cette analyse lorsqu'elle affirme :

> No había ido nunca antes a un curandero en parte porque no recordaba haber padecido una enfermedad que requiriese la presencia de uno, y en parte, porque como había dicho él mismo, en mi casa de protestantes nadie hablaba de curanderos a menos que fueran blancos de los hospitales.[658]

Mais ce passage de la narratrice sous-entend une autre idée selon laquelle il y aurait deux sortes de maladies, celles qui sont traitées selon la coutume par les guérisseurs et celles qui ne peuvent être soignées qu'à l'hôpital.

Les maladies d'Ekomo et de Nnanga Abaha ne seraient donc guérissables que selon la coutume. En d'autres termes, pourquoi Nnanga n'a-t-elle pas conduit directement Ekomo dans un hôpital. Est-ce-à-dire que même alité, l'époux demeurerait incontestablement celui qui prend les décisions dans le couple. Dans les lignes qui vont suivre, nous allons essayer de répondre à ces questions.

Après avoir diagnostiqué la stérilité de Nnanga Abaha, le lendemain Ondo el Divino consulte Ekomo, à son tour. Estimant la maladie de celui-ci sérieuse, voire critique, le guérisseur sollicite immédiatement l'aide des esprits.

[657] *Ibid.*, p. 106. Traduction : « -Tu as beaucoup souffert, Nnanga Abaha, avec tant de pluie et de difficultés dans le chemin. Tu as fait beaucoup pour arriver ici. Tes parents, en bons protestants, t'ont appris à ne pas croire à ce qui se fait dans cette maison. Mais tu espères au fond de toi y trouver des miracles et tu espères aussi m'entendre dire que dans ton ventre, il y a un fruit ».

[658] *Idem*. Traduction : « Je ne me suis jamais trouvée jusqu'ici chez un guérisseur. En partie parce que je ne me souviens pas avoir souffert d'une maladie et, comme il l'avait dit lui-même, parce que dans une famille protestante, personne ne parlait de guérisseur si ce n'étaient les blancs des hôpitaux ».

Selon la narratrice, le recours aux esprits de l'au-delà n'est pas l'œuvre du guérisseur en personne mais celle d'un enfant, le plus souvent son propre fils que certains considèrent comme un puissant sorcier. En effet, parce que c'est lui qui oriente, conseille et sert d'intermédiaire entre le monde des vivants et celui des esprits de l'au-delà pour les cas jugés sérieux. D'où la dénomination de « conseiller du guérisseur » :

> Durante mi examen, dos fueron las personas, además del mismo curandero, que me llamaron la atención. El primero, un niño al que calculé unas siete lluvias. Un chico de grandes mofletes y aspecto fofo. Tenía los ojos en blanco de tal forma que no se le veían las pupilas y sus balbuceos eran extraños, incomprensibles, al menos para mí. Más tarde sabría que era hijo suyo, y que según lo que me decían, había sido normal hasta unas dos lluvias atrás y murió durante tres días. Después de resucitar, sus pupilas no volvieron a bajársele, y su hablar fue desde entonces como ahora y se había convertido a partir de entonces en el consejero de su padre, y cuando un caso se le presentaba difícil, éste hablaba con la gente del más allá y comunicaba a su padre lo que debía hacer. […] Las malas lenguas decían que había sido su propio padre quien le provocó aquella muerte y resurrección con el fin de conseguir tener en su propia casa uno del más allá con quien consultar y hacerse cada vez más famoso.[659]

Avant de continuer, observons deux choses dans ce passage, la première est l'effort de description de la narratrice des forces en présence chez le guérisseur et, la seconde, est le lien qu'on pourrait faire entre le conseiller du guérisseur, Ondo el Divino et Ekomo, quand il était encore enfant et accompagnait son père, Sima Afugu partout.

En ce qui concerne le premier point, on constate que pour décrire le conseiller du guérisseur, la narratrice du texte s'appuie sur une opinion généralement admise dans le village. Cependant, le marqueur du discours rapporté suivant : « Las malas lenguas decían que … », traduit une mise à distance de la narratrice par rapport à l'opinion générale. Mais au-delà de la mise à distance du discours populaire, Nnanga Abaha paraît ne pas croire qu'un père puisse être capable de sacrifier son propre fils pour la gloire.

Si Nnanga Abaha semble douter désormais de certaines croyances, les fétiches, les pratiques païennes, les mauvais sorts, etc., à cause peut-être de sa foi religieuse protestante, il

[659] *Ibid*., pp. 106-107. Traduction : « Deux personnes, dans la salle, attirent particulièrement mon attention. La première, un enfant à qui je donne sept pluies. Un gamin à grosses joues et d'aspect mou. Il a les yeux blancs, on ne lui voit pas les pupilles et ses balbutiements sont étranges, incompréhensibles, au moins pour moi. Plus tard je saurai que c'est son fils, et que selon ce qu'on dit, il avait été normal jusqu'à une ou deux pluies auparavant. Il serait mort trois jours durant et après avoir ressuscité, ses pupilles n'étaient pas réapparues et son langage fut désormais tel qu'il était maintenant. Il s'était converti alors en conseiller de son père, et quand un cas difficile se présentait, le fils parlait avec les êtres de l'au-delà et communiquait à son père les directives. […] Les mauvaises langues disent que c'est son propre père qui a provoqué cette mort et résurrection dans le but d'avoir dans sa propre maison un intermédiaire avec l'au-delà et accroître ainsi sa renommée ».

n'en demeure pas moins qu'elle y accorde quand même du crédit et ce, depuis qu'elle est jeune. L'exemple le plus parlant est l'image trouble laissée par Ekomo et son père, Sima Afugu à Nnanga Abaha ainsi qu'à ses amis d'enfance à leur première rencontre.

Attardons-nous un moment sur cette rencontre entre Ekomo et Nnanga Abaha pour mieux cerner la comparaison entre le fils spirituel du guérisseur dont il est directement question dans le passage de la narratrice en amont et Ekomo.

Alors qu'il accompagnait son père dans le village de Nnanga Abaha pour conjurer un mal tenace, la narratrice, ses frères et amis ont pris Ekomo pour un esclave :

> Estábamos jugando a los bebés con los troncos de los plátanos… Los pelábamos y los atábamos en la espalda, diciendo que eran nuestros hijos, cuando llegó Mba […] A Mba le brillaban los ojos de excitación cuando nos anunció que por el camino venía el brujo de los conjuros, el brujo que todos sabíamos que esperaban en el pueblo y tanto nos excitaba su llegada, puesto que nunca habíamos visto antes un brujo de conjuros. Corriendo, fuimos a escondernos tras los arbustos del sendero donde mis hermanos y otras niñas más se nos unieron. Mi hermano Samuel nos recordó, bajito, que habían mandado llamar al brujo de los conjuros, para quitar el mal de ojo que había en el pueblo y que impedía que tía Nchama tuviese al niño como debía, después de cuatro días de parto. Mientras permanecíamos escondidos, Mba el enano también recordó que debíamos meternos mucho entre los arbustos, porque él sabía que del brujo de los conjuros nunca se podían esconder. Que lo veía todo. […] Llevaba un gorrito o, mejor dicho, una boina negra muy sucia y vieja, a la que había añadido plumas de ave en el cogote. El cuerpo estaba descubierto hasta la cintura y un taparrabos era todo su atuendo. […] Pero, entre todas las cosas que estaban viendo mis ojos, lo más asombroso fue ver a un niño que caminaba tras él, con un bulto muy grande sobre la cabeza. El niño andaba con porte altanero y ni él, ni el brujo, dieron muestras de habernos visto, pasando de largo. […] A mí me pareció extrañísimo que los brujos tuvieran hijos, aunque esos brujos fueran buenos. Eyene dijo : -No creo que ese niño sea suyo. […] –Si no es su hijo ¿Qué es ? […] –Puede que sea un esclavo –dijo [Eyene]. -¿¿¿Esclavo ???[660]

[660] *Ibid*., pp. 52-53. Traduction : « Nous étions en train de jouer à la poupée avec des troncs de bananiers, nous les pelions et nous les attachions sur le dos, disant que c'étaient nos enfants, quand arriva Mba […]Les yeux brillants d'excitation, Mba nous annonça qu'arrivait par le chemin le sorcier des exorcismes, le sorcier que nous savions attendu au village. Son arrivée nous excitait au plus haut point, car nous n'avions jamais vu un sorcier exorciste. Nous allâmes nous cacher derrière les arbustes du sentier où mes frères et d'autres filles nous rejoignirent. Mon frère Samuel nous rappela, tout bas, qu'on avait fait appeler le sorcier des exorcismes pour chasser le mauvais œil tombé sur le village, qui empêchait la tante Nchama d'avoir son enfant qui aurait dû déjà naître, après quatre jours de travail. Tandis que nous restions cachés, Mba le nain se souvint aussi que nous devions nous enfoncer beaucoup dans les arbustes, parce qu'il savait qu'on ne pouvait jamais se cacher du sorcier des exorcismes. Qu'il voyait tout. […] Il portait un petit bonnet ou plutôt un béret noir très sale et vieux, auquel il avait ajouté des plumes d'oiseau sur la nuque. Son corps était nu jusqu'à la ceinture et un pagne constituait son seul luxe. […] Mais, entre toutes les choses qui défilaient devant mes yeux, le plus étonnant fut de voir un garçon qui marchait derrière lui, avec un ballot très gros sur la tête. L'enfant marchait avec un port altier. Ni lui, ni le sorcier, ne parurent nous avoir vus, et ils passèrent au loin. […] À moi, il me paraissait très, très étrange que les sorciers aient des enfants, même si ces sorciers étaient bons. Eyene dit : -Je ne crois pas que ce garçon soit à lui. […] –Si ce n'est pas son fils, qui est-ce ? […] –Peut-être que c'est un esclave -dit [Eyene] – Un esclave ?

À travers l'évocation de ce souvenir d'enfance de Nnanga Abaha, on peut dégager deux idées. D'abord, la confusion de la narratrice et des siens du lien de parenté qui unit Ekomo Sima d'une part, et Sima Afugu le guérisseur et père du premier cité, d'autre part.

Ensuite, l'évocation du mot « esclave ». Ce vocable suscite la peur, l'émoi, la tristesse et même un certain étonnement comme le soulignent avec insistance les points d'interrogation dans cette phrase : « -¿¿¿Esclavo ??? ».

Nnanga Abaha qui en sait autant que Mba, le « nain » et Samuel sur la question, l'explique. D'après elle, un esclave est comparable à un singe qui vit en captivité :

> Yo me imaginé inmediatamente lo que quería decir, pues siempre que escuchaba la palaabra [sic] esclavo, me acordaba de un monito que había visto metido en la canasta de un blanco en algún sitio que no llegaba a recordar.[661]

Mba précise pour sa part qu'Ekomo est un « esclave vivant » : « -¿Sí !-reconoció Mba el enano. –Es posible que sea un pequeño esclavo en vida ».[662]

Cette réflexion est intéressante d'une part, parce qu'elle permet de nuancer ce terme et, d'autre part, parce qu'elle rappelle le discours des adultes évoqué en amont par Nnanga Abaha chez le guérisseur.

Un « esclave vivant » est un terme ambigu. D'abord parce qu'il évoque une personne qui vit en captivité comme un animal et ensuite, parce que l'expression paraît sous-entendre aussi son contraire, « esclave mort ». C'est-à-dire un revenant ou un fantôme au service d'un maître puissant : « -Los esclavos en vida –explicó Mba- son gente que, estando muertos, andan y trabajan para sus dueños ».[663]

Disons avant de poursuivre cette étude dans *Ekomo* que l'exemple le plus abouti de l'exploitation de l'homme par l'homme, la conséquence de l'esclavage qui est valorisée ici est plus explicite dans *Hija de la fortuna*. Il s'agit du trafic sexuel des Chinoises à Little Canton et Chinatown, en Californie. Dans le texte, le narrateur décrit un personnage véreux, Ah Toy

[661] *Ibid*., p. 53. Traduction : « J'imaginais immédiatement ce qu'il voulait dire, car pour moi le mot esclave me rappelait un petit singe que j'avais vu dans le panier d'un blanc à un endroit que je n'arrivais pas à situer dans mon souvenir ».
[662] *Idem*. Traduction : « -Si, reconnut Mba le nain, il est possible que ce soit un petit esclave en vie ».
[663] *Idem*. Traduction : « -Les esclaves en vie, expliqua Mba, sont des gens qui, étant morts, marchent et travaillent pour leurs maîtres ».

qui emploie des jeunes chinoises, mineures pour la plupart, et les contraint à exercer la prostitution dans des conditions inhumaines :

> Los gastos se reducían al mínimo, las niñas eran baratas y viajaban en la cala de los barcos en grandes cajones acolchados. Así sobrevivían durante semanas, sin saber adónde iban ni por qué, sólo veían la luz del sol cuando les tocaba recibir lecciones de su oficio. Durante la travesía los marineros se encargaban de entrenarlas y al desembarcar en San Francisco ya habían perdido hasta el último trazo de inocencia. Algunas morían de disentería, cólera o deshidratación ; otras lograban saltar al agua en los momentos en que las subían a cubierta para lavarlas con agua de mar. […] Los agentes de inmigración recibían soborno, hacían la vista gorda ante el aspecto de las chicas y sellaban sin leer los falsos papeles de adopción o de matrimonio. En el muelle las recibía una antigua prostituta, a quien el oficio había dejado una piedra negra en lugar del corazón. Las conducía arreándolas con una varilla, como ganado, por pleno centro de la ciudad, ante los ojos de quien quisiera mirar. Apenas cruzaban el umbral del barrio chino desaparecían para siempre en el laberinto subterráneo de cuartos ocultos, corredores falsos, escaleras torcidas, puertas disimuladas y paredes dobles, donde los policías jamás incursionaban.[664]

Il paraîtrait qu'au passage des piétons dans les rues qui jouxtent la maison close de cette « dame de fer », on pouvait apercevoir ces malheureuses petites filles derrière des fenêtres protégées par des barreaux :

> Tao le señaló un par de ventanucos con barrotes por donde asomaban unos rostros desesperados. Llevaba dos meses sin estar con una mujer y ésas lo llamaban, pero conocía demasiado bien los estragos de los males venéreos como para correr el riesgo con una de tan baja estofa. Eran muchachas campesinas compradas por unas monedas y traídas desde las más remotas provincias de China. […] -¿Qué te pasa, Tao ? –Malos recuerdos… Esas muchachas son esclavas.[665]

[664] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, pp. 384-385. Traduction : « Les frais étaient minimes, les filles coûtaient peu cher et voyageaient à fond de cale, dans de grandes caisses capitonnées. Ainsi survivaient-elles pendant des semaines, sans savoir où elles allaient ni pourquoi, revoyant la lumière du jour seulement lorsque leur tour était venu de recevoir des instructions concernant leur métier. Durant la traversée, les marins se chargeaient de les entraîner, et en débarquant à San Francisco, elles avaient perdu toute trace d'innocence. Certaines mouraient de dysenterie, de cholera ou de déshydratation ; d'autres réussissaient à sauter par-dessus bord quand on les montait sur le pont pour les laver à l'eau de mer. […] Les agents de l'immigration recevaient des pots-de-vin, fermaient les yeux sur la condition physique des filles et apposaient un cachet sur les faux papiers d'adoption ou de mariage, sans les lire. Sur le quai, elles étaient prises en charge par une ancienne prostituée, dont le métier avait laissé une pierre noire à la place du cœur. Elle les conduisait en les aiguillonnant avec une baguette, comme du bétail, en pleine ville, à la vue de tous. À peine avaient-elles franchi le seuil du quartier chinois qu'elles disparaissaient pour toujours dans le labyrinthe souterrain de chambres obscures, de faux couloirs, d'escaliers tordus, de portes dissimulées et de doubles parois où les policiers ne s'aventuraient jamais ».

[665] *Ibid.*, p. 253. Traduction : « Tao lui montra des lucarnes grillagées derrière lesquelles se trouvaient quelques visages désespérés. Cela faisait deux mois qu'il n'avait pas été avec une femme et celles-là l'appelaient, maisil connaissait trop les ravages des maladies vénériennes pour courir le risque avec l'une de ces filles de bas étage. C'étaient de jeunes paysannes achetées pour trois fois rien et amenées des lointaines provinces chinoises. […] – Que t'arrive-t-il, Tao ? –De mauvais souvenirs… Ces filles sont des esclaves ».

Revenons au texte de la Guinéo-équatorienne pour dire qu'un « esclave vivant » serait donc dans la conception du jeune Mba, une personne qu'on assassine puis qu'on ressuscite grâce à la magie, la sorcellerie. Alors que le revenant est l'esclave (le fils du guérisseur Ondo el Divino comme Ekomo l'était autrefois auprès de Sima Afugu), celui qui le ressuscite est le maître (Ondo el Divino/Sima Afugu).

Si les vivants et les revenants semblent donc vivre en harmonie, on peut se demander qu'est-ce qui différencie le fantôme du villageois ordinaire dans la mesure où l'« esclave vivant », mange, marche, parle. C'est le sens de ces interrogations : « -¿Esos esclavos en vida- […] -hablan, comen y juegan como nosotros ? […] -¿Cómo puedes imaginarte a una persona muerta comer y jugar ? ».[666]

Une autre question qui préoccuperait le lecteur serait celle de savoir si un jour l'esclave peut se rebeller contre le maître.

Selon Mba, l'« esclave vivant » et le maître, en l'occurrence Ekomo et son père, Sima Afugu sont liés par un pacte diabolique secret qui ne peut se révéler au grand jour : « Son gente asesinada por sus dueños. Y una vez muertos les cortan las lenguas para que no puedan nunca hablar y contar a nadie lo que les ha pasado ».[667]

On peut supposer que si l'« esclave vivant » ne peut dénoncer cet acte de sorcellerie, alors il ne peut s'y affranchir. De même, il semble évident que si ce dernier venait à rompre la loi du silence, cette fois, il mourrait.

Le lecteur se demanderait de quelle mort il s'agit puisqu'il l'est déjà. C'est vraisemblablement cette raison qui semble avoir motivé Michael Ugarte lorsqu'il affirme que dans le texte de María Nsue Angüe, la mort revêt un double caractère, naturel et artificiel.[668]

En définitive, en arrivant chez le guérisseur, Ondo el Divino, son fils et conseiller rappelle à Nnanga Abaha des souvenirs d'enfance d'Ekomo accompagnant son père, l'exorciste, Sima Afugu. Nous avons vu que la relation du guérisseur, Sima Afugu et Ekomo ou celle d'Ondo el Divino et son fils, est basée sur la sorcellerie et l'exploitation.

[666] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, pp. 53-54. Traduction: «-Ces esclaves en vie, ils parlent, mangent et jouent comme nous autres ? […] Comment peux-tu imaginer une personne morte, mangeant et jouant ? ».
[667] *Ibid*., p. 54. Traduction : « Ce sont des gens assassinés par leurs maîtres. Et une fois morts, ils leur coupent la langue pour qu'ils ne puissent plus jamais parler et raconter à personne ce qui leur est arrivé ».
[668] Michael, UGARTE. *Loc. cit*., p. 502.

La seconde constatation est la ressemblance frappante entre le conseiller du guérisseur, Ondo el Divino et Ekomo Sima qui fut de son côté aide de Sima Afugu, le puissant exorciste. Au-delà des similitudes évoquées, le rapprochement des deux ‘‘apprentis sorciers’’ met en évidence le rôle prépondérant que l'un a joué auprès de son maître et que l'autre joue encore. On peut ajouter tout de même que malgré l'instruction à la sorcellerie qui prédestinait naturellement Ekomo à soigner les malades ainsi qu'à conjurer le mal, il s'en détourne à la mort de son père. En dépit de son désistement, dans le village et alentours, on se souvient de lui comme le fils du grand exorciste, Sima Afugu. Autrement dit, comme d'un sorcier.

Ondo el Divino n'exagère donc pas lorsqu'il considère que le cas d'Ekomo est sérieux. Car il s'agit avant tout de soigner un confrère, un autre sorcier. C'est donc naturellement que le guérisseur sollicite l'aide de ses ancêtres pour venir à bout de la maladie d'Ekomo :

> Aquí, ante tu presencia, tenemos al joven Ekomo, hijo de Sima Afugu, un brujo conjurador muerto a mano de sus propios hermanos. *El hijo de Sima Afugu me ruega que hable con vosotros para que me iluminéis con el fin de que pueda saber cuál es el origen de su mal y buscar de esta forma remediarlo. Si estáis de acuerdo que él, por su parte, es inocente de la enfermedad que padece y está limpio de culpa* y le concedéis la curación a través de la ciencia de la selva, que contesten las hierbas secretas y no secretas de la selva en vuestro nombre.[669]

Mais les ancêtres refusent comme la preuve par la feuille l'atteste : « […] cerró el puño ahuecándolo, colocando una hoja encima, dio con la palma de la otra de forma que tuviese que sonar a modo de una explosión sobre la cabeza de Ekomo pero no sonó ».[670] Bien que María Nsue Angüe ne fournisse pas suffisamment d'informations au sujet de cette feuille, on sait qu'elle est recueillie dans la forêt et qu'elle a des vertus mystiques.

Le fait que cette feuille ne résonne pas en se déchirant, ne signifie pas seulement que les ancêtres refusent de donner leur bénédiction à Ekomo qui la demande, il dénonce aussi et surtout la nature maléfique de l'époux de Nnanga Abaha. Autrement dit, Ekomo aurait menti

[669] María, Nsue ANGÜE. *Op. cit.*, p. 113. Traduction : « Ici, en votre présence, nous avons le jeune Ekomo Sima, fils de Sima Afugu, un sorcier exorciste, mort de la main de ses propres frères. Le fils de Sima Afugu me prie de parler avec vous pour que vous m'éclairiez afin que je puisse savoir quelle est l'origine de son mal et chercher de cette manière à y remédier. Si vous lui accordez que lui, pour sa part, est innocent de la maladie dont il souffre et n'est pas coupable de faute, et que vous lui accordiez la cure au travers de la science de la forêt, que répondent les herbes secrètes et non secrètes de la forêt en votre nom ».

[670] *Idem*. Traduction : « il serre le point en laissant un vide, le pose sur la tête d'Ekomo, met une feuille dessus, frappe avec la paume de l'autre main, de sorte qu'il devrait résonner comme une explosion sur la tête d'Ekomo, mais rien ne résonne ».

lorsqu'il affirmait en consultation qu'il n'est pas responsable du mal qui le terrasse.[671] Par conséquent, la phrase « -Tú tienes culpa de lo que te pasa y no quieres hablar. »[672], sonne comme une charge ou une accusation de sorcellerie du guérisseur contre Ekomo.

Pour les profanes qui assistent à la séance de consultation publique et qui ne verraient dans l'usage de la feuille que l'expression d'un simple jeu, le guérisseur précise qu'il s'agit là d'une preuve irréfutable de la nature maléfique d'Ekomo.

Plus haut, nous avons vu que le mal c'est l'évus que la femme a introduit au village. Avant l'avènement de cette calamité, les Fang n'avaient connu que le bien.

Si l'on en croit le guérisseur, l'intrusion de l'évus a permis la division de la religion communautaire en deux sectes à savoir, la société secrète des guérisseurs et celle des sorciers. Tandis que les guérisseurs qui sont des sorciers bienveillants protègent la communauté, d'autres sorciers malveillants comme Ekomo répandent le mal :

> Y hubo una gran lucha entre los partidarios del bien contra los del mal. Una lucha que acabó por dividir la religión en dos sectas. Y de la secta del bien nacieron los curanderos y de la secta del mal los brujos. Seguimos luchando contra ellos, aquéllos que os causan daño, y muchos son los que vienen a nosotros para que les salvemos de la fuerza de las hierbas malas, siendo que pertenecen al grupo de los brujos y conociendo el motivo de sus enfermedades. Vienen a nosotros para que les curemos de las heridas recibidas durante sus batallas nocturnas, porque viven siempre en pugna.[673]

Hormis cette attaque, le guérisseur lance une autre offensive contre Ekomo :

> Hasta algunos de ellos acuden a nosotros sin tener fe ni intención de cambiar de secta. Sólo para probar nuestras fuerzas. Otros, por el contrario, vienen sabiendo que podemos curarles y colaboran con esta fe en su propia curación. […] Los inocentes son curados sin problema, porque no son más que víctimas. Los brujos, algunos se curan cuando vienen de buena fe, y tras contar sus hazañas nocturnas piden perdón.[674]

[671] Voir le passage en italique ci-dessus.
[672] María, Nsue ANGÜE. *Op. cit.*, p. 113. Traduction : «-Tu es coupable de ce qui t'arrive et tu ne veux pas parler ».
[673] *Ibid.*, p. 119. Traduction : « Et il y eut une grande lutte entre les partisans du bien contre ceux du mal. Une lutte qui finit par diviser la religion en deux sectes. Et de la secte du bien, naquirent les guérisseurs et de la secte du mal, les sorciers. Nous continuons de lutter contre eux, qui nous causent du tort. Et beaucoup sont ceux qui viennent à nous, pour que nous les sauvions de la force des herbes mauvaises. Étant donné qu'ils appartiennent au groupe des sorciers, ils connaissent le motif de leurs maladies. Ils viennent à nous pour que nous les soignions des blessures reçues durant leurs batailles nocturnes, parce qu'ils vivent toujours en lutte ».
[674] *Ibid.*, p. 120. Traduction : « Et même certains d'entre eux viennent à nous sans avoir foi, ni intention de changer de secte. Seulement pour éprouver nos forces. D'autres, au contraire, viennent sachant que nous

Les accusations de sorcellerie qui pèsent sur Ekomo sont confirmées intérieurement par Nnanga Abaha elle-même. Pour la narratrice, Ekomo n'est pas un sorcier bienveillant comme le fut son père Sima Afugu, il est maléfique :

> « […] son gentes que han sido malas y están en deuda con los demás por la cantidad de gente que han matado. Y cuando las hierbas exigen que lo confiesen, no quieren. […] -¿Será el caso de Ekomo ? […] De todos modos, bien se había demostrado que Ekomo no era tan inocente de su mal. Sentí miedo de él y no me atreví ni a mirarle. Le presentía sentado en su rincón y mi cabeza se negaba a pensar que, mientras yo dormía plácidamente en el lecho, él pudiese estar en ceremonias horribles. ¿Por qué no ? Volvió a preguntar algo dentro de mí. Ekomo era hijo de un brujo, me recordó la mente. […] ¿Se había despertado alguna vez ? Recordé que nunca. Siempre parecía profundamente dormido, como alguien que está en otros mundos.[675]

Ainsi, pour le guérisseur, Ekomo est un redoutable sorcier. Il sait de quoi il souffre mais refuse de le confesser pour être soigné. Les preuves par la feuille et par le coq[676] à la rivière l'accablent. Ce qui génère un climat conflictuel entre les deux hommes. En dépit du fait qu'Ekomo est considéré comme un ennemi, le guérisseur ne semble pas disposé à le renvoyer.

---

pouvons les soigner et collaborent avec foi pour leur propre traitement. […] Les innocents sont soignés sans problème, parce que ce ne sont que des victimes. Les sorciers, quelques-uns se soignent quand ils viennent de bonne foi, et après avoir raconté leur exploits nocturnes, demandent pardon ».

[675] *Ibid*., pp. 120-121. Traduction : « [ce] sont des gens qui ont été mauvais et sont en dette avec leurs prochains pour la quantité de gens qu'ils ont tués. Et quand les herbes exigent qu'ils le confessent, ils ne veulent pas. […] – Serait-ce le cas d'Ekomo ? […] De toute manière, il s'est bien démontré qu'Ekomo n'est pas si innocent de son mal. J'ai peur pour lui et je n'ose le regarder. Je le sens assis dans son coin et ma tête refuse à penser que, quand je dormais placidement dans le lit, lui pouvait être dans des cérémonies horribles. Pourquoi pas ? Quelque chose en moi m'interroge. Ekomo était fils d'un sorcier… […] S'était-il réveillé quelque fois ? Il semblait toujours profondément endormi, comme quelqu'un qui est dans d'autres mondes ».

[676] « […] antes de iniciar la cura los curanderos llevamos a todos los enfermos al río y preguntamos a las hierbas, que son sabias, si aquél sabe la causa de su enfermedad. Si éstas dicen que no, el gallo que les colocamos sobre la cabeza emprende el vuelo libremente. Y si es lo contrario, éste permanece sobre la cabeza del enfermo hasta que el curandero se lo saca a la fuerza ». *Ibid.*, p. 120. Selon Michael Ugarte, cette preuve par le coq, soldé également par un échec comme celle par la feuille, rappelle deux histoires, celle biblique de l'épouse de Lot et celle amoureuse d'Eros et de Psyche. D'après le professeur, si Ekomo pêche par arrogance, de son côté, l'épouse de Lot se transforme en statue de sel, par désobéissance après s'être purifiée de ses péchés. Par ailleurs, il précise que c'est dans cette optique que s'inscrit aussi l'amour perdu d'Eros et de Psyche : « Interesante además es el rito del baño en el río para limpiarse de los males cometidos y luego correr al pueblo sin mirar atrás, práctica que nos recuerda la historia bíblica de la mujer de Lot que cuando se vuelve a mirar las perversas ciudades de Sodoma y Gomorra se convierte en estatua de sal (Génesis 19 : 26). También pertenece a la cultura clásica en la forma de la historia de Eros y Psyche :a ésta no se le permite ver el rostro de Eros y cuando rompe con el mandato, su querido huye y no puede ver más al famoso símbolo del amor ». Michael, UGARTE. *Op. cit.*, p. 504.

Pourtant, il le renvoie après la tentative de viol de Nnanga Abaha et en dépit de sa déclaration : « No somos los curanderos los que rechazamos a los enfermos, sino las mismas hierbas que se niegan a curarles, al ver en ellos a seres malignos ».[677]

Alors qu'Ekomo est très affaibli par la maladie, un autre patient du guérisseur lui conseille un médecin américain dans les alentours de la ville d'Ebolowa :

> Después de más de quince días, la llaga de Ekomo sigue sin haberse curado. El curandero nos ha dicho que no tiene razón de ser que sigamos aquí porque ya nada puede hacer. Ekomo y yo hemos estado cavilando sin saber si volvemos al pueblo o buscar a otro curandero hasta que alguien nos aconsejó que fuéramos al curandero blanco. Nos dijo que había uno no muy lejos de allí, que era americano y trabajaba en una misión de los protestantes un poco apartada de la ciudad.[678]

En dépit de l'horreur et de la brutalité que suscite la médecine du « blanc » et qui freine la plupart des Indigènes notamment Ekomo : [« -Saben mucho –dijo, a la vez que se entretuvo en contar a todos los milagros que hicieron con su hermano, abriéndole el vientre para sacar la enfermedad con sus propias manos. Eso de abrir a las personas lo había oído yo antes pero no me gustaba nada. Supuse que más que curanderos, aquellos blancos debían ser más bien brujos. »][679], il se rend cependant à son hôpital.

Alors que la maladie d'Ekomo ne peut se soigner qu'à l''‘indigénat'', c'est-à-dire par un guérisseur, à cause de sa nature maléfique, le fait de se rendre à l'hôpital peut paraître suicidaire.

[677]. María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 120. Traduction: « Ce ne sont pas nous les guérisseurs qui repoussons les malades, mais les propres herbes qui se nient à les soigner, voyant en eux des êtres pervers ».
[678] *Ibid.*, p. 150. Traduction : « Après plus de quinze jours, la plaie d'Ekomo ne guérit pas. Le guérisseur nous dit qu'il n'y a pas de raison que nous restions ici vu qu'il ne se sentait pas capable de guérir Ekomo. nous avons réfléchi pour savoir si nous retournions au village ou si nous cherchions un autre guérisseur quand quelqu'un nous conseilla d'aller chez le guérisseur blanc. Il nous dit qu'il y en a un pas très loin d'ici qui est américain et travaille dans une mission de protestants près de la ville ».
[679] *Ibid.*, p. 104. Traduction: «-Ils savent beaucoup, dit-il, et il se met à raconteur tous les miracles qu'ils avaient fait avec son frère, lui ouvrant le ventre pour sortir la maladie avec leurs propres mains. Cette histoire, d'ouvrir les personnes, je l'ai entendue moi avant, mais ça ne me plaît pas du tout. Je suppose que plus que guérisseurs, ces blancs doivent être sorciers ».

Pourtant, Ekomo et son épouse nourrissent beaucoup d'espoir en le traitement du médecin américain : « El día estaba en su mitad cuando por fin vi ante mis ojos la gran misión de los protestantes, donde Ekomo pensaba curarse y yo tenía fe en que así sería ».[680]

Mais lorsqu'il découvre après la consultation qu'il est atteint d'une gangrène à la jambe, il refuse qu'on l'ampute. Le médecin américain et son interprète condamnent cette décision d'Ekomo. Nnanga Abaha et son époux s'en vont de chez le médecin mais se rendent cette fois à l'hôpital de la mission d'Ebolowa où ils s'installent.

Pendant plusieurs jours, Ekomo souffre énormément. Sa plaie s'est ouverte et laisse échapper un liquide malodorant et du pus que Nnanga Abaha ainsi que le médecin nettoient quotidiennement :

> -¡Mira ! Me estoy pudriendo vivo… Y tenía apretado entre sus dedos un gusano enorme, al que miraba meditabundo. -¿No te cansas del mal olor que echo ? -¡No ! Me estremecí a la vista de aquel gusano. […] No creo que te estés pudriendo, lo que pasa es que necesitas que te laven la llaga más veces al día.[681]

Bien qu'effrayée comme nous pouvons le constater, Nnanga Abaha dissimule sa peur et affiche son optimisme.

Mais Ekomo ne se fait guère d'illusion sur son état, il sait que ses jours sont comptés désormais : « -No digas tonterías ».[682] Il fait ses adieux à son épouse et lui rend hommage : « Ya estás haciendo todo lo que se puede hacer por mí y el médico también. Te estás matando y te veo enflaquecer día a día. Te matas a trabajar y no descansas ni de día ni de noche. ¡Déjame morir tranquilo ! ».[683] Ou encore cette autre observation : « Has perdido mucho peso. Por el cuello se te asoman unos huesos tan grandes como los míos en la cadera… ».[684]

Comme deux miroirs placés l'un en face de l'autre, Ekomo et son épouse se renvoient à tour de rôle leur propre image. Alors qu'Ekomo trouve que Nnanga Abaha a perdu l'appétit,

[680] *Ibid*., p. 167. Traduction : « À la mi-journée enfin, je vois devant mes yeux la grande mission des protestants où Ekomo pensait se soigner et j'avais foi qu'il en sera ainsi ».
[681] *Ibid*., p. 169. Traduction : « -Regarde! Je suis en train de pourrir vivant… Et il tenait serré dans ses doigts un ver enorme, qu'il regardait stupéfait. –Tu ne te fatigues pas de la mauvaise odeur que je répands ? –Non ! Je frémis à la vue de ce ver. […] Je ne crois pas que tu soies en train de pourrir, ce qui se passe est que tu as besoin qu'on te nettoie la plaie plus souvent ».
[682] *Idem*. Traduction : « -Ne dis pas de bêtises ».
[683] *Idem*. Traduction : « Déjà tu fais tout ce qui peut se faire pour moi et le médecin aussi. Je te vois maigrir de jour en jour. Tu te tues à travailler et ne te reposes, ni de jour, ni de nuit. Laisse-moi mourir tranquille ! ».
[684] *Ibid*., p. 172. Traduction : « tu as perdu beaucoup de poids. À ton cou apparaissent des os aussi grands que les miens sur la hanche… ».

qu'elle travaille sans se reposer, qu'elle a maigri. En un mot, qu'elle est mal en point. En revanche, grâce à la focalisation de la narratrice, on sait que le témoignage de Nnanga Abaha au sujet de la santé de son époux est biaisé. Ekomo est mourant.

En définitive, on peut dire que la mort d'Ekomo qui se précise va entraîner la déchéance du couple. Cette conscience de sa propre fin empêche Nnanga Abaha d'accepter la dure réalité.

En effet, pour parler de sa propre mort ainsi que de celle de son époux, elle emploie l'image saisissante d'une photosynthèse personnifiée tridimensionnelle.

Le premier élément est le soleil source de vie. Il représente Ekomo Sima. Le deuxième élément est la plante. Elle incarne la fragilité et la faiblesse. La narratrice se compare elle-même à cette plante qui attend d'Ekomo qu'il en prenne soin. L'ombre ou l'obscurité, antithèse du soleil, est le troisième et dernier élément sur la liste. Elle est assimilée à la « grande faucheuse » :

> Pasaron los días y las noches y Ekomo estaba peor. Y yo no veía nada porque mis ojos estaban ciegos, y no oía nada porque mis oídos estaban sordos. Ekomo perdió color, perdió alegría. Sus ojos dejaron de brillar y se ensombrecieron y yo, como una planta de la naturaleza que depende para su existencia del calor del sol, perdí el color, porque ya no me llegaba su color y perdí la alegría, porque el [sic] ya no sabía sonreír. Pero yo no veía porque mis ojos estaban ciegos y no oía nada porque mis oídos estaban sordos, y no sentía nada, porque, … es que no creía en su muerte.[685]

Hormis son état de santé critique, Ekomo doit également faire face à une crise morale sans précédent. Sur son lit de mort, il fait son examen de conscience : « -¿Qué pecado habré cometido para podrirme estando vivo ? ».[686] Certes, c'est un aveu d'impuissance d'un patient affaibli et diminué par des semaines de lutte acharnée contre la maladie, mais surtout un questionnement existentiel bouleversant.

[685] *Ibid*., 167. Traduction : « Passent les jours et les nuits et Ekomo va de plus en plus mal. Et moi je ne vois rien parce que mes yeux sont aveugles et je n'entends rien parce que mes oreilles sont sourdes. Ekomo perd couleurs, perd la joie. Ses yeux ne brillent plus et s'obscurcissent et moi, comme une plante de la nature qui dépend pour son existence de la chaleur du soleil, je perds couleur, parce que sa chaleur ne me parvient plus et je perds la joie, parce que lui, déjà, ne sait plus sourire. Et je ne vois pas parce que mes yeux sont aveugles et je n'entends rien parce que mes oreilles sont sourdes et je ne sens rien parce que… je ne peux croire en sa mort ».
[686] *Ibid*., p. 169. Traduction : « -Quel péché aurais-je commis pour pourrir vivant ? »

La seule réponse de Nnanga Abaha : « -Ninguno- »[687], ne peut satisfaire Ekomo surtout si celle-ci est mensongère. En effet, en homme averti, le fils et conseiller de Sima Afugu, le célèbre exorciste sait qu'une fin aussi cruelle ne peut en aucun cas être le fruit du hasard.

D'abord, nous avons vu qu'Ekomo a fait des erreurs dont la première est l'adultère commis en ville avec une prostituée. Une faute qu'il n'a avouée qu'à demi-mot.

Ensuite, le fait qu'Ekomo renonce sans raison apparente à la vocation de guérisseur et exorciste alors qu'il était à la mort de Sima Afugu, un sorcier bienveillant, son successeur désigné, n'est pas négligeable. Pis encore, il a trahi son ancien camp, les guérisseurs, et est devenu un sorcier malveillant.

Enfin, il se rend à l'hôpital alors que, comme l'a sous-entendu Nnanga Abaha, sa maladie relève de l'évus, par conséquent de la compétence du guérisseur. Recourir aux services d'un médecin dans un tel contexte, peut paraître prétentieux voire suicidaire.

Mais Ekomo commet l'irréparable lorsqu'il décide de changer de religion parce qu'il se sent seul. Il s'interroge : « -Yo me estoy muriendo ¿Qué será de mí ? ».[688] Comme on peut le voir, la première partie de ce passage évoque la mort lente et douloureuse d'Ekomo. Celle-ci est mise en évidence par le présent progressif du verbe mourir : « Yo me estoy muriendo ». En revanche, la seconde partie : « ¿Qué será de mí ? » est une méditation d'Ekomo sur le démantèlement de sa foi religieuse.

Soulignons qu'à son arrivée à la mission protestante d'Ebolowa, Ekomo a annoncé qu'il désirait se faire baptiser.

D'après lui, il s'agit d'adjoindre au nom patronymique, le prénom ou « nom saint » :

> -¿Dónde está guardada la carta que me mandaron ? Porque nos habían escrito Besamuel anunciándonos su visita dentro de tres semanas. Desde entonces, Ekomo leía la carta y contaba los días y hablaba de sus hermanos.
> -¿Quieres leerla otra vez ?
> –¡No ! Ya me la sé de memoria. ¿Qué día es hoy ?
> –Martes.
> –Luego ¿llegarán el viernes ?
> -¡Sí !
> –Estarán a tiempo de verme bautizar.

[687] *Idem*. Traduction : « -Aucun ».
[688] *Ibid*., p. 173. Traduction : « -Je suis en train de mourir. Que vais-je devenir ? ».

-Por suerte sí.
-¿Qué nombre quieres para mí ?
–Para ti, Timoteo.
–¡Sí ! ¿Fue uno de los Apóstoles ?
–Era el discípulo de Pablo, aquél que tanto persiguió a Jesús, y que llamaron el Apóstol de los gentiles. Entonces prefiero el nombre de Pablo porque yo soy gentil.[689]

Mais il ne s'agit pas que de cela. Les réponses qui filtrent de la conversation d'Ekomo et de son épouse le montrent :

-¿Qué es lo que murmuras por las noches antes de dormir ?
–Es un salmo que aprendí de niña. Nnanga me lo enseñó para que lo recitase siempre que estaba sola o sentía miedo. […]
Con mi voz clamé a Yhavé,
Y él me respondió desde su
Monte Santo.
Yo me acosté y dormí y desperté
Porque Yhavé me sustentaba.
-Es el Salmo 3, versículos 4 y 5.[690]

On peut retenir trois idées de ce passage. La première évoque la nécessité de dire quotidiennement la prière le soir avant de se coucher : « -¿Qué es lo que murmuras por las noches antes de dormir ? ».

La deuxième réflexion est que, pour être proférée, la prière a parfois besoin d'une raison. Deux motifs sont invoqués dans le texte, la solitude et la peur : « Nnanga me lo enseñó para que lo recitase siempre que estaba sola o sentía miedo ».

Si la solitude de Nnanga Abaha paraît traduire un abandon du couple par les siens dans ces moments difficiles, la peur, quant à elle, traduit le dépérissement de la santé d'Ekomo. D'où les appels incessants de Nnanga Abaha à son Dieu, « Yhavé ».

[689] *Idem*. Traduction : « -Où est rangée la lettre qu'ils m'ont envoyée ? Parce que Besamuel nous avait écrit, nous annonçant leur visite dans trois semaines. Depuis lors, Ekomo lit la lettre et compte les jours et parle de ses frères. –Veux-tu la lire une autre fois ?-Non ! Maintenant je la connais par cœur. Quel jour est-ce aujourd'hui ? –Mardi. –Ce sera bientôt, ils viendront vendredi ? –Oui ! –Ils seront à temps pour me voir baptiser. –Heureusement oui. –Quel nom veux-tu pour moi ? –Pour toi, Timothée. –Oui ! C'était un des apôtres ? –C'était le disciple de Paul, celui qui poursuivit tant Jésus, et qu'on appela l'apôtre des gentils. –Alors je préfère le nom de Paul parce que je suis gentil ».
[690] *Ibid*., pp. 174-175. Traduction : « -Qu'est-ce que tu murmures la nuit avant de dormir ? –C'est un psaume que j'ai appris, petite fille. Nnanga me l'a enseigné pour que je le récite toujours, quand je suis seule ou que j'ai peur. […] D'une voix forte, j'ai imploré le Seigneur et lui me répondit, de sa montagne sainte. Je me couchai et dormis et me réveillai, Le Seigneur veillait sur moi –C'est le psaume 3, versets 4 et 5 ».

En définitive, on peut dire qu'Ekomo Sima « Pablo » aspire à changer de religion parce que les siens l'ont abandonné. Bien qu'il ignore « Yahvé », le Seigneur du « blanc » et de Nnanga Abaha, son épouse le prépare spirituellement.

À l'instar des missionnaires d'Ebolowa, Nnanga Abaha lui enseigne les doctrines et la morale chrétienne. Ekomo Sima espère pouvoir se baptiser à temps avant sa mort, pour regagner le Paradis, la vie éternelle. Pour cela, sa femme et lui-même implorent le Seigneur pour sa santé. C'est l'objet de l'enseignement du Psaume 3, versets 4 et 5.

Mais le jeudi[691] où toute la congrégation d'Ebolowa se rend à Yaoundé, la capitale du Cameroun, pour prendre part à l'assemblée annuelle, Ekomo est vraiment mal en point et Nnanga Abaha s'en inquiète. Et elle n'a pas tort puisque dans la nuit de jeudi à vendredi, Ekomo décède.

La question existentielle d'Ekomo : « -Necesito bautizarme cuanto antes para liberarme de esta incertidumbre. Pues ahora no estoy ni en la gracia de Jesucristo ni en la gracia con mis antepasados. Necesito saber quién soy y adónde voy a ir si me muero. Dime, mujer mansa, ¿cuál es mi camino ? »[692], objet de tant de souffrances et de tracasseries est donc restée sans réponse. Non pas parce que la mort l'a arraché cruellement à l'affection de Nnanga Abaha au moment où elle s'y attendait le moins : « Ekomo se me escapó de entre las manos sin que yo pudiera advertirlo. Se lo llevó la muerte aquella madrugada, envuelto en una brisa malévola. Sólo los perros supieron del robo de aquella alma »[693], mais parce que la narratrice était bien incapable de trouver une réponse : « No sabía qué contestarle, por eso, unas lágrimas resbalaron por mis mejillas ».[694]

En définitive, on peut dire que les derniers jours d'Ekomo ont été particulièrement difficiles tant physiquement que psychologiquement. Ainsi que nous l'avons vu, il a renié ses ancêtres, sa culture pour se faire baptiser. Mais rongé par la maladie, il meurt sans connaître le

[691] « El jueves supe que toda la congregación se marchaba a Yaunde a una Asamblea que se tenía anualmente. No iba a quedar a la Misión más que un viejo guardián. Al saberlo tuve miedo por él y efectivamente lo tomó muy mal. –Ya no va a poder ser, -dijo después de un largo silencio. -¿Qué ? -Nada ». *Ibid*., p. 175. Traduction personnelle : « « Le jeudi, j'appris que toute la congrégation partait à Yaoundé, à une Assemblée qui se tient annuellement. Il ne restait dans la Mission qu'un vieux gardien. J'ai peur pour Ekomo et effectivement il le prend très mal. –Alors ce n'est pas possible, dit-il après un long silence. –Quoi ? –Rien. »

[692] *Ibid*., p. 176. Traduction: « -J'ai besoin de me faire baptiser le plus vite possible, pour me libérer de cette incertitude. Car maintenant je ne suis ni dans la grâce de Jésus-Christ ni dans la grâce de mes ancêtres. J'ai besoin de savoir qui je suis et où je vais aller si je meurs. Dis-moi, femme douce, quel est mon chemin ? ».

[693] *Ibid*., p. 179. Traduction : « Ekomo s'échappe de mes mains, sans que j'ai pu le pressentir. La mort l'emporte ce matin-là à l'aube, enveloppé par une brise malveillante. Seuls les chiens eurent connaissance du vol de cette âme ».

[694] *Ibid*., p. 176. Traduction : « Je ne sais que lui répondre et des larmes coulent sur mes joues ».

baptème. N'étant donc pas baptisé, on peut supposer qu'à sa mort, Ekomo n'ira pas au Paradis. Les ancêtres fang ne sont guère prêts à l'accueillir non plus puisqu'il les a reniés.

Avant de parler des fautes collectives que le couple a commises, évoquons d'abord la question du handicap d'Ekomo qui l'a également beaucoup marqué et a sans doute redistribué les rôles dans le couple.

Nous avons vu qu'après leur arrivée à Ebolowa, la santé d'Ekomo s'est considérablement dégradée. À cause de sa jambe qui lui fait terriblement mal, il reste assis ou couché à longueur de journée. Cette inaptitude fait qu'il dépende entièrement de son épouse, Nnanga Abaha. La narratrice évoque son nouveau statut ainsi que ses difficultés.

D'abord, laver le linge ainsi qu'Ekomo plusieurs fois par jour. Ensuite, faire les courses et la cuisine et enfin, cultiver le champ : « Lavar ropa cuatro veces al día. Lavar a Ekomo otras tantas al día. Ir al mercado, cocinar, vender la comida y, la finca, era trabajo para tener entretenida a cualquiera ».[695]

Alors que la congrégation s'était montrée particulièrement généreuse et charitable à l'égard du couple [« Su padre me conoció el siguiente domingo y habló a la congregación para que nos traigan la comida que ves todos los jueves y, además, todos los domingos oran por ti para que Dios te bendiga y alivie tu dolor »][696], Nnanga Abaha renonce plus tard à cette aide matérielle et sollicite plutôt une parcelle de terre pour travailler et subvenir à leurs besoins alimentaires et matériels :

> « Lidia, la hija del pastor, me ha dicho que sus padres están de acuerdo en cederme una parcela de terreno donde cultivar algo de comida. Empezaré mañana mismo y también traeré leña para vender.
>
> -¿Cómo lo has conseguido ?
>
> -Les dije que no estaba contenta de recibir siempre las ayudas de la congregación para subsistir, cuando íbamos a estar tanto tiempo y yo podía trabajar.
>
> -Te acoplas enseguida en todas partes.[697]

[695] *Ibid*., p. 170. Traduction : « Laver du linge quatre fois par jour. Laver Ekomo autant de fois. Aller au marché, cuisiner, vendre la nourriture et après, le champ, c'est du travail pour occuper n'importe qui ».

[696] *Ibid*., p. 169. Traduction : « Son père m'a connue le dimanche suivant et il a parlé à la congrégation pour qu'ils nous apportent la nourriture que tu vois tous les jeudis et, de plus, tous les dimanches, ils prient pour toi pour que Dieu te bénisse et allège ta douleur ».

[697] *Idem*. Traduction : « Lidia, la fille du pasteur, m'a dit que ses parents sont d'accord pour me céder une parcelle de terrain où faire des cultures. Je commencerai demain même et aussi je porterai du bois à vendre. – Comment tu l'as obtenu ? –Je leur ai dit que je n'étais pas contente d'être toujours aidée par la congrégation, alors que nous allons rester si longtemps et que je peux travailler. –Tu te fais des connaissances tout de suite, partout ».

Au-delà de l'évocation des activités champêtre et commerciale de Nnanga Abaha, le passage renseigne aussi sur la personnalité de l'épouse d'Ekomo. Elle est courageuse, travaille sans relâche et s'adapte à tous les milieux, le village ainsi que la ville.

Par ailleurs, l'interrogation « -¿Cómo lo has conseguido ? » permet de conclure qu'Ekomo n'est plus maître de la situation. Il ne décide plus de tout dans le ménage, cette mission est dévolue à son épouse. C'est elle qui choisit désormais les priorités du couple. Nous pensons que cette situation l'a beaucoup troublé. Ekomo, naguère orgueilleux voire méprisant, autoritaire et indépendant, dépend désormais de son épouse, jadis marginalisée dans la société. Même si Ekomo n'est pas d'accord avec son épouse, il ne peut pas faire autrement. Car il est incapable d'interdire à Nnanga de s'occuper de lui, de préserver l'orgueil de leur couple.

La maladie d'Ekomo l'a rendu tellement dépendant de Nnanga que le couple est devenu comme une mère et son fils. Cette relation filiale entre Nnanga Abaha et Ekomo, respectivement mère et fils se caractérise par l'absence de rapports sexuels, et par la confiance :

> ¿Qué será de mí ? […] A mí me preguntaba mi hijo, porque me había tocado hacer para él el papel de madre ya que no podía adoptar ni el de esposa ni el de hermana por depender ambas del hombre, y Ekomo ahora dependía de mí como depende un infante de la leche materna. Capté su mirada y supe leer en ella una pregunta y, al no tener qué decir, sólo pude, sin embargo, responder que él, mi hijo, no se moriría sin su madre al lado. Yo le acompañaría para que, una vez los dos frente a la puerta del cielo, yo tocara al Señor y gritara con voz de madre :
>
> -¡Abrele, mi Dios, tu puerta, soy madre y él es hijo ![698],

et le respect mutuel (« -Descansa unos minutos conmigo –dijo suplicante. Ekomo había cambiado. Ya no era el joven pendenciero y altanero. »)[699], etc.

[698] *Ibid.*, p. 174. Traduction : « Que vais-je devenir ? […] M'interroge mon fils, parce que je dois assumer pour lui le rôle de mère, maintenant que je ne peux tenir, ni celui d'épouse, ni celui de sœur car les deux dépendent de l'homme. Ekomo maintenant dépend de moi, comme dépend un enfant du lait maternel. Je capte son regard et sais lire en lui une question. Ne sachant que lui dire, je peux seulement répondre que lui, mon fils, ne mourra pas sans sa mère à ses côtés. Je l'accompagnerai et une fois les deux face à la porte du ciel, j'aborderai le Seigneur et crierai avec une voix de mère : -Ouvre-lui, mon Dieu, ta porte, je suis la mère, et lui est mon fils ! ».

[699] *Ibid.*, p. 172. Traduction : « -Repose-toi une minute avec moi, dit-il, suppliant. Ekomo avait changé. Il n'était plus un jeune homme querelleur et hautain ».

Cependant, on peut se demander si le couple avait demeuré auprès des siens, aurait-il changé autant ? Malheureusement, aucun passage dans le texte ne permet de répondre à cette question.

Hormis les fautes individuelles commises soit par Nnanga Abaha, soit par son époux, Ekomo, on constate aussi une erreur commune du jeune couple. Il s'agit de leur mariage par enlèvement.

2.2. Le mariage par enlèvement

Nous avons vu qu'en dépit du caractère onéreux de la dot et l'investissement matériel et moral qui sont à l'origine de son organisation cérémonielle, le mariage à la coutume par consentement des parents est l'union parfaite rêvée par tout Fang. D'abord, parce qu'il recherche dans l'union des deux mariés un moyen d'établir des alliances dans une société fang où la moindre provocation se résout le plus souvent par la guerre. En outre, la célébration de ce mariage dans la communauté se fait en présence du chef de clan, responsable à la fois du *nd'è bot* et des mânes des ancêtres dont il jouit de tous les pouvoirs, ce qui lui confère une grande légitimité.

À la différence du mariage à la coutume par consentement des familles des époux, le rapt ou l'enlèvement de la fiancée permet aux Fang de se procurer des femmes grâce à son courage à faire face au danger.

Nous avons vu que la femme se marie à un homme disposant de la dot dont les deux clans sont consentants et n'ont pas de contentieux en suspens. Mais il peut arriver que la jeune femme ne veuille pas de ce mariage, en dépit du fait que le prétendant bénéficie des faveurs des deux clans. Alors pour marquer son désaccord, elle accepte en toute discrétion de se faire enlever par l'homme qu'elle aime.

Le rapt consiste donc à enlever une femme et à l'emmener dans son village. Si le couple fugitif n'est pas rattrapé, le mari verse une dot au père venant réclamer sa fille. Mais si par malheur le rapt échoue, c'est la femme qui fait les frais de sa légèreté.

Cet acte, précise Jean-Marie Aubame pour compléter les analyses du texte de fiction de María Nsue Angüe, est sévèrement puni par une ablation du sein ou de l'oreille.[700] On peut noter que l'auteur de *Les Beti du Gabon et d'ailleurs* ne parle pas des sanctions infligées à l'homme.

Il faut signaler que les méthodes qui facilitent ce genre d'opérations et dont les Fang ont le secret[701], font que le couple arrive souvent à déjouer l'attention de tout le monde et regagne le village longtemps avant ses poursuivants.

Arrivé dans son village, l'homme annonce la nouvelle à ses concitoyens. Tout en se réjouissant, ceux-ci se préparent à des représailles. L'homme abusé, le plus souvent le père de la fille, ses frères ou le fiancé reconnu de manière officielle, peut à son tour décider d'enlever une femme dans « la tribu qui a opéré le premier rapt » ou bien pour « venger l'honneur bafoué d'un frère, un membre de la tribu va tuer quelqu'un dans le village opposé ».[702]

Les raisons qui poussent l'homme fang à faire le choix de cette union sont nombreuses.[703] Appuyons-nous encore sur un autre sociologue pour enrichir le texte de fiction.

D'après Georges Balandier, le rapt provient d'une « opposition des parents de laisser marier leur fille à celui qu'elle préfère, ou c'est une femme qui est ravie par compensation ».[704]

En effet, lorsque le rapt a lieu avant le mariage, c'est le père de la jeune fille ou l'aîné de la famille en l'absence de celui-ci qui va réclamer la dot. En revanche, lorsque la jeune femme fugue et se réfugie chez son amant ou se fait enlever par ce dernier, c'est le mari frustré qui va réclamer la dot au ravisseur.

[700] Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit*., p. 206.
[701] « […] il existe des procédés et des méthodes pour faciliter et faire réussir les enlèvements. Une herbe ou une plante aux effets ensorcelants portée sur soi ou mâcher et gardée dans la bouche, convainc la femme et fait relâcher la surveillance sur elle jusqu'à l'oubli de son absence, de sorte que le ravisseur a toujours le temps d'arriver à destination sans qu'on puisse le rattraper ». *Ibid*., p. 207.
[702] *Ibid*., p. 206.
[703] D'après Fourneau, il s'agit du montant élevé de la dot de la mariée : « Le pahouin est le plus souvent, en fait, un monogame et cela simplement parce que la femme est cotée à un prix des plus élevés ». Et le Dr Cureau de renchérir en affirmant que : « chez les Fang où la femme coûte cher, le maximum ne va pas au-delà de cinq ; il paraîtrait même que, il y a trente ans, les très riches seuls pouvaient s'élever d'une ou deux unités, au-dessus de l'humiliante monogamie ». Fourneau et Dr Cureau, cités par Jean-Marie, AUBAME. *Ibid*., p. 207.
[704] Georges Balandier, *Op. cit*., p. 24. Cité par Jean-Marie, AUBAME. *Ibid*., p. 239.

On peut dire que le rapt est une pratique qui permet au Fang moyen de se marier. Cependant, son organisation laisse à désirer. En effet, parce que ce mariage génère des conflits en tout genre.

La plupart du temps, il s'agit de conflit de génération. Comme on sait, il oppose d'un côté, les défenseurs des valeurs traditionnelles dont le chef Ndong Akele est la figure de proue et le groupe des Jeunes dit « Besamuel », appellation dont Samuel Abaha, frère de la narratrice, Nnanga Abaha hérite de manière péjorative peu après son mariage par enlèvement avec Bitomo.

Pour Ndong Akele et les siens, le mariage doit être le plus beau jour de la vie d'un homme. Pour le chef de village, cet heureux événement doit être célébré dans la communauté aussi bien par les Jeunes que par les Anciens. Cependant, faire le choix de l'enlèvement relève à ses yeux d'un égoïsme démesuré ainsi que d'un mépris pour la sagesse des Anciens comme Honorine Ngou le soutient également dans son étude.[705]

En outre, étant donné que le rapt ne cherche pas à élargir le réseau d'alliances par le jeu des mariages qui profiteraient à la communauté, au contraire, il couve le feu de la guerre tribale. L'inquiétude du chef Ndong Akele à l'annonce du mariage par enlèvement d'Ekomo et Nnanga Abaha, le démontre : « Ekomo había traido a una chica raptada. La conmoción se hizo en seguida y los gritos de alegría y cánticos instantáneos. […] Ahora, que canten las mujeres durante un rato y esperemos que lleguen ».[706]

Si on considère qu'Ekomo et sa sœur Bitomo n'appartiennent à ce village que depuis la mort de leur père :

> -Mi hermano lo ha dicho y mi madre… Bueno. Es la hermana de nuestra madre. Este no es nuestro pueblo. Estamos aquí desde la muerte de nuestro padre. […] ¡-Sí ! El brujo… Murió. […] -El año pasado. Le mataron en una pelea y, como nosotros éramos antes siete hermanos y todos se murieron cuando Ekomo y yo éramos pequeños, Nana nos mandó acá donde su hermana, para que no nos muriésemos también después de morirse padre[707].

[705] « C'est nous qui décidons comme il est d'usage…Depuis que le monde est monde, les mariages ont été faits comme nous le faisons. Tu es trop petit pour nous montrer le chemin » ; Seydou Badian. Sous l'orage. Paris : Présence africaine, 1963, p. 14. Cité par Honorine, NGOU. *Op. cit*., p. 5.

[706] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 148. Traduction : « Ekomo avait enlevé une fille et l'avait amenée. Immédiatement l'excitation s'empara du village et les cris de joie et les chants éclatèrent. […] Maintenant, que chantent les femmes un moment et attendons qu'ils arrivent ».

[707] *Ibid*., pp. 77-78. Traduction : « -Mon frère l'a dit à ma mère… Bon. C'est la sœur de notre mère, ici ce n'est pas notre village. Nous sommes ici depuis la mort de notre père. […] –Oui ! le sorcier… Il est mort. […] –

on peut dire qu'ils n'y sont pas originaires. Par conséquent, le fait qu'ils attirent des ennuis à cette communauté qui les a accueillis et leur a offert son hospitalité au moment où ils en avaient besoin, peut paraître ingrat, égoïste et malhonnête. Ajoutons pour finir que si la sœur de Nana, autrement dit la tante d'Ekomo et de Bitomo est mariée, par conséquent, elle est dans le village de son époux. Dans ces conditions, l'enlèvement de Nnanga Abaha ne constituerait pas seulement une déclaration de guerre contre la tribu de la femme enlevée et celle à qui elle a été promise, il menacerait aussi et surtout la stabilité du mariage de leur tante. Cependant, l'attitude de Ndong Akele qui s'exprime en son nom et en celui de la communauté, paraît sage. En dépit du tort causé, il ne renie pas Ekomo. Alors que le village se prépare à entrer en guerre contre deux tribus, Ndong Akele que l'on sait particulièrement hostile aux Jeunes surtout lorsque ces derniers s'en prennent à la coutume, ne blâme pas Ekomo. Au contraire, il le protège et lui témoigne le soutien de la communauté.

Pour comprendre ce comportement protecteur de Ndong Akele et de la communauté à l'égard d'Ekomo, on peut faire une comparaison du texte de fiction avec l'étude sociologique de Jean-Marie Aubame sur les problèmes de l'organisation familiale fang. En effet, deux raisons peuvent expliquer cette protection.

D'abord, la relation sacrée[708] entre cousins et oncles chère aux Fang, ensuite, la confiance des anciens dans la médiation des affaires de la communauté aussi difficiles soient-elles. D'où l'emploi de la boutade par le sociologue : « les enfants se font des blessures dont les vieux portent les cicatrices ».[709]

Il semblerait que les filles mariées à la suite d'un rapt, sans l'accord du chef de famille détenteur légitime des mânes des ancêtres dont il jouit de tous les pouvoirs, d'une part souffrent d'une absence de reconnaissance et d'une réputation de femmes de peu de valeur, maudites par les ancêtres, d'autre part. Cette idée de malédiction est importante car elle traduit l'influence exercée par les morts sur la vie quotidienne des Fang en dépit du fait qu'ils sont invisibles physiquement.

L'année dernière. On l'a tué dans une dispute et comme nous autres, nous étions avant sept frères et sœurs et que tous sont morts quand Ekomo et moi étions petits. Nana nous a envoyés ici chez sa sœur pour que nous ne mourrions pas, nous aussi, après que Père soit mort ».

[708] Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit*., p. 202.

[709] « Cela veut dire que lorsqu'un jeune provoque un incident, le rôle des vieux est d'en réparer les torts ». *Ibid.*, p. 205.

La vie misérable de Bitomo et de Nnanga Abaha ainsi que celle de leurs époux témoignent de cette colère ancestrale. Ainsi Bitomo et Nnanga Abaha sont toutes les deux stériles et leurs époux souffrent le martyre. Samuel est mal aimé tandis qu'Ekomo lutte contre une gangrène à la jambe à laquelle il ne survivra pas. Le nom de Bitomo exprime aussi le désamour et la colère des Anciens contre les Jeunes.

En effet, d'après la narratrice, Bitomo veut dire, les problèmes, les ennuis : « Sí, la mirada de Bitomo era conflictiva, como decía su nombre. Se llamaba Bitomo y Bitomo significa Conflictiva, Jaleosa, Problemas, y el nombre le iba al dedillo ».[710] Étant donné l'intérêt prépondérant que les Fang accordent aux enfants comme nous le savons, il paraît difficile d'imaginer des parents aimants appeler leur fille de la sorte. En revanche, en acceptant de se faire enlever par Samuel, Bitomo a engendré les palabres entre les clans, à savoir le sien, celui à qui elle était promise, et celui de son époux, l'homme qu'elle a choisi.

Il paraît logique donc que ce nom ait été attribué à la mariée par ses beaux-parents après le mariage.

Le changement du nom de la mariée à son arrivée dans le village de son époux permet de tirer quelques enseignements sur cette renaissance identitaire. En effet, à l'aide des noms attribués à la mariée, on peut se faire une idée sur la nature des relations entre la bru et ses beaux-parents. Ces relations peuvent être conflictuelles comme le nom de Bitomo l'indique. Mais elles peuvent aussi susciter un espoir et/ou expliquer une décision si l'on en croit Jean-Marie Aubame.[711]

[710] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 77. Traduction : « Oui, le regard de Bitomo était querelleur, comme le disait son nom. Elle s'appelait Bitomo et Bitomo signifie querelleuse, agitée, à problèmes et le nom lui allait très bien ».

[711] « C'est d'abord le père du mari qui donne le nom à sa bru. Le nom qu'il donne est généralement précédé par un mot liminaire où il explique, les motifs de sa joie et tout le sens des espoirs qu'il place en cette nouvelle unité de la communauté familiale. Il donne un nom qui résume l'idée dégagée par la conclusion de son discours. Ce sera par exemple : *nda akuma*, ce qui signifie qu'il souhaite que sa bru soit l'origine d'une nombreuse famille. En effet, *kuma* c'est être riche ; mais riche, chez les Fang, c'est avoir beaucoup d'enfants, une famille grouillante de monde. C'est le signe de la puissance, et cette puissance, c'est la femme qui doit en être l'origine. Désormais, le beau-père appellera sa bru du nom [de] *nda akuma*. […] La mère du mari donnera, quant à elle, un nom dont le sens sera davantage axé sur la qualité de ses relations avec sa belle-fille. A [sic] noter qu'elle n'en a pas l'exclusivité. Elle donnera par exemple *biyem bia bira ényeghe*. Comme le nom est long, le plus souvent on pourra arrêter l'appel à *biyeme*. Le sens de ce nom est une mise en garde que la belle-mère donne et veut traduire que le « mauvais caractère émousse l'affection ». Le tour revient au mari de donner le nom à sa femme. C'est le même scénario. Il peut donner un nom d'amour, exprimant la justesse de son choix comme précisément *afé* suivi de son propre nom (celui du mari), exemple *afè mba*. Afè signifie *le choix*, autrement dit, c'est mon choix ! Ce sera encore un nom comme *mekî me lene* : le sang coulera. Pourquoi ? La femme belle est jalousement gardée par le mari qui n'hésitera pas à faire couler le sang à qui sera surpris à rôder autour d'elle, etc. » Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit.*, pp. 197-198.

En somme, le nom donné à la bru par les beaux-parents reflète les tensions ou l'amour. Au-delà du devoir de mémoire, le nom de « Bitomo » rappelle les conditions dans lesquelles la mariée qui en est porteuse est entrée dans la famille ainsi que la frustration de la belle-famille qui a désapprouvé une telle union. On peut supposer que si Samuel et son épouse avaient choisi une autre forme de mariage, la mariée aurait hérité d'un sobriquet qui la valorise.

En définitive, malgré les conséquences catastrophiques que le mariage par enlèvement peut engendrer, Samuel Abaha, Bitomo, Ekomo et Nnanga Abaha optent pour cette forme de mariage à la coutume. Étant donné que Samuel Abaha et Bitomo sont les premiers à se marier, on peut supposer que c'est par compensation qu'Ekomo enlève Nnanga Abaha, à son tour.

3. Les conséquences : la mort

Dans le roman, l'attitude troublante d'Ekomo face à la mort contraste avec celle sereine de l'ancien, El Abuelo.

En effet, à la différence d'Ekomo qui est anxieux, El Abuelo est serein et confiant face à la mort. Pour le premier, la mort est une fin en soi tandis que pour le second, c'est le commencement d'une vie nouvelle promise par les ancêtres. L'ancien, El Abuelo, est le puissant d'Afrique dont les ancêtres avaient prédit la mort violente. Bien qu'il décède transpercé de lances et de flèches, une mort brutale mais surtout indigne d'une personne de son rang d'après Dorothy Odartey-Wellington : « Pronto muere el jefe del pueblo en circunstancias poco dignas para alguien de su estatus »[712], l'ancien est confiant. On peut dire qu'El Abuelo meurt les armes dont disposaient ses ancêtres à la main : la lance, la sagaie, les flèches.

Après la mort de l'ancien, tous les villageois lui rendent hommage à l'exception d'un seul, Nfumbaha.[713] Il méprise sa dernière volonté et fait preuve d'arrogance à l'endroit de la nature ainsi que de la forêt, habitat des esprits des ancêtres.

[712] Dorothy, ODARTEY-WELLINGTON. « Entre la espada y la pared…, ». *Loc. cit.*, p. 167. Traduction : « Rapidement, le chef de village meurt dans des circonstances indignes pour une personne de son rang ».

[713] Avant de mourir, l'ancien exprime ses dernières volontés. D'abord, il exhorte l'ensemble des villageois à ne pas pleurer sa mort, ensuite il leur interdit d'aller dans la forêt avant quinze jours, le délai imparti au mort avant

En effet, alors que les anciens soutiennent que l'homme et la nature dont il tire tous les profits : pêche, cueillette et agriculture, forment un tout unique et indissociable, d'autres comme le père d'Ekomo, Sima Afugu, affirme même trouver dans la nature des pouvoirs mystiques qui soignent les maladies et conjurent les mauvais sorts.

Pour témoigner sa reconnaissance à cette nature généreuse, l'homme se gardera de la détruire au risque de provoquer la colère de ses ancêtres qui y habitent. « Ceux qui sont morts ne sont jamais partis ils sont dans la nature », écrivait l'auteur sénégalais Birago Diop.[714]

Le mépris de Nfumbaha pour ce commandement est l'une des causes de sa perte. L'étudiant noir, celui qu'on nomme ironiquement le « Medio blanco, medio negro » ; celui qui est aussi souvent accusé de privilégier l'Europe et sa culture dont il se sent particulièrement proche pour y avoir fait ses études, méprise la culture africaine : « tras estar dos lluvias en Europa, dejó su tradición encerrada entre los libros ; dejó allí su personnalidad y sus creencias africanas, y el ser sin continente regresó a su pueblo con un disfraz del europeo sin el europeo dentro ».[715] Nfumbaha est considéré comme un être hybride.

En définitive, si El Abuelo ne craint pas la mort, c'est bien parce qu'il croit qu'elle réconcilierait les habitants du village avec les rites et les croyances ancestrales. Au contraire, Nfumbaha et Ekomo la redoutent à cause de leurs péchés. L'attitude de la communauté à la mort de Nfumbaha et d'Ekomo est révélatrice de cette inquiétude. En effet, on constate que lorsque Nfumbaha meurt, sa mère ainsi que tout le village, pleurent. Même chose pour Ekomo lorsqu'il décède loin de son village, Nnanga se roule par terre. Cependant, lorsque l'ancien s'éteint, personne ne le pleure. Ce qui paraît normal dans la mesure où l'on estime qu'il va accéder à une vie meilleure.

Dans *Histoire d'Awu* de Justine Mintsa, une phrase de l'oraison funèbre prononcée par le père du défunt, l'instituteur Obame Afane peut s'appliquer aussi dans une certaine mesure au discours d'adieux à Nfumbaha :

---

de rencontrer ses ancêtres. Considérant le délai relativement long, exagéré, Nfumbaha décide d'enfreindre cet interdit. Le fusil en bandoulière, il part à la chasse. Il y restera plusieurs jours avant que sa mère n'alerte le village de cette disparition. Une excursion de plusieurs personnes dont Ekomo, va à sa recherche en vain. Lorsqu'il réapparaît, il est complètement métamorphosé en un vieillard. Dans un aba'a archi comble, Nfumbaha explique sa mésaventure et regrette le tort qu'il a fait à la communauté par son orgueil. Il décède après sa confession.

[714] BIRAGO DIOP. « Le souffle des ancêtres » in *Leurres et lueurs*. Paris : Éd. Présence africaine, 1960.

[715] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 85. Traduction : « après avoir vécu deux pluies en Europe, il laissa sa tradition enfermée dans les livres. Il laissa là-bas sa personnalité et ses croyances africaines, et un être vide revint à son village avec un déguisement d'Européen sans l'Européen à l'intérieur ».

> […] son salaire n'était pas à percevoir en ce monde. En ce moment même, il siégeait au centre de la Colline couronnée parmi ses valeureux Ancêtres. Mais qu'il ne tenait pas dans sa main droite, comme eux, une sagaie, vestige de leur glorieux passé sur cette terre pleine d'épines. Dans sa main droite, son fils Obame Afane tenait un long crayon, arme de son temps.[716]

Cependant, comme l'affirme Michael Ugarte, les morts de Nfumbaha, de l'ancien et d'Ekomo confirment la prophétie de l'ancien : « Se podría afirmar que la novela entera de *Ekomo* es una realización del pronóstico del viejo ».[717]

Ce qui nous amène à nous poser la question suivante : à quoi a servi la danse sacrée qui a tant suscité de discussions dans le village si en fin de compte la vie des villageois n'a pas été épargnée ?

En effet, si le malheur finit par s'abattre sur le village alors que Jeunes et Anciens, hommes et femmes ont tous célébré la controversée danse sacrée, on peut conclure que le but visé par les organisateurs du rite n'a pas été atteint. Tout d'abord, rétablir le lien filial entre les ancêtres et la communauté en empêchant les morts annoncées, ensuite, éradiquer le mal qui plane sur le village.

Les morts qui endeuillent les familles dans le village montrent que la tentative d'apaisement des tensions entre, d'une part, la communauté coupable de ses erreurs et les ancêtres, les victimes, est un échec. Dès lors, la rupture entre les ancêtres et la communauté, semble totalement consommée. Puisque pas même l'« amour » ni le « respect » que les villageois leur promettent comme l'affirme Zielina Limonta dans son étude : « "Amor no es recibir sino dar" […], y amor, respeto, es lo que pretenden los de Ekomo darle a los dioses ; tratan de mostrarle su reciprocidad. »[718], ne peuvent renverser la tendance.

En somme, dès lors que le rite de purification n'a pas atteint les objectifs fixés par les organisateurs, on peut dire que sa célébration a été vaine, inutile. Pourtant, Zielina Limonta semble affirmer le contraire. En effet, si la critique affirme que les morts annoncées étaient

[716] Justine, MINTSA. *Op. cit.*, p. 102.
[717] Michael, UGARTE. *Op. cit.*, p. 503. Traduction personnelle : « On pourrait affirmer que tout le roman, *Ekomo*, est une réalisation de la prophétie de l'Ancien ».
[718] María, ZIELINA LIMONTA. *Loc. cit.*, p. 99. Traduction personnelle : « L'amour, ce n'est pas recevoir mais donner […], et l'amour, le respect, c'est ce que prétendent les personnages dans *Ekomo* donner aux dieux ; ils essaient de leur montrer leur réciprocité ».

inévitables, en revanche, elle soutient que la danse était nécessaire pour freiner les forces occultes :

> Sin embargo, todos saben que la decisión anunciada por los dioses es inquebrantable, las dos muertes ocurrirán y a los habitantes de Ekomo lo único que les queda por hacer, es tratar de evitar nuevos males, tratar de detener la fuerza perturbadora de evus, re-amando otra vez a sus dioses.[719]

Cette explication rappelle un vieux débat, celui de l'authenticité. En d'autres termes, les villageois mourront tant qu'ils n'auront pas renoncé complètement à la culture occidentale. Ce qui semble impossible dans la mesure où les deux cultures doivent désormais cohabiter. En effet, les villageois se soignent dans les hôpitaux, vont à l'école pour acquérir des connaissances, prient dans des églises, etc., œuvres du « Blanc ».

Cela revient à dire que pour éradiquer définitivement le mal qui s'abat dans le village et endeuille les familles, les Fang se doivent de renoncer à leurs nouvelles habitudes. Il s'agit entre autres de rejeter la culture occidentale, vivre de la chasse, de la pêche, de la cueillette et de l'agriculture ; avoir pour seul habit ce que le critique Donato Ndongo appelle « el okan », parcourir des dizaines de kilomètres à pieds comme au temps des ancêtres fondateurs ; etc., en un mot d'opérer un retour en arrière. Ce qui est impossible.

En définitive, le village n'a pas fini d'irriter ses divinités et par conséquent de compter ses morts. Ainsi, au lieu de considérer la mort de l'ancien comme l'élément qui réconcilierait les ancêtres avec les villageois puisqu'elle ne peut mettre fin aux péchés que partiellement, cet événement est vécu plutôt comme la fin d'une époque et l'avènement d'une ère nouvelle.

[719] *Idem*. Traduction : « Cependant, tout le monde sait que la décision prise par les dieux est inébranlable, les deux morts vont avoir lieu et la seule chose qui reste à faire pour les villageois, est d'essayer d'éviter de nouveaux maux, arrêter la force perturbatrice de *evus* (Mal) en adorant à nouveau leurs dieux ».

Chapitre 2 : La condition de la femme fang après la mort de son époux

Après la mort d'Ekomo, Nnanga Abaha subit, conformément à la tradition fang, le rite du veuvage. Dans ce chapitre, nous allons voir non seulement en quoi consiste ce rite mais aussi les difficultés liées à son application dans une société fang en pleine mutation.

1. Les funérailles d'Ekomo

Nous avons vu plus haut que lorsque la mort frappe un membre du village, toute la communauté est endeuillée. Toutes les activités du jour sont suspendues jusqu'au lendemain de l'enterrement. Tel fut par exemple le cas lorsque Nfumbaha trouva précocement la mort. Toutefois, il peut arriver que les funérailles durent plus longtemps (quinze jours) comme nous l'avons constaté lorsque l'ancien, El Abuelo, s'est éteint.

Jean-Marie Aubame qui traite la plupart de ces questions dans son ouvrage de sociologie, corrobore le texte de fiction lorsqu'il affirme que chez les Fang, les funérailles d'un homme adulte durent huit jours au minimum mais que celles d'un enfant ou d'un adolescent, dureraient environ trois à quatre jours.[720]

Dès l'annonce de la mauvaise nouvelle, les villageois accourent au domicile du défunt ou de la défunte pour assister la famille éplorée. Dans *Ekomo*, le décès est annoncé par le tambour funèbre :

> Rígido yace en su lecho el joven hombre que amaba la vida. ¿A quién daré la noticia para que toquen los tambores ? Luto/Luto/Luto. Cubráse la tierra entera. Se ha

[720] « Le village entier garde le deuil pendant une durée minimum de huit jours pour un adulte. Pour un enfant ou un adolescent ce temps peut être ramené à trois ou quatre jours. Mais aucune manifestation bruyante de joie n'est de mise pendant cette période ». Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit*., p. 267.

> muerto Ekomo y por su muerte lloro. […] Luto/Luto/Luto. Que toquen los tambores. ¿A quién daré esta noticia para que toquen los tambores ? »[721]

S'il s'agit de la mort d'un homme, comme c'est le cas dans le passage, les hommes se chargent naturellement des obsèques. D'abord, ils nettoient le cadavre, le revêtent de ses plus beaux habits puis, le parfument. Ensuite, ils le déposent sur un lit, au milieu d'une pièce aménagée pour la circonstance où tous ceux qui le désirent peuvent venir lui rendre un dernier hommage.[722]

Précisons que le texte de la Guinéo-équatorienne n'est pas explicite sur la question de l'organisation des funérailles par les femmes chez les Fang. Cependant, on peut supposer qu'à la mort d'une femme, les derniers soins seraient effectués éventuellement par des femmes.

À ces formalités d'usage, s'ajoute une dernière tâche, à savoir, celle d'apprêter la tombe pour l'enterrement.[723]

Si le décès survient dans la nuit ou très tôt dans la matinée, cas d'Ekomo, l'enterrement a lieu en fin d'après-midi. Un délai qui paraît court au vu des tâches à accomplir d'une part, et d'autre part à cause des conditions précaires d'hygiène de la dépouille. Si l'on tient compte des mises en garde de Nnanga Abaha suivantes : « -Tenemos que enterrarlo pronto. Se está descomponiendo… En realidad, ya estaba descompuesto antes de mo… »[724], on peut penser qu'Ekomo a été inhumé précipitamment à cause de son état de décomposition avancé.

Avant l'enterrement, le cadavre est mis dans un cercueil et le couvercle est cloué au dernier moment juste avant la levée du corps.

---

[721] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 180. Traduction : « Rigide gît sur sa couche le jeune homme qui aimait la vie. À qui donnerai-je la nouvelle pour que résonnent les tambours ? Deuil ! Deuil ! Deuil ! Que la terre entière le sache. Il est mort, Ekomo et sa mort je pleure. […] Deuil ! Deuil ! Deuil ! Que résonnent les tambours. À qui donnerai-je cette nouvelle pour que résonnent les tambours ? ».

[722] À l'exception des enfants, nous semble-t-il. À la mort de l'ancien, de Nfumbaha et même d'Ekomo, on constate qu'aucun enfant ou adolescent n'est présent aux obsèques. En effet, à la différence des procès pour adultère, des problèmes posés par le fait de la conversion des indigènes au Christianisme, etc., qui mobilisent toute la communauté, enfants et adolescents y compris, les obsèques d'un membre semblent réservées uniquement aux adultes. Pour Jean-Marie Aubame, il ne fait aucun doute que « les enfants ne doivent pas voir un cadavre, fût-il celui de leur père ou de leur mère. Ils sont donc tenus à l'écart, loin de la maison mortuaire ». Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit.*, p. 262.

[723] Selon Jean-Marie Aubame, « la profondeur normale d'une tombe chez les Fang se mesure à la hauteur de l'épaule d'un homme de taille moyenne, soit environ un mètre trente (1 m 30) ou un mètre quarante (1 m 40) ». *Idem.*

[724] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 182. Traduction : « - Nous devons l'enterrer vite, il se décompose… En vérité, déjà il se décomposait avant de mou… ».

Précisons toutefois qu'il n'est pas fait mention pendant l'enterrement d'Ekomo, de l'Ancien, El Abuelo ou de Nfumbaha dont nous avons déjà parlé plus haut, d'une pratique que Jean-Marie Aubame dit très répandue chez les Fang en général et qui consiste à enfermer des vêtements, des bijoux ainsi que des objets de valeur dans le cercueil avec le cadavre. Une tradition qui serait née dit-il, de la conception selon laquelle le défunt continue à utiliser, dans l'au-delà, ce qui lui appartient, la mort n'étant qu'un simple changement du cadre de vie.[725]

Ainsi, après l'enterrement il s'ensuit une série de rites purificatoires connus sous le nom de rite du veuvage. Avant d'en évoquer les principaux aspects, voyons d'abord l'attitude adoptée par Nnanga Abaha devant la dépouille de son époux. En d'autres termes, il s'agira d'analyser la difficile médiation de Nnanga Abaha entre le Christianisme et les croyances ancestrales fang.

1.1. L'échec de la médiation

Alors qu'il était admis à l'hôpital de la mission protestante d'Ebolowa où il bénéficiait des soins du médecin ainsi que des prières des paroissiens, Ekomo s'éteint brutalement dans la nuit de jeudi à vendredi, soit la veille de la visite de ses parents. Son épouse, Nnanga Abaha, devenue veuve, constate le décès très tôt le matin et alerte aussitôt la communauté. Mais ce jour, tous les responsables de cette congrégation religieuse se trouvent à Yaoundé, capitale du Cameroun, pour prendre part à l'assemblée générale annuelle. Seul « el viejo guardián » qui assure la permanence à la mission, répond à l'appel de la veuve si durement frappée.

Nnanga Abaha subit un autre choc émotionnel dont elle-même en explique la nature dans ce passage : « Tengo aquí conmigo un cadáver amigo, que es tan solo mío. […] Estoy en lejanas tierras de mi perdida infancia, con un amigo dormido que no se despierta a mi llanto. […] -Nadie llora conmigo ».[726]

Alors que Nnanga Abaha espérait l'aide de la communauté à l'annonce de la terrible nouvelle de la disparition de son époux, Ekomo, personne ne vient à son secours. Dans cette douloureuse épreuve, elle est seule. Les commerçants et commerçantes du petit marché qui

[725] Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit*., p. 264.
[726] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 180. Traduction : « J'ai ici avec moi un cadavre ami, qui est seulement mien. […] Je suis dans des terres éloignées de mon enfance perdue, avec un ami endormi qui ne se réveille pas à mes pleurs. […] -Personne ne pleure avec moi. ».

jouxte la mission se contentent d'observer la scène macabre à distance. Pour beaucoup d'entre eux, ce jour n'a rien d'exceptionnel : « Avanzando como si nada hubiese pasado. Los demás enfermos me miran de lejos al verme partir… »[727]

En définitive, alors qu'elle affronte toute seule la difficile épreuve, la mort d'Ekomo, Nnanga Abaha déplore l'attitude des citadins face à la mort. Elle constate avec amertume qu'en ville, les gens ne sont pas solidaires, que même face à la mort, ils sont indifférents. Bien qu'Ebolowa soit la ville de son enfance, Nnanga Abaha regrette son village.

Plus cruel encore, la veuve a à peine le temps de pleurer son époux que le gardien requiert déjà toute son attention pour accomplir les démarches et les formalités d'usage après le décès : « -Tienes que arreglar los papeles para que se le pueda enterrar cuanto antes. –Nadie llora conmigo. […] Tengo, pues, que hacer los papeles… pero…¿qué papeles ? ¿Es que también hacen falta papeles para enterrar a los muertos ? ».[728]

La réponse de Nnanga Abaha à la question du gardien de la mission semble faire écho au dialogue d'Ekomo avec des gardes frontières camerounais à leur arrivée à Ebolowa.

En effet, la réponse de Nnanga qui rappelle la discussion entre Ekomo et les soldats se situe à la frontière du Cameroun et de la Guinée Équatoriale. Elle a lieu dans la nuit au moment où le couple Ekomo-Nnanga s'apprête à franchir la barrière du poste de contrôle. Les soldats l'arrêtent et lui demandent de fournir la documentation nécessaire. Surpris et choqué par cette requête, « -Pieces- ordenó la voz. […] -¿Pies ? –Oui, oui pieces »[729] ; Ekomo répond avec humour :

> -No entiendo ese lenguaje, hermano. Hable nuestro idioma que aunque con dificultad yo puedo entenderte. […] -En nuestro país, nadie nos da esas cosas. Nadie se preocupa allí de saber si hemos de salir o entrar, si tenemos papeles o no. […] Somos guineanos. Estoy enfermo. Me han dicho que allá hay un médico que Quizás pueda curar mi mal. Dejadme pasar, hermanos, nadie le pregunta a un perro a dónde va o de dónde viene y nadie se preocupa de darle papeles.[730]

[727] *Idem*. Traduction : « Et le jour s'écoule comme si rien ne s'était passé. Les autres malades me suivent du regard en me voyant partir… ».
[728] *Idem*. Traduction : « - Tu dois arranger les papiers pour qu'on puisse l'enterrer le plus vite possible. Personne ne pleure avec moi. […] Je dois donc faire les papiers… Mais quels papiers ? Il faut des papiers aussi pour enterrer les morts ? ».
[729] *Ibid*., p. 153. Traduction : « -Vos papiers, ordonne la voix. […] –Des pieds ? –Oui, oui papiers ».
[730] *Idem*. Traduction : « –Je ne comprends pas ce langage, frère. Parlez notre langue que je puisse vous comprendre, même avec difficulté. […] –Dans notre pays, personne ne nous donne ces choses-là. Personne ne se préoccupe là-bas de savoir si nous devons sortir ou entrer, si nous avons des papiers ou non. […] Nous sommes

On peut tirer deux conclusions de ce passage. La première est qu'Ekomo ne compare pas seulement le peuple guinéen à des chiens errants qui parcourent un territoire qui autrefois, avant l'arrivée des colons, n'avait aucune limite. Il constate surtout avec émoi comment le « blanc » a divisé les Fang et a imposé sa culture. En instaurant les frontières, par conséquent les États, il a sapé toute organisation sociale, linguistique, politique et économique traditionnelle d'autrefois. En un mot, le ‘‘blanc’’ s'est imposé comme le seul maître absolu en substituant des guérisseurs par des médecins, des chefs coutumiers par des autorités coloniales, des prêtres par d'autres prêtres si bien que les populations autochtones sont devenues des étrangers sur leur propre terre. C'est en partie, ce qu'Ekomo entend lorsqu'il appelle les gardes frontières par « hermano » et les exhorte à parler leur langue : « Hable nuestro idioma que aunque con dificultad yo puedo entenderte ».

La seconde idée est le prolongement de la première, et met en évidence le malentendu entre Ekomo et les gardes frontières.

On peut expliquer ce problème par la substitution de la langue fang, autrefois unique vecteur entre les tribus par d'autres valeurs telles que : la documentation et l'usage d'autres langues étrangères, ici le français et l'espagnol.

Ce changement est destructeur et créateur de confusion. Les expressions homonymiques : « pies » en espagnol qui renvoie aux « pieds » en français, langues officielles de la Guinée Équatoriale (le français depuis 1982) ; et le mot « pieces » assorti d'une faute d'orthographe : ‘‘pièces’’ au lieu de ‘‘pieces’’ qui signifie la documentation en français, langue des gardes frontières parlée par une partie de la population camerounaise, traduisent cette perdition du Fang.

En somme, le questionnement de Nnanga Abaha : « ¿Es que también hacen falta papeles para enterrar a los muertos ? » ne témoigne pas seulement de la douleur d'une femme qui implore les autorités compétentes de lui confier la dépouille de son époux pour l'inhumer, mais dénonce également les changements sociaux en cours. On peut dire que l'auteure guinéo-équatorienne utilise ironiquement l'ignorance de Nnanga Abaha et d'Ekomo sur la

guinéens. Je suis malade. On m'a dit que là-bas il y a un médecin qui peut-être pourrait guérir mon mal. Laissez-moi passer, frères, personne ne demande à un chien où il va ni d'où il vient et personne ne se préoccupe de lui donner des papiers. »

nécessité de la documentation pour mettre en évidence le caractère inhumain de la culture occidentale et la perte des repères des peuples autochtones.

Revenons à notre analyse de départ pour dire que loin de rassurer Nnanga Abaha, ces formalités à remplir accentuent plutôt sa douleur et annoncent un conflit âpre et brutal entre les autorités religieuses d'une part, et la jeune veuve déterminée à honorer la mémoire de son époux, d'autre part.

En effet, depuis qu'elle a constaté la mort d'Ekomo et qu'elle a alerté la communauté, personne ne se manifeste. Le vieux gardien, le seul qui a accouru à ses cris de détresse lui somme de doter le cadavre de la documentation nécessaire. Chose plus étrange encore, nul n'a transmis la mauvaise nouvelle à ses proches à l'aide du téléphone-tambour comme on le fait dans son village en pareille situation. Par ailleurs, la décomposition d'Ekomo qui se fait rapidement oblige Nnanga Abaha à agir.

Si on considère, comme nous l'avons indiqué plus haut, que la tradition fang prévoit qu'à la mort d'un homme, seuls d'autres hommes s'occupent de ses funérailles, alors Nnanga Abaha ne pourrait rien faire. En revanche, si nous prenons en compte le fait qu'au moment où Ekomo décède, le couple vit seul à Ebolowa, loin des siens, alors Nnanga Abaha doit intervenir. Cependant, elle violerait le tabou qui interdit à la femme de toucher le cadavre de son époux. Une erreur qu'elle risquerait de regretter.

Étant la seule parente connue d'Ekomo à Ebolowa, Nnanga Abaha doit organiser les funérailles. Si elle y consent, elle viole un tabou de la tradition fang qui interdit à la femme de toucher le cadavre de son époux. Cependant, si elle y renonce, elle viole la loi morale selon laquelle chaque personne a droit à une sépulture.

Face à ce dilemme, Nnanga n'a même pas le temps de réfléchir puisque le vieux gardien est impatient et intraitable avec elle.

Ainsi, avant que le vieil homme n'intervienne à nouveau, la jeune veuve réitère sa question : « -¿Qué papeles ? ». Sans vraiment répondre à la question qui lui est posée, le vieux gardien établit une étrange opération, du moins pour Nnanga Abaha, dans laquelle l'argent et le profit jouent un rôle majeur : « "Si no, no podrás enterrar a tu marido" […] Pero… Para

esto hace falta dinero…¡Dinero para hacerle papeles a un difunto. Dinero para obtener una parcela para darle sepultura ! ».[731]

Nnanga est à nouveau abasourdie par les propos du vieil homme. Elle entre dans le dortoir vide où le cadavre d'Ekomo qui commençait fortement à sentir s'y trouvait encore. Elle se saisit de leurs dernières économies et part à la rencontre du vieux gardien qui avait regagné son poste de garde.

Après l'obtention des documents auprès du gardien de la mission, Nnanga Abaha se lance maintenant à l'étape suivante : l'acquisition de la parcelle de terrain au cimetière de la mission pour l'enterrement : « -Ya tengo los papeles. ¿Puedo ya enterrar a mi marido ? –No. Le falta algo. El lugar donde va a enterrarlo y el debido permiso para ello ».[732]

C'est une autre épreuve toute aussi complexe que la précédente qui commence pour la jeune veuve.

Selon le gardien, Nnanga ne peut inhumer son époux dans le cimetière de la mission sans une autorisation. Il explique que seul le responsable de la mission, le pasteur peut délivrer un tel document. Celui-ci étant absent d'Ebolowa, Ekomo n'a aucune chance d'être enterré dans ce cimetière.

Sans perdre de temps, elle se rend à la mission catholique non loin de là. Elle est reçue par le curé de cette paroisse : « -Señor cura, soy extranjera. Mi marido murió esta madrugada. ¿Podría enterrarlo en el cementerio de la Misión ? –Sí, hija mía ».[733]

L'approbation du curé ne soulage pas Nnanga Abaha pour longtemps. En effet, alors qu'elle pense qu'il ne lui reste plus qu'à trouver le cercueil ainsi qu'à se décider à faire la dernière toilette au cadavre, elle voit ses espoirs anéantis lorsque le curé s'enquiert à son tour du nom du défunt : « ¿Cómo se llamaba ? –Ekomo. Ekomo Sima Ekomo. –Me refiero al

[731] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 180. Traduction : « si non, tu ne pourras pas enterrer ton mari. Mais… Pour ceci il manque de l'argent. Argent pour faire des papiers à un défunt. Argent pour obtenir une parcelle pour lui donner une sépulture ! ».
[732] *Idem.* Traduction : « - Là j'ai les papiers. Puis-je enterrer mon mari maintenant ? –Non. Il manque quelque chose. L'endroit où vous allez l'enterrer et le permis correspondant. ».
[733] *Idem.* Traduction : « -Monsieur le curé, je suis étrangère. Mon mari est mort ce matin à l'aube. Pourrais-je l'enterrer dans le cimetière de la Mission ? –Oui, ma fille. ».

nombre cristiano. –Verá usted… él… no estaba bautizado…-Lo siento. Siento mucho tu dolor, pero me temo que no podrá ser enterrado en un cementerio católico ».[734]

De retour à la mission après son échec dans la négociation de la parcelle de terrain au cimetière catholique, Nnanga négocie cette fois avec le vieux gardien. Mais lui non plus n'est pas prêt à l'aider. Nnanga s'humilie et supplie le vieil homme à genoux :

> Tú sabes bien que le hubiese gustado morir bautizado ¿Por qué negarle un terreno aquí en la tierra, cuando allá arriba tiene que vérselas con Dios para poder entrar en su Reino ? ¿No se da cuenta que el hecho de descansar entre los cristianos podrá decir mucho de su parte, ya que su mejor deseo era bautizarse en esta Iglesia ? ¿Dónde ?, ¿Dónde, dígamelo usted, quiere que lo entierre ? ¡No tengo más dinero para comprar una parcela ! ¡Ayúdeme, por el amor de Dios ![735]

Bien que le vieux gardien soit touché par la souffrance de la jeune femme, il refuse cependant qu'Ekomo soit inhumé dans le cimetière de la mission sans autorisation du responsable de la paroisse en déplacement à Yaoundé. En revanche, il lui propose un terrain éloigné de la mission, à l'entrée de la ville : « -No puedo cederle el terreno de la misión sin el permiso del Pastor… Pero, bueno, venga usted, le cederé mi propio terreno, pero está algo lejos de aquí ».[736]

Si on observe attentivement la dernière phrase du passage qui comporte la proposition du vieux gardien de la mission, on s'aperçoit vite qu'elle renferme plusieurs difficultés. Ces problèmes sont liés à la distance ainsi qu'à la foi religieuse.

La proposition du vieux gardien comporte trois phrases dont la troisième : « pero está algo lejos de aquí », évoque la distance. Bien que le gardien ne la précise pas, on sait qu'elle n'est pas très loin comme l'indiquent les adverbes « algo » et « lejos ». C'est Nnanga Abaha elle-même dans sa réponse qui affirme que la distance entre le lieu de l'enterrement et celui

[734] *Idem* Traduction : « Comment s'appelle-t-il ? –Ekomo. Ekomo Sima Ekomo. –Je veux dire, le nom chrétien. –Voyez-vous,…il…n'était pas baptisé… -Je regrette. Je regrette beaucoup ta douleur, mais je crains qu'il ne puisse être enterré dans un cimetière catholique. ».

[735] *Ibid.*, p. 181. Traduction : « Vous savez bien qu'il aurait aimé mourir baptisé. Pourquoi lui refuser un terrain ici, sur terre, quand là-bas, en haut, il doit avoir affaire avec Dieu, pour pouvoir entrer dans son Règne ? Ne vous rendez-vous pas compte que le fait de reposer parmi les chrétiens pourra influer beaucoup en sa faveur. Déjà que son plus grand désir était de se faire baptiser dans cette Église ? Où ? où, dites-le moi, voulez-vous que je l'enterre ? Je n'ai plus d'argent pour acheter une parcelle ! Aidez-moi, pour l'amour de Dieu ! ».

[736] *Idem*. Traduction : « - Je ne peux vous céder le terrain de la mission sans la permission du Pasteur… Mais, bien, venez, je vous céderai mon propre terrain, mais c'est assez loin d'ici. ».

du décès est de cinq kilomètres. Une distance qui paraît impossible à parcourir lorsqu'on sait que Nnanga Abaha devrait porter le cadavre d'Ekomo ainsi que son cercueil.

L'emploi redondant des conjonctions de coordination « pero » au début de la première phrase : « Pero, bueno, venga usted » et de la troisième, semble minorer la confiance en cette proposition clairement exprimée dans la discrète deuxième phrase : « le cederé mi propio terreno ». En d'autres termes, le vieux gardien fait une proposition à Nnanga Abaha que lui-même ne croit pas qu'elle accepterait.

Cependant, les deux premières phrases de cette proposition montrent qu'il ne s'agit pas seulement de la distance à parcourir avec le cercueil d'Ekomo qui freinerait Nnanga, mais surtout la vieillesse du gardien ainsi que la foi religieuse des protagonistes.

Du fait de son âge avancé : « el viejo guardián », autrement dit, le responsable de la mission en l'absence du pasteur, éprouverait des difficultés à marcher. Cette hypothèse semble se vérifier dans la première phrase par l'emploi du verbe intransitif venir : « venga » qui évoque en effet le déplacement.

En somme, la première phrase : « Pero, bueno, venga usted » est une invitation à un chemin de croix étant donné que Nnanga ne dispose plus de beaucoup de temps puisque le cadavre d'Ekomo commence déjà fortement à sentir.

Pour finir, le vieux gardien espère aussi que Nnanga Abaha n'acceptera pas sa proposition parce qu'elle heurte ses convictions religieuses protestantes : « le cederé mi propio terreno ».

Pour Nnanga Abaha, inhumer Ekomo dans un cimetière privé alors qu'il avait renoncé à sa vie de débauche si l'on en croit ses dernières confessions sur son lit de mort, redoutait la fornication, apprenait par cœur ses leçons de catéchisme et avait même choisi le nom saint de « Pablo » pour son sacrement de baptême qu'il devait recevoir au retour du pasteur de la capitale, paraît injuste.

De plus, si l'on en croit un moine de *Huasipungo*, roman de l'Équatorien Jorge Icaza qui affirme que seuls les âmes des morts inhumés dans des cimetières religieux regagnent le

Paradis parce que plus proches de l'autel et par conséquent des prières du prêtre ainsi que des paroissiens[737], la proposition du vieux gardien n'est pas convenable.

En dépit des difficultés énumérées, Nnanga Abaha accepte la proposition du vieux gardien de la mission : « –Sí. Estoy de acuerdo. El lugar, desde luego, estaba lejos, cinco kilómetros a pie con un cadáver, pero no importaba. Antes de dejarlo pudrir, haría todo lo posible para llegar con Ekomo hasta allá ».[738]

Nnanga Abaha doit maintenant trouver un cercueil. Mais ne disposant quasiment plus d'argent pour en acheter un, elle décide de le fabriquer elle-même.

Assistée dans sa besogne par le vieux gardien, celui auprès de qui elle vient d'acheter le matériel nécessaire pour réaliser son projet : « -¿Cuánto me cobra usted por un ataúd ? – traigo esta madera. –Mil quinientos francos.[739] En ese caso, lo haré yo misma. El viejo me ayuda a hacer el ataúd. Tiene menos fuerzas que yo, y casi no hace nada. Aprecio su ayuda porque siento su calor en mí ».[740]

Toutefois, cette confession de la narratrice : « Desde que he tocado el cadáver de Ekomo, mi cuerpo está lleno de un frío intenso y penetrante. Cada uno de los golpes suenan al clavar las maderas me dice : "Faltaste al tabú… faltaste al tabú… Tocaste el cadáver de tu marido muerto. ¡Morirás !" »[741], montre que la réalisation de cette œuvre est incertaine. En effet, pour avoir touché la dépouille de son époux, probablement pour satisfaire aux conditions d'hygiène, Nnanga Abaha est condamnée à mort. L'usage du futur simple dans

[737] « Los que se entierran aquí, en las primeras filas, como están más cerca del altar mayor, más cerca de las oraciones, y desde luego más cerca de Nuestro Señor Sacramentado […], son los que van más pronto al cielo, son los que generalmente se salvan. Bueno… ¡De aquí al cielo no hay más que un pasito ! ». Jorge, ICAZA. *Huasipungo*. Buenos Aires : Editorial Losada, 4ème édition, 1934, p. 145. Traduction personnelle : « Ceux qui sont enterrés ici, dans les premières rangées, comme ils sont plus près du maître-autel, plus près des prières, et bien sûr plus près de Notre Seigneur Consacré […], ceux-là vont plus vite au Paradis, généralement ceux-là sauvent leur âme. Bon… D'ici au Paradis, il n'y a qu'un tout petit pas ! ».

[738]María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 181. Traduction : « - Oui, je suis d'accord. Le lieu, bien sûr, était loin, cinq kilomètres à pied avec un cadavre, mais ça n'était pas important. Avant de le laisser pourrir, je ferais tout le possible pour arriver avec Ekomo jusque-là ».

[739] Une somme qui correspondrait à 2,29 euros puisque 1 euro équivalant à 655,9570 fcfa. Le franc cfa étant l'unité monétaire en vigueur dans bon nombre de pays en Afrique dont la Guinée Équatoriale, le Cameroun, le Gabon, etc.

[740] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 181. Traduction : « - Combien me prendriez-vous pour un cercueil ? J'apporte les planches. – Mille cinq cent francs. – Dans ce cas, je le ferai moi-même. Le vieux m'aide à faire le cercueil. Il a moins de forces que moi, et ne fait presque rien. J'apprécie son aide parce que je sens sa chaleur en moi. ».

[741] *Idem*. Traduction : « Depuis que j'ai touché le cadavre d'Ekomo, mon corps est rempli d'un froid intense et pénétrant. Chacun des coups enfonçant les clous dans le bois me crient : ''Tu as enfreint le tabou… tu as enfreint le tabou… Tu as touché le cadavre de ton mari. Tu mourras ! ».

cette phrase exclamative : « ¡Morirás ! », donne à penser que celle-ci peut arriver à n'importe quel moment. D'où le trouble psychologique important chez Nnanga Abaha.

Ainsi, après avoir brisé le tabou qui empêche la femme de toucher la dépouille de son époux, Nnanga Abaha va encore plus loin dans la transgression des préjugés, des idées reçues. D'abord, elle fabrique le cercueil, ensuite se saisit de la pelle pour creuser la tombe de son défunt mari : « Cojo la pala y comienzo a cavar la fosa. La tierra, al salpicarme en la cara, me repite sin cesar : "¡Maldita ! ¡Maldita ! tocaste el cadáver de tu difunto". Al terminar, intuyo por la posición del sol que son más de las tres ».[742] En voilà une double violation de la coutume : bris d'interdit et inversion de genres que les citadins commentent largement, au point qu'agacée, la narratrice compare la ville d'Ebolowa à une campagne :

> […] con el ataúd sobre la cabeza y la pala bajo brazo, camino lentamente en busca del cadáver cuando, de pronto, veo dos figuras delante de mí sin que pueda distinguir si realmente existen o sólo son sombras de mi mente. Al cabo de un tiempo, descubro por la proximidad que se trata de gentes, pero no los miro, porque algo dentro de mí me dice que hoy estoy dejando algo que contar en la comarca y no me es necesario por lo tanto mirar a nadie a la cara. De pronto, alguien se detiene delante de mí llorando y dice : -¡Nnanga ! ¿Es la hija de mi madre la que está enterrando muertos ? […] –Samuel ¿ cómo es que os habéis enterado tan pronto y cómo habéis andado que ya estáis aquí ? […] –No hermana mía. Os escribimos una carta diciendo que llegaríamos hoy, y nos hemos enterado en el hospital.[743]

En somme, la famille de Nnanga Abaha et du défunt arrivent à Ebolowa au moment où, la veuve s'apprête à aller chercher la dépouille de son époux pour la conduire à sa dernière demeure.

Après l'inhumation d'Ekomo à Ebolowa, Nnanga Abaha et toute la famille regagnent le village où devra avoir lieu la cérémonie de veuvage. Une épreuve que Nnanga redoute particulièrement à cause de son caractère inhumain comme nous allons le voir plus loin. Bien qu'un deuil de huit jours ait été décrété à la mort d'Ekomo, nous allons nous intéresser seulement à la fin de ce rite, c'est-à-dire à la période correspondant à certaines épreuves du

[742] *Ibid*., p. 182. Traduction : « Je prends la pelle et je commence à creuser la fosse. La terre, en m'éclaboussant la figure, me répète sans cesse : '' Maudite ! Maudite ! tu as touché le cadavre de ton défunt''. À la fin, je devine à la position du soleil qu'il est plus de trois heures ».

[743] *Idem*. Traduction : « avec le cercueil sur la tête et la pelle sous un bras, je marche lentement à la recherche du cadavre quand, soudain, je vois deux silhouettes devant moi, sans que je puisse distinguer si elles sont réelles ou seulement des ombres sorties de mon esprit. Au bout d'un moment, en les voyant de plus près, je découvre qu'il s'agit de gens, mais je ne les regarde pas, parce que quelque chose en moi me dit qu'aujourd'hui, mon apparence explique tout sans que j'aie besoin de les regarder. Tout d'un coup, quelqu'un se tient devant moi en pleurant et dit : -Nnanga ! C'est la fille de ma mère celle qui est en train d'enterrer des morts ? -Samuel… Comment avez-vous appris la nouvelle si vite et comment êtes-vous venus jusqu'ici ? – Ma sœur. Nous vous avions écrit une lettre en disant que nous viendrions aujourd'hui, et nous avons appris la nouvelle à l'hôpital. ».

veuvage ainsi qu'aux problèmes du divorce et du partage de l'héritage du défunt qui sont incontournables en de pareilles occasions.

1.2. Le rite de veuvage et ses épreuves

Chez les Fang, après l'enterrement, est organisée la cérémonie de veuvage. Selon les cas, elle peut durer plusieurs jours.

Dans *Ekomo*, le veuvage peut se définir comme un ensemble de rites ou épreuves que la veuve doit endurer afin d'obtenir la purification. Dans *Ekomo*, ce rite est organisé par les parents proches du défunt, à savoir ses sœurs ainsi que ses oncles maternels. Parmi les épreuves que la veuve doit endurer, on observe d'abord la réclusion. Si l'on en croit la narratrice du roman de la Guinéo-équatorienne, il semblerait que l'enfermement de la veuve intervient immédiatement après l'enterrement de son époux.

Dans la case de réclusion, Nnanga Abaha souffre le martyre. D'abord, elle dort à même le sol où elle subit les attaques incessantes des fourmis. Ensuite, elle est copieusement sifflée, insultée et fouettée par sa belle-famille :

> Estoy echada entre las cenizas. ¡Es natural ! Soy una viuda. Pero me pican las hormigas y no puedo moverme porque es tabú. Caen los palos sobre mi cuerpo. […] Soy viuda y todos tienen derecho a flagelarme. […] Todos me injurian y el látigo cae sobre mi cuerpo pero…[744]

Enfin, la veuve est privée de parole et de nourriture :

> Una patada en el costado y una voz me ordena : -¡Cállate zorra ! ¿Quién te ha autorizado gritar ? […] Desde muy lejos, me llega la voz de Nana que me dice : « Eres una viuda, ya no tienes derecho a nada. Desátate los cabellos y come algo antes de que lleguemos al pueblo ».[745]

En définitive, malgré ces souffrances, Nnanga Abaha n'entend pas renoncer à ce rite. Les arguments invoqués dans l'un des passages ci-dessus : « ¡Es natural ! Soy una viuda. Pero

[744] *Ibid.*, p. 184. Traduction : « Je suis jetée dans les cendres. Mais les fourmis me piquent et je ne peux bouger parce que c'est tabou. Les coups tombent sur mon corps. […] Je suis une veuve et tous ont le droit de me flageller. […] Tous m'injurient et le fouet tombe sur mon corps mais… ».

[745] *Ibid.*, p. 187. Traduction : « Un coup de pied sur le côté et une voix m'ordonne : -Tais toi, chienne ! Qui t'a autorisé à crier ? […] De très loin, me parvient la voix de Nana qui me dit : « tu es une veuve, maintenant tu n'as droit à rien. Dénoue tes cheveux et mange quelque chose avant que nous n'arrivions au village ».

me pican las hormigas y no puedo moverme porque es tabú. […] Soy viuda y todos tienen derecho a flagelarme », donnent à penser qu'elle est résignée.

La promesse de la purification paraît expliquer cette résignation de la veuve face aux épreuves. En d'autres termes, Nnanga Abaha doit accepter les souffrances qui lui sont infligées par sa belle-famille afin d'obtenir en retour la purification de son âme.

Selon Juan Bautista Osubita, il paraîtrait que les supplices qu'on accepte volontairement seraient en effet purificatoires.[746] L'exemple le plus édifiant est le jeûne observé dans les grandes religions monothéistes qu'on peut comparer à la privation alimentaire de Nnanga Abaha dans *Ekomo*. En effet, cette étape correspondrait à la période du Carême chez les chrétiens, au Ramadan chez les musulmans et au Kippur dans le Judaïsme.

Avant d'évoquer d'autres rites purificatoires que Nnanga Abaha subit, cette fois hors du lieu de réclusion, l'explication de Justine Mintsa à propos des souffrances infligées à l'héroïne de son texte, Awu par sa belle-famille à la mort de son époux, l'instituteur Obame Afane paraît proche de la situation de la veuve dans *Ekomo*.

Dans le roman *Histoire d'Awu*, de l'écrivaine gabonaise et fang de surcroît, on voit qu'en subissant docilement les épreuves, la veuve honore aussi bien sa famille que la mémoire de son époux.[747] Mais Justine Mintsa va plus loin encore dans son texte. Selon elle, la veuve devrait même se réjouir de ces malheurs.[748] Une exigence qui paraît difficile à concevoir dans la mesure où l'on peut accepter des tortures mais en tirer une quelconque jouissance à les endurer en période de deuil semble plus compliqué.

Les souffrances de Nnanga Abaha ne se limitent pas seulement à celles de la case où elle est enfermée pendant plusieurs jours, elles se poursuivent aussi à l'extérieur à la clôture de la cérémonie du rituel.

---

[746] « En todo sistema religioso, maltratos infligidos y aceptados voluntariamente con este fin son signo de desprendimiento y de mortificación y poseen virtudes purificadores y purgativas, en el ansiado empeño del creyente de desarrollar una relación íntima e idealizada con la divinidad ». Juan Bautista, OSUBITA. *Loc. cit*., p. 10. Traduction personnelle : « Dans toute religion, les mauvais traitements qui sont infligés et acceptés volontairement en tant que tel, sont le signe de détachement et de mortification et possèdent des vertus purificatrices et purgatives dans la quête de la foi du croyant de développer une relation intime et idéalisée avec la divinité ».

[747] « La mère d'Awu n'avait cessé d'exhorter sa fille à l'endurance, car, ne cessait-elle d'expliquer, en subissant toutes les épreuves docilement, elle honorerait et sa famille et la mémoire de son mari ». Justine, MINTSA. *Op. cit*., p. 95.

[748] « Elle lui avait même dit qu'Awu devait s'estimer heureuse d'être l'objet de tant d'acharnement, car, après la période de veuvage, elle retrouverait une sérénité certaine. […] En somme, subir ce rituel exorcisait le mal et apaisait l'esprit du conjoint disparu ». *Ibid*., pp. 95-96.

Le dernier jour du deuil, à priori le huitième, alors que la veuve est invitée à sortir de la case, elle subit d'autres épreuves de purification telles que le rasage de sa tête et le bain à la rivière au petit matin.

En ce qui concerne la perte des cheveux, elle a lieu le matin juste après la sortie de la case. Si l'on en croit Rose Ntsame Nguéma, la tête de la veuve était rasée « uniquement avec des tessons de bouteille ».[749]

Bien que moins évident que l'interdit alimentaire, se priver des cheveux est aussi un acte purificatoire. En effet, couper les cheveux de la veuve est tout autant que se priver de nourriture une action de piété et d'humilité par laquelle la veuve expie ses fautes : « -¡Cortarle los cabellos a nuestra nuera !¡Cortarle los cabellos, en señal del duelo […] Da pena la cabeza rapada, cuando en procesión todas se dirigen al río y ella, con la cabeza desnuda ».[750]

Juan Bautista Osubita est arrivé lui aussi à une conclusion similaire dans son étude ethnologique sur la signification de la mort chez les Fang. Selon lui, les cheveux symbolisant non seulement la force physique, allusion faite à Samson, un personnage biblique[751], mais aussi au pouvoir de séduction, il soutient que s'en priver constituerait une castration symbolique des désirs charnels.[752]

Tout comme le rite précédent, le bain au marigot intervient le dernier jour du veuvage. Selon Jean-Marie Aubame, ce rituel a lieu le matin dès six heures.[753] Ce bain est le premier de la veuve depuis la mort de son époux. Il signifie qu'on enlève la malédiction, la souillure et la malchance. Car après le bain de Nnanga Abaha, ses belles-sœurs mettent à l'eau ses vêtements du deuil ainsi que ses cheveux que le courant emporte en aval. Cette métamorphose vestimentaire et physique symbolise la mort de Nnanga Abaha, épouse du défunt Ekomo et la naissance d'une nouvelle Nnanga Abaha :

[749] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 209.
[750] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 193. Traduction : « Coupez-lui les cheveux à notre belle-fille ! Coupez-lui les cheveux, en signe de deuil […] La tête rasée fait peine à voir, quand en procession toutes se dirigent vers le fleuve et elle, la tête dénudée ».
[751] Voir Juges, chapitre 16, versets 4-22 ou « Dalila et la capture de Samson » in *TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE DE LA BIBLE*. *Op. cit*., pp. 306-307.
[752] « Estos están ligados con el poder vital y la fuerza del hombre, tanto a nivel físico (Sansón), como instintivo, por sus virtudes seductoras y de atracción sexual en la mujer. Cortáselos tiene el valor de una castración simbólica, una especie de sublimación de los instintos carnales. Es, finalmente, expresión de la persona. Su privación total, parcial o la forma de mantenerlos implica improductividad, disponibilidad o reserva, deseo de atraer miradas o de evitarlas ». Juan Bautista, OSUBITA. *Loc. cit*., p. 10.
[753] Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit*., p. 268.

> ¡Báñate viuda en el río ! ¿No es acaso señal de purificación ? Una vieja sentada en la orilla, con el rosario entre las manos, canta Avemarías. Poned su ropa en el saco. Poned en el saco sus cabellos. Meted en el río su mugre, para que el agua, al correr, arrastre todas sus desventuras.[754]

Cette analyse est proche de celle de Jean-Marie Aubame lorsqu'il affirme que le bain de la veuve a une autre vertu. En effet, selon lui, « ce bain délie la veuve de son devoir de fidélité envers son défunt mari et écarte le courroux de celui-ci. Elle pourrait donc accepter la compagnie d'un autre homme ».[755]

En définitive, nous avons vu que le veuvage est un rituel qui se divise en plusieurs épreuves à savoir, le jeûne, l'interdiction de parler, les insultes, les coups, le rasage de la tête, le bain matinal au marigot, etc. À la différence des premières épreuves qui ont lieu dans une case inhabitée, les deux dernières se déroulent en plein air. Cependant, toutes prétendent purifier l'âme de la veuve. Mais si tel est le cas, comment expliquer cette interrogation : « ¿No es acaso señal de purificación ? ».

Sans prétendre apporter la réponse au problème posé, on peut se demander pourquoi la veuve négocierait-elle encore la purification alors qu'elle a satisfait des jours durant aux épreuves du rite de veuvage. Malgré le syncrétisme religieux dont le texte de María Nsue Angüe fait état : [« Una vieja sentada en la orilla, con el rosario entre las manos, canta Avemarías. »], le résultat du rite paraît être un aveu d'échec. Le conseil de famille qui clôture la cérémonie du deuil et réhabilite la veuve dans la communauté donne quelques éléments de réponse à ce sujet.

2. Le conseil de famille et son contexte

Le conseil de famille a lieu après que la veuve a satisfait aux épreuves du rite. Ce moment important permet d'abord d'affirmer l'unité de la famille en dépit du deuil ensuite de pouvoir envisager l'avenir sereinement. Pour ce faire, la famille du défunt, les oncles en particulier

[754] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 194. Traduction : « Baigne-toi, veuve, dans le fleuve ! N'est-ce pas un signe de purification ? Une vieille assise sur le bord, avec le rosaire entre les mains, chante des Avemarias. "Mettez son linge dans le sac. Mettez dans le sac ses cheveux. Mettez dans le fleuve sa crasse pour que l'eau en courant, entraîne tous ses malheurs" ».
[755] Jean-Marie, AUBAME. *Op. cit*., p. 269.

doivent réunir l'héritage du disparu afin de mieux le répartir. L'héritage ne comprend pas seulement des biens matériels, il comprend aussi la veuve du défunt.

2.1 Les questions de l'héritage et du divorce

Alors que le rite de veuvage dure huit jours comme on sait, Nnanga Abaha n'en fera pas autant pour la simple raison qu'après la mort de son époux, elle tombe gravement malade. Son père ainsi que le pasteur de la mission protestante d'Ebolowa, de retour du congrès annuel de Yaoundé, demandent que la cérémonie soit écourtée. La communauté et la belle-famille en particulier, s'y opposent. Parlons d'abord de l'affrontement de la belle-famille avec le père de Nnanga Abaha.

Alors que les Abaha voient chaque jour la santé de leur fille se dégrader, terrassée par un mal étrange, ils supplient la belle-famille, au nom de l'alliance établie entre leurs deux tribus d'écourter cette cérémonie. Avant de s'exécuter, les parents d'Ekomo vont d'abord opposer une belle résistance comme on va pouvoir s'en rendre compte :

> Estoy enferma y me alegro de ello. […] En el abaha discuten si me debo levantar ya o no del suelo, como ha sugerido Nana o, por el contrario, quedarme hasta ocho días como han dicho las torturadoras, mis dueñas. […] –Esas normas se exigen cuando la mujer está bien de salud. Si pretendéis hacer eso con mi hija, no tendré más remedio que pensar que lo que queréis es matarla.¡Está grave ! Exijo de vosotros un poco más de seriedad. Mi hija no ha salido del tronco de un árbol, ni es una criminal.[756]

La réponse des principaux intéressés ne se fait pas attendre : « Lo que no podéis pretender es que se la levante del suelo antes que pase las vigilias por el difunto, sólo por el hecho de que se encuentre mal de salud ».[757]

Le refus de la belle-famille d'accéder à la demande des Abaha, est choquant. D'une part, parce qu'il suppose que Nnanga n'est pas malade, et d'autre part, parce que cette négation sous-entend que les Abaha sont des menteurs. Pourtant Nnanga Abaha est bien mal

[756] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.,* pp. 187-188. Traduction : « Je suis malade et je m'en réjouis. […] Dans l'abaha on discute si je dois me lever, comme l'a suggéré Nana ou, au contraire, rester huit jours comme l'ont dit les tortionnaires, mes maîtresses. […] –Ces normes s'exigent quand la femme est bien portante. Si vous prétendez continuer ainsi avec ma fille, je devrais penser que vous voulez la tuer. C'est grave ! J'exige de vous autres un peu plus de rigueur. Ma fille n'est pas sortie du tronc d'un arbre, ce n'est pas une criminelle ».

[757] *Ibid.,* p. 188. Traduction : « Ce que vous ne pouvez exiger est qu'on la relève avant que ne passent les veilles pour le défunt, seulement parce qu'elle se trouve très mal ».

en point. Un monologue intérieur de la veuve donne à voir les symptômes de la maladie dont elle souffre.

D'abord, elle nourrit des pulsions suicidaires : « Estoy enferma y me alegro de ello. Mi única alegría es saberme rodeada de la muerte y mi única esperanza, morir. Quiero dormir tranquila en el fondo de mi fosa, sin que nada ni nadie venga a turbar mi sueño ; lejos de la gente con sus risas y alegrías ».[758]

Ensuite, Nnanga présente des troubles psychiques assez graves. Elle sourit et parle seule. Alors que la parole lui est interdite, elle communique avec le fantôme d'Ekomo. Meurtrie, elle réaffirme la fidélité à celui qu'elle croît être Ekomo, son époux et le supplie de mettre fin à ses souffrances. Les réponses du fantôme d'Ekomo semblent étranges.

Selon lui, rien de ce que Nnanga Abaha vit dans la case de réclusion n'est réel. Par ailleurs, il soutient que la communauté est atteinte de folie et de cécité. Ainsi privé de raison et de vision, le village paraît errer dans une dimension atemporelle :

> -[…] soy tu mujer. ¿Por qué dejas que me torturen ? –No hagas caso. Estás soñando.-¿Soñando que estás vivo o… soñando que te has muerto ? Las dos cosas. Todo es un sueño, tú sueñas tan sólo. […] Todos están locos. ¡Todos ! Menos tú y yo… No es nada. Nada es. No existe ni el tiempo, ni el sol, ni las sombras…[759]

En définitive, selon le fantôme d'Ekomo que seule Nnanga peut voir et entendre, elle (la veuve) est normale. Tandis que d'après les Abaha, leur fille souffre terriblement. Elle se parle à elle-même et sourit sans raison. En un mot, elle paraît folle.

Avant de continuer, soulignons que dans son roman, *Histoire d'Awu* de Justine Mintsa, la question de la folie de la veuve, Awu y est évoquée à la mort d'Obame Afane, son

[758] *Ibid*., p. 187. Traduction : « Je suis malade et je m'en réjouis. Ma seule joie est de me savoir entourée par la mort et mon unique espérance est de mourir. Je désire dormir tranquille, dans le fond de ma fosse, sans que rien ni personne ne vienne déranger mon sommeil ; loin des gens avec leurs rires et leurs joies ».

[759] *Idem*. Traduction : « -[…] je suis ta femme. Pourquoi les laisses-tu me torturer ? –Ne fais pas attention. Tu es en train de rêver. –Rêvant que tu es vivant ou …rêvant que tu es mort ? Les deux choses. Tout est un rêve, toi tu rêves seulement. […] Tous sont fous. Tous ! Sauf toi et moi… Ce n'est rien. Rien. Le temps n'existe pas, ni le soleil, ni les ombres… ».

époux. D'après la belle-mère du défunt, la veuve est susceptible de devenir folle seulement si elle refuse de se prêter aux épreuves du rite de veuvage.[760]

Puisque Nnanga Abaha a satisfait aux épreuves du rite, on peut penser qu'elle n'est pas dans cette configuration. Pourtant, la veuve est mal en point. Les symptômes de la maladie indiqueraient qu'il s'agit d'un début de démence. Mais sa belle-famille ne semble pas s'en soucier. Cette attitude est surprenante.

D'abord parce qu'elle refuse de consentir à Nnanga Abaha qu'elle dit aimer et qu'elle appelle affectueusement « nuestra nuera », une permission afin qu'elle puisse se soigner rapidement.

Ensuite parce que la maladie de Nnanga Abaha peut sous-entendre un dysfonctionnement dans l'organisation du rite. Par conséquent, une remise en question aussi bien de la belle-famille, organisatrice du rite que de la veuve elle-même, est envisageable. Or, le fait que la belle-famille se désintéresse de la santé de Nnanga Abaha alors qu'elle est au plus mal, laisse à penser qu'elle n'a rien à se reprocher et que la veuve est la seule responsable de sa situation. En somme, la belle-famille négligerait volontairement de venir Nnanga Abaha en aide parce qu'elle est responsable de ses erreurs. Autrement dit, la belle-famille aurait accepté de faire subir le rite de veuvage à Nnanga Abaha pour la punir d'avoir touché la dépouille d'Ekomo. Cette hypothèse est sous-entendue jusqu'au moment où le père de Nnanga Abaha constate publiquement que sa fille est traitée comme une étrangère ou une criminelle.

Mais comment le démontrer ? Comment rendre crédible la thèse du règlement de compte?

Compte tenu des erreurs commises par Nnanga Abaha évoquées plus haut d'une part, et le bilan négatif des deux ans de son mariage d'autre part, on peut penser que la veuve d'Ekomo, est détestée dans le village.

En effet, à cause des manquements de Nnanga Abaha envers la religion de ses ancêtres, dans le village d'aucuns disent qu'elle est maudite : « -Dicen que estoy maldita ».[761]

[760] « […] si elle refusait de subir le veuvage, ou que pour une raison ou pour une autre sa belle-famille décidait de ne pas le lui faire subir, la veuve serait condamnée, non pas à mourir, mais à une folie certaine ». Justine, MINTSA. *Op. cit.*, p. 96.
[761] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 192. Traduction : « Ils disent que je suis maudite ».

D'autres pensent qu'elle est déjà morte comme Ekomo : « -Dicen que estoy maldita. Yo también estoy condenada como tú… Para ellos soy algo así como una difunta ».[762]

De même, lorsqu'on se penche sur le bilan des deux ans de mariage du couple, on se rend compte que le résultat est catastrophique. En tant qu'épouse, Nnanga Abaha a déçu. En effet, l'impossibilité de la veuve de donner une descendance à Ekomo est pour beaucoup de villageois, les Anciens en particulier, la manifestation de sa nature maléfique.

En somme, le fait que Nnanga Abaha ait commis des erreurs pourrait avoir favorisé une rancœur tenace de la belle-famille à son égard que le rite de veuvage a accentuée par la suite. Cependant, Nnanga Abaha aurait-elle été traitée différemment si elle avait eu des enfants avec Ekomo d'une part, et si elle était restée fidèle à la tradition de ses ancêtres, d'autre part ?

María Nsue Angüe n'aborde pas cet aspect de la question dans son texte. Cependant, on peut faire un rapprochement avec l'*Histoire d'Awu* de Justine Mintsa, qui propose quelques pistes de réflexion.

Dans *Histoire d'Awu*, on remarque que la veuve, Awu est traitée avec la même brutalité car tout est caution à la torture pendant le rite de veuvage. En effet, en s'appuyant sur le veuvage d'Awu, on voit que cette dernière a reçu des coups aussi bien pour les cadeaux que son mari lui avait offerts que pour des rires aux éclats dont elle avait égayé son foyer aux moments de joie. Par ailleurs, on constate que la belle-famille a même reproché à la veuve d'être restée en vie.[763]

---

[762] *Idem*. Traduction : « Ils disent que je suis maudite. Moi aussi je suis condamnée comme toi…Pour eux je suis quelque chose comme une défunte ».

[763] « De retour de l'enterrement, Awu sentit qu'on la déshabillait. Elle avait froid. On lui ceignait, autour de la poitrine, un pagne dont le contact laissait supposer qu'il était usé. On la fit asseoir à même le sol. Puis elle sentit qu'on la tondait. Ses tresses sinistrées roulant sur ses épaules nues avant d'atterrir en chute libre sur le sol la firent frissonner. Mais ce n'était ni de froid, ni de colère. Puis, tête baissée, elle subit le reste comme une martyre. Elle subit passivement le rituel infligé à la veuve par la belle-famille. Et particulièrement par les belles-sœurs. Akut était en tête de file. Elle lança les hostilités par un soufflet bien appliqué sur le visage d'Awu :
-Fais encore la fière avec tes napperons et ta taille fine ! engagea-t-elle avant de cracher sur le visage d'Awu qui n'avait pas le droit de s'essuyer. Tu es quoi maintenant ? Un zéro, non ? Pourquoi t'es pas morte avec ton mari ? Hein ? C'est pas pour rester à distribuer ton sexe et à jouir toute seule des biens de mon frère ? Apportez le piment ! Qu'on lui brûle un peu ce sexe qui nous a appartenu et qu'elle ne va pas tarder à faire posséder à gauche et à droite ! C'est ça l'amour ? Tu ne sais pas qu'ailleurs les femmes qui aiment vraiment leur mari se laissent enterrer vivantes avec lui ? […] –Allez ! Allonge-toi et écarte, si tu as vraiment aimé ton mari ! Comme une automate, Awu s'allongea et s'exécuta. Et au moment où Akut s'apprêtait à appliquer une dose de piment dans l'intimité de sa belle-sœur, une puissante voix la fit arrêter net, disant : -Akut, non !!! Si tu as aimé ton frère, pour lui, ne fais pas ça ! –Alors, qu'elle paye ! dit Akut, dépitée. Une des sœurs d'Awu assises autour d'elle délit fébrilement un nœud d'un pan de son foulard pour en extraire une pièce de monnaie qu'elle s'apprêtait à déposer dans une corbeille réservée à cet effet. Car lorsqu'on ne voulait pas subir un sévice corporel, on payait de

Le rite de veuvage dans le roman de Justine Mintsa montre que l'hypothèse d'un règlement de compte entre la veuve et ses belles-sœurs ne peut être exclue même si elle est difficile à démontrer à cause du fait que la torture morale et physique fait partie intégrante de ce rite.

Nnanga Abaha étant privée de parole comme on sait, c'est le pasteur de la mission d'Ebolowa, en personne qui va consolider cette thèse du règlement de compte. Il s'y prend en trois temps. D'abord, il se présente à l'assemblée, ensuite rend hommage à Nnanga Abaha et enfin fustige à tour de rôle la méchanceté des parents d'Ekomo et l'attitude laxiste de la communauté.

Pour ceux qui ne le connaissent pas, le Pasteur se présente en ces termes à l'assemblée que préside comme à l'accoutumée le chef de village, Ndong Akele : « Pues además de sacerdote de Dios soy fang y respeto nuestras costumbres y la tradición ».[764]

Suite à cette courte présentation du Pasteur, deux aspects méritent d'être soulignés. Le premier est que c'est par son titre : « sacerdote de Dios », une fonction inconnue jusqu'à récemment dans sa culture qu'il décline son identité et non pas par son nom. Ce détail n'est pas anodin. Car cette présentation du Pasteur de la mission d'Ebolowa montre qu'il a choisi de défendre le christianisme même si lui-même affirme qu'il est neutre.

Le second aspect est le silence de l'assemblée qui accueille cette présentation. On voit par là que le problème acquiert une nouvelle dimension : « Todos quedan en silencio y la voz nueva, que debe de ser la del Pastor ».[765]

---

manière symbolique. Mais cela voulait dire aussi qu'on n'était pas prêt à se sacrifier pour la personne aimée. –Et puis non, elle va payer en nature ! s'exclama Akut, changeant d'avis. Allez, ouvre ça ! Peut-être qu'au fond, tu aimes ça ! Une bordelle comme toi ! Les femmes teint clair sont de sacrées bordelles ! Surtout quand elles ont des taches de rousseurs comme toi ! Allez tiens ça ! Sans ménagement aucun, elle enfonça et fit tournoyer le bâtonnet dans la Porte de la vie. Une claque sonore et inattendue dans son dos fit tressauter Akut qui se releva derechef en laissant tomber l'arme de son crime. Elle se retourna pour identifier l'auteur de l'acte et trouva une Ntsame impassible qui lui dit simplement : -N'importe laquelle d'entre nous, mais pas toi. Awu suait à grosses gouttes en frissonnant de douleur, les dents et les poings serrés pour s'empêcher de hurler. Akut alla s'asseoir en marmonnant entre ses dents, honteuse, car tout le monde connaissait son histoire. Bientôt une nouvelle claque retentit, mais cette fois entre les omoplates d'Awu. Elle en identifia l'auteur par sa voix. C'était une belle-sœur du village qui faisait du zèle :
-Attrape ça pour avoir bien profité de mon frère. Tu n'as pas de co-épouse ! Tu es logée comme une reine dans une case en dur avec des ouvertures en bois massif ! Tu as ça chez toi ? Hein ? Alors que moi, la pauvre sœur d'Obame, je vis dans une maison en écorce. Qu'est-ce que tu as de plus que nous pour avoir mérité tout ça ? Fais encore la fière ! J'espère que toutes ces taloches vont te rabattre le caquet ! […] Awu reçut des soufflets pour tous les cadeaux qu'elle avait reçus de son mari et pour tous les rires aux éclats dont elle avait égayé son foyer pendant les jours heureux. Elle reçut des coups de pied au flanc pour avoir trôné à une belle table ; des coups de coude sur la colonne vertébrale pour avoir régné dans une belle case. Elle reçut des flots d'injures. Elle reçut des flots d'insultes. À plusieurs reprise, il fallut payer pour être restée en vie ». Justine, MINTSA. *Op. cit.*, pp. 93-95.

[764] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 190. Traduction : « En plus de sacerdoce de Dieu, je suis fang et respecte nos coutumes et la tradition ».

Avant de s'en prendre aux parents d'Ekomo ainsi qu'à tout le village, le Pasteur soutient que Nnanga Abaha est une bonne épouse. Une autre affirmation qui surprend encore l'assemblée. Car comment affirmer que Nnanga Abaha est une bonne épouse alors même qu'elle est stérile, qu'elle prie d'autres dieux et viole sans cesse les coutumes ancestrales comme on sait.

Malgré les regards inquisiteurs des membres de l'assemblée, le Pasteur affirme que les qualités suivantes de Nnanga Abaha : la fidélité, la docilité, la disponibilité, la générosité ainsi que le courage font d'elle une épouse irréprochable.

Enfin, se faisant le porte parole des absents et des sans voix, en l'occurrence, le médecin d'Ekomo, le vieux gardien de la mission d'Ebolowa et de Nnanga, il va rendre un hommage à la veuve qui va déranger la communauté. D'après les témoignages de tous ceux qui ont vu comment Nnanga Abaha s'occupait quotidiennement de son époux, le Pasteur affirme que la veuve n'a pas failli à son devoir. Selon lui, Nnanga Abaha a honoré dignement la mémoire de son époux qu'elle aimait :

> Al llegar al hospital de Obowa[766], supe por boca del guardián de la misión que se había muerto un joven de estas tierras. Más tarde, me contó cómo le había enterrado su esposa, y también el médico y el Pastor de allí me hablaron con admiración de la fuerza y voluntad y resignación de la joven extranjera. Todos allí están admirados del comportamiento de la muchacha y estoy seguro que ninguno de allí podría creerse lo que aquí estáis haciendo con ella.[767]

Au-delà du discours rapporté, le Pasteur fustige tour à tour la cruauté des proches d'Ekomo à l'égard de Nnanga Abaha ainsi que la passivité de la communauté face aux tortures endurées par la veuve. D'après lui, la belle-famille ainsi que la communauté devraient se montrer généreuses et reconnaissantes à l'égard de Nnanga Abaha pour avoir inhumé Ekomo toute seule. Avant d'exiger que les tortures infligées à la veuve cessent immédiatement, il soulève quelques questions qui embarrassent davantage l'auditoire :

---

[765] *Idem*. Traduction : « Tous restent silencieux et une voix, sans doute celle du Pasteur ».
[766] L'expression semble désigner un diminutif d'Ebolowa.
[767] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 190. Traduction : « En arrivant à l'hôpital de Obowa, j'ai appris par la bouche du gardien de la mission qu'un jeune de ces terres était mort. Plus tard, il me conta comment l'avait enterré son épouse, et aussi le médecin et le Pasteur de là-bas me parlèrent de la force, la volonté et la résignation de la jeune étrangère. Tous avaient de l'admiration pour le comportement de la jeune femme et je suis sûr que personne de là-bas ne pourrait croire ce qu'ici vous faites avec elle ».

> Pregunto : ¿es a ella la que ahora tenéis castigada entre las cenizas, aludiendo que había tenido abandonado a su esposo e imponiendo que permanezca en castigo más tiempo que lo debido ? ¿Cuántos de vosotros salisteis de aquí hasta allá para darles consuelo y saber de su estado ? […] -¿Por qué pretendéis su muerte ?[768]

Grâce à la focalisation du narrateur-personnage, Nnanga Abaha, ces questions ne sont pas sans réponse pour le lecteur : « -Ninguno- respondo yo desde el fondo de mi cerebro ».[769]

Après le témoignage accablant du Pasteur, le corps de garde est plongé dans un silence de cathédrale. Ni Ndong Akele, le chef de village qui refuse de prendre la parole après le Pasteur en ces termes : [« -No estoy en condición de tomar ninguna decisión [en] este asunto. Que hable el tío materno del difunto. »[770]], ni les proches du défunt directement visés par les accusations de cet étranger qui s'érige en donneur de leçons, n'osent prendre la parole pour se défendre. Alors le Pasteur relance le débat pour l'ancrer cette fois sur le plan éthique et religieux.

Selon l'homme de l'Église, chaque Homme a le droit d'être enterré à sa mort. C'est une loi morale et humaine incontournable. Par ailleurs, connaissant les circonstances dans lesquelles Ekomo est décédé ainsi que l'attitude cruelle des citadins d'Ebolowa dont nous avons dit un mot plus haut, il affirme que Nnanga n'avait pas d'autre choix que de violer cette loi de la coutume fang qui interdit à la femme de toucher la dépouille de son mari. D'après lui, Nnanga mérite d'être traitée avec respect et considération :

> […] es muerte para ella si os empeñáis y no [sic] confundáis las cosas. Pues además de sacerdote de Dios soy fang y respeto nuestras costumbres y la tradición. Sé por ello que una viuda debe de pasar ciertos castigos y, sobre todo, no debe de tocar el cadáver de su difunto. Mas yo os hago esta pregunta : ¿hubiera sido mejor dejarle insepulto ? ¿Qué es más importante para vosotros : violar el tabú por amor o conservarlo sabiendo que se está faltando a una de las leyes más divinas de la humanidad ? ¿No es igualmente tabú dejar un cadáver insepulto ?[771]

[768] *Idem*. Traduction : « Je demande : c'est elle que maintenant vous maintenez punie dans les cendres, alléguant qu'elle avait abandonné son époux, et lui imposant une punition plus longue que normale ? Combien d'entre vous sont allés lui porter consolation, et demander comment elle était ? […] –Pourquoi voulez-vous sa mort ? ».

[769] *Idem*. Traduction : « -Aucun –je réponds, moi, silencieusement ».

[770] *Ibid*., p. 193. Traduction : « -Je ne suis pas en condition de prendre aucune décision dans cette affaire. Que parle l'oncle maternel du défunt ».

[771] *Ibid*., p. 190. Traduction : « c'est la mort pour elle si vous vous obstinez et confondez les choses. En plus de prêtre de Dieu, je suis fang et respecte nos coutumes et la tradition. C'est pourquoi je sais qu'une veuve doit subir certaines punitions et, par-dessus tout, ne doit pas toucher le cadavre de son défunt. Alors je vous pose cette question : aurait-il mieux valu le laisser sans sépulture ? Quel est le plus important pour vous, violer le tabou par amour ou le respecter sachant qu'on manque à une des lois plus divines de l'humanité ? N'est-ce pas également tabou de laisser un cadavre sans sépulture ? ».

En même temps que Nnanga viole un interdit de la tradition fang, elle accomplit par la même occasion un acte noble, humain que sa belle-famille et tout le village, peinent à lui pardonner. Mais selon le Pasteur, la veuve désespérée, a agi par amour. Ainsi, alors qu'ils sont insultés et accusés de vouloir la mort de la veuve par leur comportement, le chef de village Ndong Akele, la belle-famille ainsi que tout le village, restent étrangement silencieux. Pour le Pasteur, c'est l'occasion de porter un coup fatal aux coutumes ancestrales et à la tradition fang. En affirmant ce qui suit :

> Yo, como Pastor, violaré otro tabú en vuestra presencia, levantando a esta joven ahora mismo del suelo en el nombre de Jesucristo. Y entonces, siento cómo entra donde me encuentro y siento a la multitud que le sigue, incrédulos de lo que van a ver. Durante un rato reina el silencio.[772]

on voit que le rapport entre les coutumes ancestrales fang et le christianisme n'est plus complémentaire, syncrétique, il est dorénavant conflictuel. En effet, cette déclaration sous-entend que le christianisme est prédominant. La domination du christianisme se caractérise aussi bien par une inversion patronymique que par l'usage de l'impératif dans le langage du Pasteur. Alors que tout le monde l'appelle par son nom de famille, Nnanga Abaha, le Pasteur lui, préfère utiliser son prénom, Sara :

> -Sara, eres hija de la Iglesia, cordera de la manada del Señor Jesucristo, el cual, siendo el Unigénito Hijo de Dios, bajó de la presencia del Dios Padre, para redimir al hombre de sus pecados de tal manera que todo aquel que cree en El [sic] no se pierda más, tenga vida eterna.[773]

De plus, il est autoritaire comme en témoignent d'une part, les formules d'obligation utilisées telles que « te ordeno », « te digo » et, d'autre part, l'emploi du verbe « levántate », conjugué à la deuxième personne du présent de l'impératif : « En el nombre de Dios Padre, te

[772] *Ibid*., pp. 190-191. Traduction : « Moi, comme Pasteur, je violerai un autre tabou en votre présence, en levant cette jeune femme tout de suite au nom de Jésus-Christ. Et alors, je le sens entrer là où je me trouve et je sens la multitude qui le suit, se demandant ce qu'ils vont voir. Pendant un temps règne le silence ».

[773] *Ibid*., p. 191. Traduction : « -Sara, tu es la fille de l'Église, brebis du troupeau du Seigneur Jésus-Christ, lequel, étant l'Unique Fils de Dieu, descendit de la présence du Dieu le Père, pour racheter l'homme de ses péchés de sorte que tout ceux qui croient en Lui ne s'égarent plus, et possèdent la vie éternelle ».

ordeno ¡levántate ! […] –En el nombre del Espíritu Santo, el cual envió al Señor Jesucristo en la tierra, para consolación de sus creyentes, te digo : ¡Levántate, Sara ! ».[774]

Mais Sara (Nnanga Abaha) ne peut pas obéir au Pasteur. En effet, si elle s'exécute, elle humilie la tradition de ses ancêtres et précipite sa fin. En revanche, si elle y renonce, elle rejette le Seigneur ainsi que la vie éternelle, le Paradis. Le passage qui suit fait état du rapport de force entre les deux religions antagonistes et évoque le châtiment réservé à la veuve dans chacune des situations :

> -¡No te levantes !¡Es tabú !, ¡¡Tabú !! ¡¡Tabú !!¡Eres africana ! Te morirás si te levantas ¡¡Es tabú !! –me grita el instinto africano. -¡Levántate ! […] ¡¡Sálvate y entrégate a Cristo, si eres cristiana !! ¡¡¡Levántate en el nombre de Dios si no quieres morir !!! ». Me tiembla el cuerpo. ¿Qué hago ?[775]

Le passage ne traduit pas seulement l'état de trouble moral dans lequel la veuve se trouve, il met également l'accent sur le fait que ce qui paraît être un choix, ne l'est pas vraiment. Il s'agit plutôt d'un dilemme. La décision de se lever, acte par lequel la veuve sonne sa révolte, ou de rester assise, signe qu'elle renonce à sa liberté ainsi qu'à sa délivrance, lui appartient. Mais qu'elle choisisse de se lever ou non, elle mourra.

Ainsi, à la lutte idéologico-religieuse et identitaire, on observe un dédoublement de personnalité de la veuve. Bien que « Nnanga Abaha Sara » soit la veuve d'Ekomo Sima, il paraît d'une part que Sara et, Nnanga Abaha d'autre part, représentent deux personnages différents.

En effet, « Nnanga Abaha » représente la femme fang africaine qui incarne les valeurs traditionnelles, honore les ancêtres et respecte la tradition. Tandis que « Sara » est son contraire. Elle déshonore ses ancêtres en violant les lois de la tradition ainsi qu'en s'alliant au « Blanc ».

[774] *Idem*. Traduction : « Au nom de Dieu le Père, je t'ordonne de te lever ! […] –Au nom de l'Esprit Saint, lequel envoya le Seigneur Jésus-Christ sur la terre pour la consolation de ses croyants, je te dis : lève-toi, Sara ! ».
[775] *Idem*. Traduction : « -Ne te lève pas. C'est tabou ! Tabou ! Tabou ! Tu es africaine ! Tu mourras si tu te lèves. C'est Tabou ! –me crie mon instinct africain. –Lève-toi ! Ta foi t'a sauvée ! Sauve-toi et remets-toi au Christ, si tu es chrétienne !! Lève-toi au nom de Dieu si tu ne veux pas mourir !! Mon corps tremble. Que faire ? ».

Lorsque la veuve annonce devant une assemblée médusée, « Me levanto. »[776], on comprend non seulement que Nnanga Abaha est vaincue par Sara mais aussi que la tradition africaine fang, va disparaître. Car Sara vient de lui asséner le coup fatal.

Malgré ce choix courageux, la veuve n'est pas libre pour autant. Elle va mourir d'une mort terrible car la colère de ses ancêtres va s'abattre sur elle : « Todos me llaman la maldita y esperan que de un momento a otro me alcance la muerte terrible ».[777] Et c'est ce que tout le village souhaite, sa mort.

En effet, si l'on observe les commentaires des villageois dont ceux de cette femme âgée, inconnue, la mort de Nnanga Abaha ne mérite même pas d'être pleurée par ses proches. C'est le sens de sa question, « -¿Por qué ha de llorar ? »[778], vraisemblablement adressée à la mère de Nnanga Abaha.

À la suite de cette analyse, on peut dire que le choix de la veuve est extrêmement complexe puisque quoi qu'elle choisisse, elle mourra. Comme le dit à juste titre Dorothy Odartey-Wellington, la déchéance de Nnanga Abaha s'explique plutôt par le fait qu'aussi bien la culture fang qu'européenne du « Blanc » sont oppressives et impitoyables à l'égard des femmes :

> La impotencia de la mediadora en *Ekomo* se puede atribuir a su subyugación a dos sistemas de valores, ambos poderosos. Como portavoz de mujeres semejantes a ella, mujeres criadas en el ámbito rural poscolonial, se tiene que enfrentar no solo a las normas opresivas de la cultura africana, sino también a las europeas. […] La cuestión en *Ekomo* no es tanto que Nnanga o las otras mujeres tengan que elegir entre prácticas europeizadas o africanas, cuestión que ha preocupado a más de una escritora poscolonial. Aquí se trata más bien de señalar que la africana en el contexto poscolonial se encuentra entre la espada y la pared respecto a las tradiciones africanas y las europeas. Su autodeterminación es socavada por dos poderes ante los cuales tiene que defender la causa de mujeres como ella.[779]

[776] *Idem*. Traduction : « Je me lève ».
[777] *Ibid*., p. 192. Traduction : « Tous m'appellent la maudite et attendent que d'un moment à l'autre une mort terrible me frappe ».
[778] *Ibid*. p. 186. Traduction : « Pourquoi pleure-t-elle ? ».
[779] Dorothy, ODARTEY-WELLINGTON. *Loc. cit*., p. 169. Traduction personnelle : « L'impuissance de la médiatrice dans *Ekomo* peut s'expliquer par sa soumission à deux systèmes de valeurs, tous les deux oppresseurs. En tant que porte-parole des femmes qui sont comme elle, des femmes élevées en milieu rural postcolonial, elle doit faire face non seulement aux normes oppressives de la culture africaine, mais aussi à celles européennes. […] La question dans *Ekomo* n'est pas de savoir si Nnanga ou les autres femmes doivent faire un choix entre les pratiques européennes et africaines, une question qui a préoccuppé plus d'une écrivaine postcoloniale. Il s'agit plutôt ici de montrer que la femme africaine, dans le contexte postcolonial, est prise entre le marteau et l'enclume en ce qui concerne les traditions africaines et européennes. Son autodétermination est affaiblie par deux puissances face auxquelles elle doit défendre la cause des femmes comme elle ».

Seul le Pasteur pense que la vie de la veuve est sauve : « ¡Tu fe te ha salvado ! ».[780] Cependant, pour tous les villageois, les parents de Nnanga Abaha y compris, la veuve est maudite, elle va mourir. En dépit de l'exécution du bain matinal, vraisemblablement le rituel le plus important, on peut dire que la purification attendue n'aurait pas lieu. En effet, parce que le rituel a été raccourci. C'est donc sur fond de crise que la dernière étape du rite de veuvage de Nnanga Abaha s'ouvre.

La dernière étape du rite de veuvage de Nnanga Abaha consiste à réunir tous les parents ainsi que tous les membres de la communauté accourus à l'annonce du décès d'Ekomo. Cette étape comporte deux parties. La première est le compte rendu du chef de famille sur les circonstances de la mort d'Ekomo tandis que la seconde tente d'éclairer la communauté sur le partage de l'héritage du défunt.

S'agissant du premier point qui consiste à renseigner sur l'origine de la maladie dont est mort Ekomo, les interventions des guérisseurs ainsi que les dernières volontés du disparu, il convient également de s'interroger sur le caractère objectif du compte rendu du chef de famille, vraisemblablement un oncle ou un cousin du défunt.

En effet, si l'on considère comme nous l'avons vu plus haut qu'aucun parent n'a rendu visite au couple pendant la maladie d'Ekomo et que ce dernier a terriblement souffert de l'abandon des siens, on est curieux de connaître le contenu de ce compte rendu. Pour avoir soutenu Ekomo jusqu'au bout, seule Nnanga est capable de répondre à toutes ces questions. Mais privée de parole, la veuve se contentera d'écouter comme une spectatrice sa propre histoire. Parlons maintenant de l'héritage qu'Ekomo lègue à sa famille.

[780] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit.*, p. 191. Traduction : « Ta foi t'a sauvée ! ».

2.2 L'héritage d'Ekomo et le divorce de Nnanga Abaha

Pendant le conseil de famille est évoquée la question de l'héritage du défunt qui clôt[781] par la même occasion le rite de veuvage. Dans la société fang, une femme qui perd son époux, fait partie de l'héritage laissé par ce dernier. Au même titre que ses effets personnels ou tout autre bien, elle est répartie entre les héritiers du défunt. Elle est attribuée à un homme en l'occurrence l'un des frères de son mari comme on peut le voir dans ce passage :

> En el pueblo eras la mejor de todas y por eso mis hermanos me envidiaban. Habrá que ver el jaleo que se va a armar cuando se enteren que me he muerto. Dime : ¿con quién te casarás cuando me muera ? ¿Has pensado alguna vez que puedo morirme ?[782]

Ou bien cet autre passage qui relate la conversation de Nnanga avec le fantôme d'Ekomo : « -Dicen que te has muerto… Te has muerto… Eso es lo que dicen y esperan que escoja a otro para que ocupe tu lugar. […] Tu madre piensa que estás muerto y, por lo tanto, yo debo ser repartida entre los demás como lo serán todos tus enseres ».[783] Bien que n'analysant pas *Ekomo*, mais plusieurs romans d'auteures africaines dont nous reparlerons plus loin, Souleymane Fofana, s'inscrit également sur cette même logique lorsqu'il aborde cette thématique dans son ouvrage, *Mythes et combat des femmes africaines* : « Les héritiers légitimes, selon la tradition, doivent se trouver dans la belle-famille de la femme. Ceux-ci, selon les coutumes en usage, héritent non seulement des biens matériels du disparu, mais aussi de la femme qui est aussi ‘‘objet d'héritage'' ».[784]

---

[781] La veuve ayant été privée de parole, de nourriture et bien des tâches communautaires, le rite de réinsertion comme son nom l'indique (réintègre) l'individu dans la communauté. En dépit de la tristesse du deuil, ce rite symbolise la renaissance, l'espoir. D'après Juan Bautista Osubita, c'est plutôt la réhabilitation de la veuve qui clôt la cérémonie : « A la viuda se encargarán después sus mismas cuñadas, antes verdugos, de proceder, simbólicamente, a formarla y entrenarla en los menudos gestos de la vida humana y social : asearse, engalanarse, plantar, pescar, cocinar, copularse… ». Juan Bautista, OSUBITA. *Loc. cit*., p. 10. Traduction personnelle : « Les propres belles-sœurs de la veuve, avant ses bourreaux, se chargeront ensuite de procéder symboliquement à sa formation et à son entraînement dans les petits gestes de la vie humaine et sociale : faire la toilette, se faire belle, planter, pêcher, faire la cuisine, s'accoupler… ».

[782] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 176. Traduction : « Dans le village, tu étais la meilleure de toutes et mes frères m'enviaient. Il faudra voir le tapage quand on apprendra que je suis mort. Dis-moi : avec qui te marieras-tu quand je mourrai ? Tu as déjà pensé que je peux mourir ? ».

[783] *Ibid*., p. 189. Traduction : « -Ils disent que tu es mort…Tu es mort…C'est ce qu'ils disent et ils espèrent que je vais choisir un autre pour qu'il occupe ta place. […] Ta mère pense que tu es mort et, par conséquent, je dois être distribuée parmi les autres comme le seront toutes tes affaires ».

[784] Souleymane, FOFANA. *Mythes et combat des femmes africaines*. Paris : L'Harmattan, 2009, p. 134.

Si l'on en croit Rose Ntsame Nguéma, il semblerait que les cousins et les fils de la veuve sont de potentiels époux.[785]

Dans le roman de María Nsue Angüe, la veuve ne serait pas consultée par le conseil de famille sur le choix de son futur époux. C'est une décision que Nnanga Abaha fustige lorsqu'elle affirme que : « ¿ Por qué no me preguntarán a mí qué es lo que quiero hacer y qué pienso ? Entonces, sabría decirle que no pienso casarme con nadie. Que me quedaré al lado de madre y seré su hija como hasta ahora he sido ».[786]

Dans la mesure où Nnanga Abaha est chosifiée puisque considérée comme un héritage qu'Ekomo lègue à ses parents, le fait qu'elle ne soit pas consultée par sa belle-famille pour choisir son futur époux paraît justifié. La confirmation de cette hypothèse est plutôt manifeste dans *Histoire d'Awu*[787] de Justine Mintsa.[788]

À la différence du texte de fiction, l'analyse sociologique conteste l'idée selon laquelle la belle-famille lèguerait la veuve du défunt à un parent sans son consentement. Selon Rose Ntsame Nguéma, « Dans les faits, […] la femme est invitée à ratifier ou non la proposition qui lui est faite, elle peut très bien se prononcer contre cette proposition pour prendre un autre époux pourvu que celui-ci appartienne au cercle des époux possibles ».[789]

Par ailleurs, elle précise que la veuve peut refuser tous les candidats qui lui sont proposés, pour prendre comme époux un homme appartenant à une famille autre que celle du défunt. Bien que ce genre de situation soit rare, elle ajoute que pour qu'elle se produise, il est nécessaire que la famille du défunt y consente. De même, il est nécessaire que le candidat

[785] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 201.
[786] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 188. Traduction : « Pourquoi ne me demandent-ils pas à moi ce que je veux faire et ce que je pense ? Alors, je saurais dire que je ne pense me marier avec personne. Que je resterai à côté de mère et je serai sa fille comme jusqu'à maintenant je l'ai été ».
[787] « Awu était dépouillée. Mais de toute façon, quelle importance qu'il ne lui restât plus rien ? N'était-elle pas elle-même une chose ? Une possession ? Pour preuve, après les obsèques, le Conseil de famille concéda le reste des habits de maître Obame Afane, en dehors de ses sous-vêtements, à ses oncles maternels ; le fusil au fils aîné ; les livres et la maison à tous ses enfants ; et elle, Awu, fut léguée à Nguéma Afane, le bigame chômeur, avec résidence chez ses propres enfants ». Justine, MINTSA. *Op. cit.*, p. 103.
[788] Dans un ouvrage qu'il a consacré à l'étude de quelques textes d'écrivains africains et particulièrement de la Côte d'Ivoire, son pays d'origine, Souleymane Fofana affirme que les traditions de son peuple interdisent même à la veuve ainsi qu'à ses enfants d'hériter des biens de leur mari et père à sa mort : « Affiba, tu dois quitter cette maison et nous remettre les biens de Koffi ! Sinon, nous t'y contraindrons, la coutume nous en donne le droit ! Tu ne vas pas prétendre ignorer cette pratique, toi qui es de la même ethnie que nous ! Nous prenons des femmes de chez nous pour qu'elles nous comprennent, mais ce n'est pas possible ! Particulièrement toi, Affiba, qui as été éduquée de façon moderne à ce que l'on dit et qui as vécu au pays des blancs ! Une femme et ses enfants n'ont jamais hérité de leur mari et père ce n'est pas toi, Affiba, qui vas nous prouver le contraire ! » Régina Yaou. *La révolte d'Affiba*. Abidjan : NEA, 1985, p. 139. Citée par Souleymane, FOFANA. *Mythes et combat des femmes africaines*. Paris : L'Harmattan, 2009, p. 133.
[789] Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit*., p. 201.

retenu par la veuve vienne s'installer dans le village si celui-ci ne l'a déjà fait en tant que *ntobo* (adopté).[790]

Enfin, elle conclut que l'alliance établie par le mariage entre les deux tribus d'une part, et les époux de l'autre, échoue si la veuve refuse de demeurer dans la famille de son défunt époux. Elle devra donc rembourser la dot à l'héritier afin qu'il épouse une autre femme et perpétue le nom du disparu.[791] Cette liberté de choix dont parle la sociologue Rose Ntsame Nguéma, paraît illusoire dans le sens où cette alternative n'est pas du tout favorable à la veuve.

Contrairement aux prédictions d'Ekomo évoquées plus haut, à sa mort, personne ne veut de Nnanga Abaha, « la maudite ». Le fait qu'elle soit stérile, transgresse les codes du genre viole les coutumes ancestrales, complique la succession du défunt.

Avant de poursuivre, il faut préciser que cela n'a pas toujours été ainsi. Généralement, la succession du défunt se passe souvent très bien. C'est du moins le constat qui se dégage de l'analyse de la pièce théâtrale, *Kwao Adjoba* (1959) de l'écrivain ivoirien Amon d'Aby que Souleymane Fofana étudie dans *Mythes et combat des femmes africaines*.

Comme *Ekomo*, la pièce théâtrale d'Amon d'Aby dénonce l'injustice faite aux femmes qui, selon les traditions en usage ne peuvent pas hériter des biens de leur défunt époux. Cependant, la différence entre le texte de la Guinéo-équatorienne et *Kwao Adjoba*, se situe dans le fait que la mort d'Ekomo, est naturelle, tandis que celle de Mango, époux de Kwao Adjoba, est provoquée par sa propre famille dans le but de s'emparer de ses biens. Selon la critique, c'est Ahou, la sœur de Mango qui commandite ce meurtre. Nous citons ici quelques passages entre le commanditaire, Ahou et l'exécutant, le sorcier :

> Je viens de dire que le divorce entre Mango et Kwao Adjoba est impossible, et que j'ai décidé de solliciter ton concours pour l'exécution d'un autre plan […]. Mon plan est simple. Mango étant devenu inutile et gênant pour la famille, je ne veux plus le laisser dissiper les biens qui doivent revenir à mes enfants. Je viens te demander de mettre fin à ce gaspillage. Tel est l'objet de ma visite.[792]

[790] *Ibid*., p. 202.
[791] D'après la sociologue, les enfants à naître de cette union devront appartenir au mari défunt ou alors à des membres de sa famille. *Ibid*., p. 202.
[792] Amon d'Aby. *Le théâtre en Côte d'Ivoire des origines à 1960* suivi de *Kwao Adjoba* et de *La couronne aux enchères*. Abidjan : CEDA, 1988, p. 128. Cité par FOFANA, Souleymane. *Op. cit*., pp. 134-135.

Lorsque le sorcier demande de plus amples explications : « En somme, tu désires que je supprime la femme qu'il ne veut pas répudier »[793], voici ce que la jeune femme répond : « Oh ! Pas du tout ! La mort de Kwao Adjoba n'arrangerait pas les choses. Si tu la faisais disparaître, mon frère engloutirait des sommes considérables dans des funérailles pompeuses, et puis, finalement, il se remarierait avec une autre femme qui serait peut-être pire que la première ».[794] Le sorcier déduit alors que ce qu'Ahou lui demande est de mettre fin aux jours de son propre frère :

> C'est donc ton frère qu'il faudrait envoyer faire un tour dans l'autre monde. […] Oui, lui-même, l'égaré, l'indésirable qui ne vit que pour sa femme et ses enfants. Mais attention : il faudrait que le coup soit irrésistible, sinon la maudite Adjoba et ses enfants iront le faire soigner par les docteurs d'Abidjan, comme ils l'ont fait une fois déjà.[795]

Comme dans *Ekomo* et *Histoire d'Awu*, le texte d'Amon d'Aby s'achève avec les cris de détresse de la veuve qui implore la justice divine : « Mon mari est mort. Tous mes biens sont confisqués, y compris ceux que j'ai acquis par mes propres moyens. Après vingt-sept ans de mariage, je suis renvoyée avec mes enfants, les mains vides, mais ne m'abandonne pas, ô mon Dieu ».[796] On voit que même si la femme travaille tout autant que l'homme, et qu'elle peut acquérir des biens, la société a du mal à le croire.

En somme, cette comparaison entre *Ekomo* et *Kwao Adjoba* nous a permis de revenir sur les propos de Léon Mba au sujet du statut juridique de la femme fang. En effet, selon le penseur gabonais, chez les Fang du Gabon en particulier, la femme n'a aucun statut juridique. Avec Souleymane Fofana, nous venons également d'observer que d'autres régions d'Afrique n'échappent pas non plus à cette problématique. C'est le cas de la Côte d'Ivoire du texte de *Kwao Adjoba*. Si chez la Guinéo-équatorienne, la belle-famille attend la mort de l'époux pour pouvoir se répartir son héritage comme la tradition l'ordonne, parfois en répudiant la veuve et les enfants, en revanche, dans *Kwao Adjoba* d'Amon d'Aby, les parents impatients de s'emparer des biens de l'un des leurs, l'éliminent par des moyens mystérieux, la sorcellerie.

Revenons à *Ekomo* pour poursuivre l'analyse du texte. Ainsi, pendant que les débats se poursuivent dans le corps de garde, Nnanga Abaha appréhende l'issue des discussions :

[793] *Idem*.
[794] *Idem*.
[795] *Idem*.
[796] *Ibid*., p. 140.

> Aunque todavía no se sabe lo que van a tomar como última decisión, yo sé, por lo que murmura la gente, que nadie quiere que me quede con ellos, porque soy estéril y desearían que mi familia les devolviese la dote, con el fin de dársela a otro que pueda casarse con una mujer que les trajese hijos.[797]

Alors que la question du divorce[798] fait son entrée dans le débat, Nnanga dénonce une double injustice faite aux femmes. Il s'agit d'une part, du remboursement de la dot et, d'autre part, de la difficile condition de la femme âgée, célibataire et sans enfant. Non seulement la veuve ne peut hériter de son mari, mais en plus elle n'est pas exonérée du remboursement de la dot. Cependant, compte tenu des services rendus par Nnanga Abaha aussi bien à Ekomo qu'à la belle-famille des années durant, on peut supposer que les Abaha vont rembourser seulement une partie de la dot versée par Ekomo.

Le roman fournit très peu d'explications à ce sujet. Mais les observations de Léon Mba peuvent permettre de compléter l'analyse du texte de fiction. Selon lui, la condition de la veuve fang, sans enfant, est pire : « La femme qui n'a pas eu d'enfant doit rembourser la totalité de la dot, y compris les cadeaux après défalcation des *mévale* (contre-dot), sans qu'il soit tenu compte des services rendus, ni de la durée du mariage ».[799] En somme, étant chosifiée, la veuve ne peut hériter de son époux. Pourtant, elle rembourse la dot versée par le mari lors du mariage en cas de divorce.

La deuxième injustice qu'on peut dénoncer est celle qui touche les femmes âgées, devenues célibataires à la mort de leur époux et qui, de surcroît, n'ont pas d'enfant comme Madre, la mère d'Ekomo. Dans son monologue, Nnanga pointe quelques difficultés rencontrées par sa belle-mère.

D'abord, elle condamne le fait que pendant le conseil de famille personne ne plaide la cause de Madre, alors que comme on le sait, elle est privée de parole. Personne, pas même les

[797] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 188. Traduction : « Bien qu'on ne sache pas encore ce qu'ils vont prendre comme ultime décision, moi je sais, pour ce que les gens murmurent, que personne ne désire que je reste avec eux, parce que je suis stérile et qu'ils désirent que ma famille leur rende la dot, dans le but de la donner à un autre qui pourrait se marier avec une femme qui lui apporte des enfants ».

[798] Chez les Fang d'*Ekomo*, nous avons vu que la femme appartient non seulement à son époux mais aussi à la famille, au clan. En d'autres termes, la disparition d'Ekomo ne signifie pas la rupture de l'alliance établie entre son clan et celui de Nnanga Abaha avec qui il a vécu. Ainsi, la disparition d'Ekomo ne peut vouloir dire qu'elle est au sens strict du terme une veuve. On peut dire qu'elle est une veuve de circonstance. Après les rites de veuvage, Nnanga épouse dans la foulée un autre membre de la famille ou du clan du défunt, Ekomo.

[799] Léon Mba. *Op. cit*., p. 21. Cité par Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit.*, p. 200.

oncles, les cousins et les frères du village qui exigent le remboursement de la dot sans délai aux Abaha pour épouser une autre femme, ne se préoccupent de la situation de cette vieille femme qui va en s'empirant.

En effet, nous avons vu que de son mariage avec le guérisseur et exorciste, Sima Afugu, Madre a eu sept enfants, six garçons dont Ekomo et sa sœur Bitomo, les seuls qui ont survécu à la tragédie. Après le mariage de sa jeune sœur avec Samuel, Ekomo a épousé Nnanga Abaha. Bien que celle-ci n'ait pas eu d'enfant avec lui, elle s'est révélée cependant une épouse docile, serviable envers tous, avenante, travailleuse et très appréciée par Ekomo et sa mère. Maintenant que son époux est mort et que Madre reste seule, Nnanga Abaha est contrainte de renoncer à sa belle-famille et donc de se séparer de sa belle-mère.

Ensuite, si on considère que la nouvelle épouse devrait vivre dans la maison laissée par Ekomo avec Madre, le fait qu'elle ne soit pas consultée au préalable peut paraître injuste.

Enfin, si on tient compte que Madre n'est pas au sens strict du terme la belle-mère de la nouvelle épouse, il est possible que la bru considère la mère de son époux en tant que telle plutôt que celle d'Ekomo dont elle peut parfois même ignorer l'existence si l'on en croit Nnanga Abaha.

Ainsi, la décision du conseil de famille de répudier Nnanga Abaha et par conséquent d'exiger le remboursement de la dot versée par Ekomo lors de son mariage est lourde de conséquences. D'après Nnanga Abaha, la dissolution de l'alliance entre sa famille et celle du défunt Ekomo ne résout pas le problème, au contraire, il aggrave la situation de Madre. Certes la séparation anéantit la veuve mais il condamne surtout Madre à une mort certaine :

> -Si Ekomo no ha dejado ninguno que sea hermano de padre y madre, y tampoco ha dejado un hermano tan sólo de padre, ¿a quién darán la dote mía para que pueda casarse y tener hijos que han de servir después a la casa que queda ? ¿Qué parte le corresponderá a madre, esa vieja llorona que tantos hijos ha perdido a lo largo de su vida ? Pero… la lógica me contesta que, al ser madre una mujer y vieja nada tiene que esperar ni decir al respecto. Será una vieja solitaria que, al cabo del tiempo, los niños empezarán a llamar bruja, hasta que cualquier día después se la encuentren muerta en el bosque o en su casa.[800]

[800] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 188. Traduction : « -Si Ekomo n'a laissé personne qui soit frère de père et mère, ni un frère seulement de père, à qui donnera-t-on ma dot pour qu'il puisse se marier et avoir des enfants qui devront continuer la maison ? Quelle part correspondra à mère, cette vieille pleureuse qui a perdu tant d'enfants tout au long de sa vie ? Mais…selon la logique d'ici, mère étant une femme et vieille, elle ne doit rien espérer, ni contester. Elle sera une vieille solitaire que bientôt les enfants commenceront à appeler sorcière, et un jour on la trouvera morte dans le bois ou chez elle ».

En définitive, on peut retenir trois idées principales de ce conseil de famille qui clôture la cérémonie du deuil d'Ekomo.

Tout d'abord, il est question de l'héritage que le défunt lègue à sa famille, ensuite de la difficulté de la succession de ses biens et enfin des morts de Nnanga et de Madre à venir.

En ce qui concerne le premier point, nous avons vu que conformément à la tradition fang, l'héritage d'Ekomo comprend d'une part ses biens matériels et, d'autre part, son épouse, la veuve Nnanga Abaha. Contrairement à ce qu'Ekomo croyait, à sa mort aucun de ses oncles, neveux ou cousins ne veut de Nnanga. D'après eux, elle est maudite. Car Nnanga transgresse la tradition ainsi que les codes de son genre. C'est l'objet de la deuxième question.

Enfin, pour terminer, Nnanga Abaha est condamnée à une mort terrible pour tous les outrages commis. Mais, pendant qu'elle médite sur son sort, la veuve plaint aussi celui de sa belle-mère. D'après elle, Madre ne survivrait pas à la disparition de son fils Ekomo ainsi qu'à son départ de la famille puisque tout le monde va l'abandonner. Le conseil de famille se préoccuperait seulement de récupérer la dot mais ne garantirait pas son bon usage.

Pour finir, que le texte de María Nsue Angüe n'évoque pas la situation de l'homme face au rite du veuvage. Mais cette absence n'est pas propre seulement à *Ekomo*. Aussi bien dans ce texte que dans d'autres romans d'auteures africaines, *Une si longue lettre* de la sénégalaise Mariama Bâ, *Histoire d'Awu* de la gabonaise Justine Mintsa, etc., cet aspect est absent.

Ce silence donne à penser qu'en Afrique et en particulier chez les Fang, les hommes décèdent souvent avant leur épouse. Le fait que les Fang (hommes) épousent le plus souvent des filles beaucoup plus jeunes pour s'assurer une descendance nombreuse, peut expliquer cette situation chez la guinéo-équatorienne, María Nsue Angüe.

Et pourtant, même lorsque les époux sont tous les deux jeunes comme Ekomo et Nnanga Abaha, Oyono et la Suegra, sa première épouse dans *Ekomo*, Modou et Ramatoulaye dans *Une si longue lettre* ou encore Obame Afane et Awu dans *Histoire d'Awu*, c'est encore l'homme qui décède en premier.

Si Ekomo meurt pour avoir déshonoré ses ancêtres ainsi que leurs traditions comme nous l'avons vu plus haut, Obame Afane de son côté, est malchanceux dans l'accident de

circulation qui va lui coûter la vie. En effet, Obame Afane décède dans un accident de voiture alors qu'il se rend en ville avec son épouse pour percevoir sa pension.[801]

Mais le fait que María Nsue Angüe n'évoque pas dans son texte la condition de l'homme face au rite du veuvage paraît indiquer qu'elle n'existe pas.

Chez la sociologue Rose Ntsame Nguéma c'est une certitude. Elle écrit que chez les Fang, l'époux ne subit pas le rite de veuvage à la disparition de son épouse. Au contraire, sa belle-famille lui paie la dot de sa défunte épouse et il ne lui est fixé aucun délai pour se remarier.[802]

Dans ce cas, on peut donc se demander en quoi consiste réellement le rite de veuvage. Si la pratique de ce rite se justifie par la nécessité de délivrer la veuve de l'influence maléfique de l'esprit de son époux décédé, on voit mal pourquoi l'homme ne redouterait pas les actions néfastes de l'esprit de sa défunte épouse. À moins que seuls les esprits des individus mâles soient capables d'influer sur les vivants.

En définitive, à la mort d'Ekomo, Nnanga Abaha subit le rite de veuvage. Il est pratiqué par la belle-famille, en l'occurrence les sœurs et les oncles du défunt. Pendant ce rite, la veuve est insultée, frappée et humiliée. Ces souffrances sont nécessaires car elles permettent d'éloigner le courroux de l'époux décédé. Un conseil de famille clôture ce rituel. C'est au cours de celui-ci que la décision de répudier Nnanga Abaha est prise et elle est irrévocable. La veuve paie son éviction pour deux raisons, sa stérilité et le fait qu'elle soit considérée comme une femme rebelle et maudite qui viole la tradition.

Hormis cette première motivation qui explique l'éviction de Nnanga Abaha de son mariage, on ne peut pas en dire autant de la seconde. Car la jeune femme est à notre sens une rebelle d'occasion ou de circonstance. Plus loin, nous tenterons d'expliquer pourquoi Nnanga ne peut pas être considérée comme une rebelle.

Avant d'aborder cette question, parlons d'abord de la quête identitaire dans *Hija de la fortuna*.

[801] Justine, MINTSA. *Histoire…, Op. cit*., pp. 91-92.

[802] « À vrai dire, l'homme ne subit pas le rite de veuvage à la mort de son épouse. La mort de son épouse est marquée pour lui par une indemnité à payer aux parents de cette dernière en vue de prévenir ou de répondre à leurs diverses tracasseries. En dehors de cela, l'époux ne supporte rien d'autre dans quelque domaine que ce soit à la mort de son épouse. Il ne lui est fixé aucun délai pour se remarier –d'ailleurs il est généralement polygame- mais en cas de monogamie, il peut se remarier dans les mois qui suivent celui du décès de sa femme si tel est son bon vouloir. Il utilisera même à cette occasion, la dot recueillie chez les parents de sa défunte épouse ». Rose, NTSAME NGUEMA. *Op. cit.*, p. 205.

Chapitre 3 : La quête identitaire

Dans *Hija de la fortuna*, deux groupes de femmes s'opposent. Il s'agit d'une part, de la jeune génération, Paulina del Valle et Eliza Sommers et, de l'ancienne composée de leurs mères respectives, l'épouse d'Agustín del Valle et de Rose Sommers, d'autre part.

Ainsi que nous l'avons vu, Paulina et Eliza sont instruites par leurs parents pour devenir de bonnes épouses. Paulina del Valle se marie avec Feliciano Rodríguez de Santa Cruz, un Chilien d'origine juive. Bien qu'Agustín del Valle déteste son gendre, Paulina l'aime. Agustín del Valle bannit le jeune couple qui quitte la ville et s'installe dans le Nord du pays.

De son côté, Eliza Sommers ne se marie pas mais elle part de chez ses parents pour rejoindre Joaquín Andieta, son amant et père de l'enfant qu'elle attend, parti faire fortune en Californie.

Le fait de s'éloigner de leur famille, va permettre aux deux femmes de s'affirmer et de prendre confiance en elles-mêmes. À partir de leur situation, nous allons tenter de décrire le parcours de chacun des personnages. Au-delà des difficultés rencontrées tout au long du trajet, nous allons voir dans quelle mesure Paulina del Valle et Eliza Sommers tirent profit de l'éducation reçue pour affirmer leur identité.

Nous nous appuierons sur quelques textes de Judith Butler pour discuter ces questions.

1. Les voyages et le déguisement d'Eliza Sommers

Dans les chapitres précédents, il a été question de la découverte par Mama Fresia de la grossesse non désirée d'Eliza Sommers. À l'insu de ses patrons, Rose, John et Jeremy, elle entreprend des démarches pour la faire avorter. Ses propres tentatives ayant échoué, elle s'en remet au don de guérisseuse d'une vieille mapuche. Mais, elle aussi échoue. Eliza décide alors de rejoindre son amant, Joaquín Andieta, en Californie.

1.1. Les voyages d'Eliza Sommers

Dans cette partie, il s'agit des péripéties des voyages d'Eliza Sommers du Chili jusqu'en Californie et de San Francisco à Sacramento (États-Unis) en passant par les anciens ranchs mexicains.

1.1.1. Valparaíso-San Francisco

Dans le chapitre intitulé « El viaje », le narrateur raconte le difficile voyage d'Eliza Sommers de Valparaíso à San Francisco[803] à bord d'*el Emilia* du capitaine hollandais Vincent Katz. Plusieurs raisons sont à l'origine de ce voyage difficile. Il s'agit aussi bien des problèmes d'ordre matériel que personnel. Les problèmes liés aux embarcations au XIXème siècle au Chili et plus précisément à Valparaíso, ayant été évoqués plus haut dans ce travail, nous n'allons plus en parler ici.

En ce qui concerne les problèmes d'ordre personnel, on en compte deux qui proviennent d'Eliza elle-même. Il s'agit, d'une part, de sa situation de voyageuse clandestine et, d'autre part, de sa grossesse.

Si l'on en croît Tao Chi'en, le cuisinier, seule personne avec Azucena Placeres, la prostituée, à avoir connaissance de sa présence à bord du bateau, Eliza craint d'être reconnue par une connaissance ou un ami de ses parents. Ce qui est probable puisque le capitaine de l'embarcation, Vincent Katz est un ami de son père, John Sommers. Plus loin nous évoquerons les conditions dans lesquelles Eliza Sommers a embarqué dans le bateau. Disons pour le moment que, n'ayant pas d'argent, elle a payé son transport à Tao Chi'en avec un luxueux collier que son père lui avait offert à son anniversaire.

Tao Chi'en installe donc Eliza dans la soute à bagages d'*el Emilia*. Mais à peine partie de Valparaíso, Eliza commence à délirer. Le narrateur qui décrit la jeune passagère dans la soute comme un animal en cage, regard hagard, malade et baignant dans ses propres matières fécales, donne une première explication de ce mal :

[803] Nous présentons deux cartes en annexe dans ce travail. Une carte tirée du texte de fiction d'Isabel Allende qui permet de suivre le trajet aller-retour, Valparaíso-San Francisco, San-Francisco-Valparaíso. Et, une autre carte établie par l'historien Martland et complétée par nos soins qui fait ressortir les étapes de ce trajet.

> Apenas la nave abandonó la bahía de Valparaíso y salió a alta mar, Eliza comenzó a delirar. Durante horas estuvo echada en la oscuridad como un animal en su propia porquería, tan enferma que no recordaba dónde se encontraba ni por qué, hasta que por fin se abrió la puerta de la bodega y Tao Chi'en apareció alumbrado por un cabo de vela, trayéndole un plato de comida. Le bastó verla para darse cuenta que la muchacha nada podía echarse a la boca.[804]

Les malaises dont il est question dans le passage, la perte de connaissance et le manque d'appétit, ne peuvent se justifier uniquement par l'exigüité de la soute lorsqu'on sait qu'Eliza est en début de grossesse. C'est cette situation qui justifierait non seulement la précocité des malaises mais aussi l'apparition d'autres maux tels que la fatigue, la paralysie générale : [« Si no te mueves se entumece el cuerpo y se ofuscan las ideas »[805]], la fièvre ainsi que les vomissements. Alors que son état de santé allait en s'empirant et que Tao Chi'en commençait déjà à regretter d'avoir rencontré Eliza, le fantôme de son épouse Lin, lui apparaît.

Selon le narrateur, le fantôme de Lin serait apparu à Tao Chi'en pour lui rappeler le devoir d'un médecin honorable :

> Tan real fue la aparición de su esposa en la bodega, que sintió pánico : los espíritus, por buenos que hubieran sido en vida, solían portarse cruelmente con los mortales. […] Tao Chi'en cayó de rodillas, temblando, sin soltar el farol, su único asidero con la realidad. […] Entonces Lin se inclinó sobre él con su inolvidable suavidad, tan cerca que de haberse atrevido él hubiera podido besarla, y susurró que no había venido de tan lejos para meterle miedo, sino para recordarle los deberes de un médico honorable.[806]

Et, lorsque Tao Chi'en recouvre son calme, le fantôme de Lin ajoute que le Chinois ne doit laisser mourir sa patiente sous aucun prétexte parce que sinon il ne pourrait pas connaître la paix : « Una muerte prematura no era el karma de Eliza, le aseguró. […] –Debes ayudarla,

[804] Isabel, Allende. Hija…, p. Op cit., p. 224. Traduction : « Tandis que le navire abandonnait la baie de Valparaiso et prenait la mer, Eliza se mit à délirer. Pendant des heures elle demeura allongée dans l'obscurité, comme un animal dans ses déjections, si malade qu'elle ne se souvenait pas où elle se trouvait, ni pourquoi. La porte de l'entrepôt s'ouvrit finalement sur Tao Chi'en, éclairé par un bout de chandelle, qui apportait une assiette de nourriture. Il lui suffit d'un regard pour comprendre que la jeune fille ne pourrait rien avaler ».

[805] Isabel Allende. *Hija*…, *Op. cit.*, p. 225. Traduction : « Si tu ne bouges pas, ton corps va s'engourdir et tes idées vont s'embrouiller ».

[806] *Ibid.*, p. 227. Traduction : « L'apparition de sa femme dans l'entrepôt fut si réelle qu'il se sentit gagné par la panique : les esprits, aussi bons qu'ils aient été de leur vivant, devenaient souvent cruels avec les mortels. […] Tao Chi'en tomba à genoux en tremblant, sans lâcher la lanterne, son seul point d'appui avec la réalité. […] Alors Lin se pencha sur lui avec sa douceur inoubliable, si proche qu'il aurait pu l'embrasser s'il avait osé, et murmura qu'elle n'était pas venue de si loin pour lui faire peur, mais pour lui rappeler les devoirs d'un bon médecin ».

Tao, si se muere sin ver a su amado nunca tendrá paz y su fantasma te perseguirá para siempre –le advertió Lin antes de esfumarse.[807] Hormis cette apparition fantomatique de son épouse Lin, Tao Chi'en aurait reçu d'autres visites de cette dernière à bord de l'embarcation si l'on en croît le narrateur.

Selon Annie Folio, le fait que les morts transgressent l'espace et le temps des humains et communiquent avec eux comme si cela était naturel est la manifestation du réalisme magique d'Isabel Allende : « Isabel Allende usa el realismo mágico aquí con referencia a Tao Chi'en. El espíritu de su mujer aparecía cada vez que estaba en el callejón como fue el caso en el ''Emilia'', cuando estaba dispuesto a dejar a Eliza morir ».[808]

Si l'on considère qu'à la mort d'Ekomo, son fantôme apparaît à Nnanga Abaha à plusieurs reprises pendant les funérailles et la cérémonie du retrait de deuil comme on l'a vu, on peut dire aussi, d'une certaine manière, que María Nsue Angüe fait usage du réalisme magique dans *Ekomo*.

Mais Tao Chi'en qui ne sait pas qu'Eliza est enceinte va le découvrir par hasard après qu'il lui ait fait ingurgiter ses infusions : [« Empezó por darle a beber una fuerte infusión de jengibre y aplicarle una docena de sus agujas de oro »[809]] et examiner attentivement : « Poca cuenta se dio Eliza cuando él la desnudó por completo, la lavó delicadamente con agua de mar, la enjuagó con una taza de agua dulce y le dio un masaje de pies a cabeza con el mismo bálsamo recomendado para temblores de malaria ».[810] En effet, le *Zhong yi* (spécialiste de la médecine traditionnelle et plus précisément de l'acupuncture en Chine), constate qu'Eliza saigne. Il croît d'abord à un suicide avant que la passagère elle-même avoue qu'elle est enceinte : « Bajo su cuerpo se extendía una gran mancha de sangre. El zhong yi lanzó una

[807] *Idem*. Traduction : « Une mort prématurée n'était pas le karma d'Eliza, lui assurait-elle. […] –Tu dois l'aider, Tao, si elle meurt sans avoir revu son bien-aimé, elle ne trouvera jamais la paix et son fantôme te poursuivra pour toujours, l'avertit Lin avant de disparaître ».

[808] Annie, FOLIO. *Op. cit.*, p. 67. Traduction personnelle: « Isabel Allende utilise le Réalisme magique en se référant ici à Tao Chi'en. L'esprit de sa femme apparaissait chaque fois qu'il était dans l'impasse comme ce fut le cas dans ''Emilia'', lorsqu'il était disposé à laisser mourir Eliza ».

[809] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit.*, p. 224. Traduction : « Il commença par lui faire boire une forte infusion de gingembre, puis il planta une douzaine de ses aiguilles en or ».

[810] *Idem*. Traduction : « Il la déshabilla entièrement, la lava délicatement à l'eau de la mer, la rinça avec un bol d'eau douce et la massa de la tête au pieds avec le baume recommandé pour les tremblements de la malaria sans qu'Eliza s'en rende compte ».

exclamación y se inclinó sobre ella, sospechando que la desdichada se las habia arreglado para suicidarse. […] –Estoy encinta-admitió ella por fin con un hilo de voz ».[811]

Une fois le mal d'Eliza diagnostiqué, Tao Chi'en prescrit le traitement adéquat qui a pu calmer ses maux d'estomac, sa fièvre puis arrêter l'hémorragie vaginale. Cependant, en dépit de ses efforts, le Chinois ne peut empêcher la fausse couche :

> Trabajó [Tao Chi'en] sobre ese cuerpo exhausto con los limitados recursos de su maletín, su larga experiencia y una vacilante ternura, hasta que ella expulsó un molusco sanguinolento. Tao Chi'en examinó a la luz del farol y pudo determinar sin lugar a dudas que se trataba de un feto de varias semanas y estaba completo.[812]

Afin de prévenir les risques d'infection, il prépare des potions : « Para limpiar el vientre a fondo colocó sus agujas en los brazos y piernas de la joven, provocando fuertes contracciones. Cuando estuvo seguro de los resultados suspiró aliviado ».[813]

En définitive, on peut dire que si Tao Chi'en n'a pas épargné la vie de l'enfant, il a réussi cependant à sauver la mère. Ce qui n'est pas négligeable au regard des moyens rudimentaires dont il disposait. Mais, bien que le Chinois ait sauvé la vie d'Eliza, cela ne l'empêche pas de dresser un tableau sombre de sa condition de fémme.

Selon lui, l'avortement accidentel d'Eliza fait d'elle un paria puisque, ni Joaquín Andieta, son amant, ni n'importe quel autre homme ne voudrait plus d'elle. Tao Chi'en va même plus loin encore, il considère qu'Eliza est maudite. Et, une femme maléfique, personne n'en veut pour épouse : « Ahora, malograda por un aborto, no podría casarse jamás. Ni siquiera el amante, quien por lo demás ya la había abandonado una vez, la desearía por esposa, en el caso improbable de encontrarlo algún día ».[814]

---

[811] *Ibid*., p. 225. Traduction : « Une grosse tache de sang s'étendait sous son corps. Le *zhong yi* lâcha une exclamation et se pencha sur elle, se disant que la malheureuse s'était arrangée pour se suicider. […] –Je suis enceinte, finit-elle par admettre dans un filet de voix ».

[812] *Ibid*., p. 230. Traduction : « Il travailla sur ce corps épuisé avec les moyens limités de sa mallette, sa longue expérience et une tendresse vacillante, jusqu'à ce qu'elle expulse un mollusque sanguinolent. Tao Chi'en l'examina à la lumière de la lanterne et constata qu'il s'agissait d'un fœtus de plusieurs semaines et qu'il était complet ».

[813] *Idem*. Traduction : « Pour nettoyer le ventre à fond, il planta ses aiguilles sur les bras et les jambes de la jeune fille, provoquant de fortes contractions. Lorsqu'il fut assuré des résultats, il soupira avec soulagement ».

[814] *Idem*. Traduction : « Maintenant, handicapée par un avortement, elle ne pourrait plus se marier. Même son amant, qui l'avait déjà abandonnée une fois, ne la voudrait pas comme épouse, dans le cas improbable où elle le retrouverait un jour ».

Pourtant, Tao Chi'en la trouve désirable comme on peut le voir à la suite du passage précédent : « Admitía que para ser extranjera Eliza no era del todo fea, al menos había un leve aire oriental en sus ojos alagados y tenía el pelo largo, negro y lustroso, como la orgullosa cola de un caballo imperial ».[815]

Comme on peut le remarquer aussi, Tao Chi'en n'est pas indifférent au charme d'Eliza même s'il sait qu'elle est maudite après son avortement accidentel dans le bateau. C'est vraisemblablement ce fait qui justifie qu'ils soient toujours ensemble même après leur arrivée à San Francisco en avril 1849.

1.1.2. San Francisco-Sacramento

À peine Eliza remise de son accident, Tao Chi'en lui annonce la nouvelle de leur arrivée à San Francisco. En dépit des vertiges, de la fatigue et de la présence des douaniers, Eliza débarque clandestinement comme elle l'avait fait des mois auparavant à Valparaíso, à l'embarquement.

Aussitôt débarquée, elle se rend en ville pour se renseigner sur son amoureux. Bien que n'étant plus lié par un quelconque contrat, Tao Chi'en décide de l'accompagner. Ensemble, ils visitent quelques quartiers populaires dont *Little Canton*, *Chinatown* et *Chilecito*, pour ne citer que ceux-là. Si à *Little Canton* et à *Chinatown*, ils n'apprennent rien de Joaquín Andieta, cependant, ils dégustent quelques spécialités chinoises et sont renseignés sur la réputation sulfureuse des Australiens. À *Chilecito*, Eliza fait découvrir à son ami l'art culinaire de son Chili natal, « -Ayer yo me comí tu sopa china. Hoy tú te comes mis *chunchules* chilenos ».[816]

Mais la principale découverte qu'ils vont faire est que Joaquín Andieta est parti en direction de Sacramento quelques mois auparavant. Eliza demande à Tao Chi'en de l'y accompagner. Mais le Chinois refuse arguant qu'après son accident, elle a besoin de repos avant d'entreprendre un autre voyage.

[815] *Idem.* Traduction : « Il admettait que, pour une étrangère, Eliza n'était pas totalement laide, du moins y avait-il un léger air oriental dans ses yeux étirés, et elle possédait des cheveux longs, noirs et brillants, comme la queue fière d'un cheval impérial ».
[816] *Ibid.*, p. 259. Traduction : « -Hier j'ai mangé ta soupe chinoise. Aujourd'hui, toi tu manges mes *chunchules* chiliens ».

Au cours de cet échange, le narrateur souligne par ailleurs que Tao Chi'en invoque un autre argument pour manifester son désaccord à savoir, le désir de reprendre son ancien métier de cuisinier à bord d'*el Emilia* : « -Nos vamos para Sacramento, Tao –decidió Eliza apenas se alejaron de Chilecito. –No puedes viajar todavía. Debes descansar un tiempo. –Descansaré allá, cuando lo encuentre. –Prefiero volver con el capitán Katz. California no es el lugar para mí ».[817]

Non seulement Eliza convainc Tao Chi'en de rester en Californie pour soigner les malades, en l'occurrence les accidentés des gisements d'or et les prostituées qui sont décimées par des maladies sexuellement transmissibles, mais elle le contraint surtout à l'accompagner à Sacramento. Le Chinois accepte surtout parce qu'il commence à l'aimer. Pour se rendre à Sacramento, Eliza Sommers et Tao Chi'en prennent un autre bateau. Bien que la distance séparant San Francisco de Sacramento soit beaucoup moins importante que celle qui sépare San Francisco de Valparaíso, ce voyage est éprouvant et périlleux.[818]

Mais à leur arrivée à Sacramento, Eliza et Tao Chi'en se renseignent sur Joaquín Andieta dans les quartiers populaires, les restaurants ainsi que certains lieux où la prostitution prolifère, sans succès. Alors que Tao Chi'en choisit de s'installer durablement à Sacramento où il y a ouvert un petit cabinet médical où affluent quotidiennement plusieurs centaines de patients, Eliza lui propose cette fois de la suivre à la Veta Madre. C'est-à-dire, de retourner à San Francisco. Ce qui menace de les séparer. En effet, après plusieurs mois de recherche infructueuse, Eliza décide de retourner à San Francisco pour orienter ses investigations vers les anciens ranchs mexicains. Cette fois, Tao Chi'en refuse catégoriquement de l'accompagner et ils se séparent. Pourtant, si l'on en croît le narrateur, c'est la période où leurs sentiments amoureux sont de plus en plus forts.

L'exemple le plus frappant est lorsqu'une nuit, alors que Tao Chi'en rentrait comme à son habitude du bordel, le narrateur omniscient affirme qu'Eliza devient jalouse des prostituées :

> Eliza se abstenía de indagar porque podía olerlo : había estado con una mujer, incluso podía distinguir los perfumes dulzones de las mexicanas. […] No podía justificar

[817] *Idem*. Traduction : « -Nous partons pour Sacramento, Tao, décida Eliza alors qu'ils s'éloignaient du Petit Chili. –Je me reposerai là-bas, quand je l'aurai retrouvé. –Je préfère retourner avec le capitaine Katz. La Californie n'est pas un endroit pour moi ».
[818] *Ibid*., p. 261.

> ese deseo de llorar que la invadía, como si hubiera sido traicionada. […] Cuando su amigo se deslizaba silencioso a su lado después de sus escapadas, ella fingía dormir profundamente, aunque permanecía despierta por horas ofendida por el olor de otra mujer entre ellos ».[819]

Ces scènes de jalousie sont légion dans le texte. Elles proviennent aussi bien d'Eliza que de Tao Chi'en. La question que l'on peut se poser est de savoir pourquoi l'un et l'autre refoulent cet amour. Pourquoi Tao Chi'en ne déclare-t-il pas sa flamme à Eliza ? De quoi ou de qui le Chinois aurait-il peur ?

Si à l'époque, ni l'un ni l'autre ne se préoccupaient de cet amour, une fois qu'ils ont tous les deux vieilli, Eliza Sommers revient sur les raisons de son refoulement :

> Muchos años más tarde, revisando las notas en su diario correspondientes a esa época, Eliza se preguntaba extrañada por qué ninguno de los dos reconocía la atracción indudable que sentían, por qué se refugiaban en el pretexto del sueño para tocarse y durante el día fingían frialdad.[820]

Elle invoque trois raisons, à savoir, l'attachement à son premier amour, la prégnance de la culture et son défaut physique, ses grands pieds.

Selon Eliza Sommers, l'attachement de l'un et l'autre au premier amour est la cause principale de l'impossibilité de leur passion. En effet, si elle reconnaît qu'elle est restée attachée à son amour pour Joaquín Andieta jusqu'à la mort de ce dernier[821], elle affirme aussi

[819] *Ibid.*, p. 270. Traduction : « Eliza n'avait pas besoin de demander quoi que ce fût, il lui suffisait de le flairer : il avait été avec une femme, elle pouvait même distinguer l'odeur douceâtre des Mexicaines. […] Eliza ne pouvait justifier ce désir de pleurer qui l'envahissait, comme si elle avait été trahie. […] Quand son ami se glissait silencieusement à son côté après ses escapades, elle feignait de dormir profondément, en fait elle restait éveillée pendant des heures, offusquée par l'odeur d'une autre femme entre eux ».

[820] *Ibid.*, p. 271. Traduction : « Bien des années plus tard, relisant les notes dans son Journal correspondant à cette époque, Eliza se demanda avec étonnement pourquoi ils n'avaient pas voulu reconnaître l'attirance indéniable qu'ils ressentaient l'un pour l'autre, pourquoi ils se réfugiaient dans le sommeil pour avoir le prétexte de se toucher et pourquoi, pendant la journée, ils feignaient la froideur ».

[821] À son arrivée en Californie, Joaquín Andieta se serait transformé en bandit de grands chemins selon les autorités de l'État et en une espèce de justicier d'après les populations latino-américaines spoliées. Lorsqu'il est abattu puis décapité par des chasseurs de prime, Eliza accompagnée de son ami Tao Chi'en, se rend à la morgue pour l'identifier. Au-delà des pleurs, de l'amertume et de la tristesse de la jeune femme, Eliza exprime son soulagement : « Se detuvieron, sintió la presión de la mano de su amigo en la suya, aspiró una bocanada de aire y abrió los ojos. Miró la cabeza por unos segundos y enseguida se dejó arrastrar hacia afuera. -¿Era él ? –preguntó Tao Chi'en. –Ya estoy libre… -replicó ella sin soltarle la mano ». *Ibid.*, p. 439.

que Tao Chi'en n'avait pas cessé d'aimer sa défunte épouse, Lin : « -Tú sólo pensabas en tu amante –le aclaró Tao Chi'en, quien para entonces tenía el pelo gris. –Y tú en Lin ».[822]

Pour Tao Chi'en, seul Joaquín Andieta représentait un obstacle à l'éclosion de leur amour. Selon lui, ni Lin ni la culture chinoise ne s'opposent au fait que l'homme prenne d'autres femmes en mariage. Ce qui n'est pas le cas ni pour Eliza ni pour sa culture : « -En China se pueden tener varias esposas y Lin siempre fue tolerante ».[823]

Selon Eliza Sommers, leur relation amoureuse a souffert surtout de son caractère atypique. En effet, ni Tao Chi'en ni elle-même ne croyaient qu'un couple aussi différent que le leur (une Britannique d'origine chilienne et un Chinois) pouvait exister : « Concluyó que el amor con alguien de otra raza les parecía impossible, creían que no había lugar para una pareja como ellos en el mundo ».[824]

Pour finir, le Chinois avoue surtout que seul le physique et en particulier les grands pieds d'Eliza Sommers, lui posaient vraiment problème à l'époque : « -También te repugnaban mis pies grandes –se burló ella. –Cierto –replicó él con la mayor seriedad ».[825] En dehors de la relation compliquée entre Eliza et Tao Chi'en, on rencontre dans le texte d'autres cas qui seraient intéressants à analyser. Il s'agit du mariage de James Morton, un américain originaire de l'État de l'Ohio, membre d'une célèbre organisation religieuse et caritative, les « Quakers » et d'une prostituée d'origine latino-américaine, Esther (Cf. le chapitre ''Negocios''), et de l'union entre Feliciano Rodríguez et Paulina sur laquelle nous reviendrons plus tard.

En définitive, nous avons vu qu'en dépit de leur séparation, Eliza et Tao Chi'en ont des sentiments l'un envers l'autre. C'est un amour qu'ils refoulent d'abord à cause de leur attachement pour Joaquín Andieta et Lin. Ensuite à cause du regard des gens qui redoutent la différence et enfin à cause d'un défaut physique d'Eliza, ses pieds.

Avant de voir la vie que chacun d'eux a menée avant de célébrer leurs retrouvailles définitives à San Francisco, on peut faire un rapprochement entre la vie personnelle d'Isabel Allende et l'héroïne de son roman que la lecture du travail d'Annie Folio suggère.

[822] *Ibid*., p. 271. Traduction : « -Tu ne pensais qu'à ton amant, lui dit Tao Chi'en, qui avait alors les cheveux gris. –Et toi à Lin ».
[823] *Idem*. Traduction : « -En Chine on peut avoir plusieurs épouses, et Lin a toujours été tolérante ».
[824] *Idem*. Traduction : « Elle en conclut que l'amour avec une personne d'une autre race leur paraissait impossible, ils pensaient qu'il n'y avait pas de place pour un couple comme eux dans le monde ».
[825] *Idem*. Traduction : « -Mes grands pieds te répugnaient aussi, se moqua-t-elle. –C'est vrai, répliqua-t-il avec le plus grand sérieux ».

Dans son étude, *''Valparaíso en el XIX'' a través de Hija de la fortuna de Isabel Allende*, elle affirme que dans un entretien d'Isabel Allende accordé à la revue *Latinoamericano*, l'écrivaine déclare qu'Eliza Sommers, lui ressemble : « Vengo de Chile, como la protagonista de *Hija de la fortuna*, y termino en California. ¿Siguiendo qué ? Un amor ».[826]

Isabel Allende épousera un Américain, Willie Gordon, en 1987, comme on sait.[827] C'est dans ce sens qu'Annie Folio se demande si *Hija de la fortuna* ne serait pas l'autobiographie de l'auteure chilienne elle-même : « Posible que la novela sea su autobiografía ».[828]

1.1.3. D' autres voyages d'Eliza Sommers

Nous avons vu que Tao Chi'en et Eliza Sommers se séparent en dépit des sentiments amoureux qui les lient. Le Chinois reste à Sacramento pour exercer la médecine tandis qu'Eliza retourne à San Francisco pour concentrer les recherches de son amant cette fois dans les anciens ranchs mexicains et sur les lieux d'extraction de l'or.

Bien que séparés l'un de l'autre, et en dépit de la quasi-inexistence des moyens de transport fiables, Eliza Sommers et Tao Chi'en maintiennent une correspondance épistolaire soutenue. Dans les lettres qu'ils s'envoient quotidiennement mais qu'ils ne reçoivent que plusieurs semaines plus tard, le ton du Chinois est alarmant tandis que celui d'Eliza est rassurant. Dans cette sous-partie, nous allons essayer d'analyser le contenu de certaines de ces lettres pour expliquer les raisons de l'inquiétude d'une part, et de l'assurance des correspondants, d'autre part.

Dans l'un des courriers que Tao Chi'en adresse à Eliza, il se préoccupe aussi bien des maigres ressources financières dont son amie dispose pour vivre que de sa sécurité. En réponse au courrier de son ami, Eliza Sommers le rassure. Selon elle, Tao Chi'en a tort de s'inquiéter puisqu'elle travaille et peut subvenir à ses propres besoins. Dans sa correspondance, Eliza Sommers énumère les différents travaux exercés parmi lesquels celui

[826] Annie, FOLIO. *Op. cit*., p. 75. Traduction personnelle : « Je viens du Chili comme la protagoniste de *Hija de la fortuna*, et j'arrive en Californie. Suivant quoi ? Un amour ».
[827] Isabel, ALLENDE. *Mon pays*…, *Op. cit*., p. 263.
[828] Annie, FOLIO. *Op. cit*., p. 75. Traduction personnelle : « Il est possible que le roman soit son autobiographie ».

de vendeuse à la sauvette est le plus important. En effet, Eliza vend des tartes, des pains, des galettes, des œufs, etc. fabriqués selon des recettes apprises de Mama Fresia dans son enfance. D'après le narrateur, pour le petit déjeuner, avec des œufs au plat et lard, pain croustillant, tarte aux fruits et café à volonté, on payait trois dollars :

> Eliza organizó un negocio de empanadas para vender a precio de oro, primero a los chilenos y luego también a los yanguis, quienes se aficionaron rápidamente a ellas. […] Hacía tartas y galletas con el mismo éxito de las empanadas, también pan en un horno de barro que improvisó recordando el de Mama Fresia. Si conseguía huevos y tocino ponía un letrero ofreciendo desayuno, entonces los hombres hacían cola para sentarse a pleno sol ante mesón destartalado. Esa sabrosa comida, preparada por un chino sordomudo, les recordaba los domingos familiares en sus casas, muy lejos de allí. El abundante desayuno de huevos fritos con tocino, pan recién horneado, tarta de fruta y café a destajo, costaba tres dólares. Algunos clientes, emocionados y agradecidos porque no habían probado nada parecido en muchos meses, depositaban otro dólar en el tarro de las propinas.[829]

Hormis cette activité commerciale lucrative, Eliza travaille également comme écrivaine et traductrice publique. Si elle affirme que l'idée de rédiger des lettres et de les traduire est le bon conseil d'un ami facteur (« La idea de escribir cartas fue un buen consejo de su amigo, el cartero. Si no podía hacerlo en una taberna, tendía su manta de Castilla al centro de una plaza, instalaba encima tintero y papel, luego pregonaba su oficio a voz en cuello »[830]) par ailleurs, elle reconnaît qu'un tel emploi va aider les travailleurs immigrés, analphabètes pour la plupart, à pouvoir communiquer avec leurs proches restés au pays : « Muchos mineros escasamente podían leer de corrido o firmar sus nombres , no habían

[829] Isabel, ALLENDE. *Hija...*, *Op. Cit.*, pp. 272-273. Traduction : « Eliza organisa un négoce d'*empanadas* qu'elle vendait à prix d'or, d'abord aux Chiliens, ensuite aux Yankees, qui se mirent à les apprécier très vite. Elle commença à les confectionner avec de la viande de vache, quand elle pouvait en acheter aux Mexicains qui venaient avec leurs troupeaux depuis la région de Sonora, mais comme il y en avait rarement, elle essaya avec du cerf, du lièvre, de l'oie sauvage, de la tortue, du saumon et même de l'ours. Ses clients consommaient tout cela avec reconnaissance parce que l'alternative était les haricots noirs en boîte et le porc salé, l'invariable menu des mineurs. Personne n'avait le temps de chasser, de pêcher ou de cuisiner. On ne pouvait se procurer ni légumes ni fruits, et le lait était un luxe plus rare que le champagne ; cependant, il ne manquait pas de farine, de saindoux et de sucre, il y avait aussi des noix, du chocolat, certaines épices, des pêches et des prunes sêchées. Elle faisait des tartes et des galettes avec le même succès que les *empanadas*, et aussi du pain dans un four en terre cuite qu'elle improvisa en s'inspirant de celui de Mama Fresia. Si elle trouvait des œufs et du lard, elle mettait une pancarte proposant le petit déjeuner, alors que les hommes faisaient la queue pour s'installer en plein soleil devant une table branlante. Cette bonne cuisine préparée par un Chinois sourd-muet, leur rappelait les dimanches en famille chez eux, très loin de là. L'abondant petit déjeuner avec œufs au plat et lard, pain croustillant, tarte aux fruits et café à volonté, coûtait trois dollars. Certains clients, émus et reconnaissants parce qu'ils n'avaient pas goûté à quelque chose de semblable depuis des mois, déposaient un quatrième dollar dans le pot réservé aux pourboires ».

[830] *Ibid*., p. 311. Traduction : « L'idée de rédiger des lettres avait été un bon conseil de son ami le postier. Quand elle ne pouvait pas le faire dans une taverne, elle tendait sa capeline de Castille au centre d'une place, y posait un encrier et du papier, puis elle annonçait son office à la cantonade ».

escrito una carta en sus vidas, pero todos esperaban el correo con una vehemencia conmovedora, era el único contacto con las familias lejanas ».[831]

Comme le précédent emploi, ce métier connaît aussi un franc succès en dépit du fait qu'Eliza ne perçoit que deux dollars par lettre écrite :

> Eliza ofrecía sus servicios en inglés y español, leía las cartas y las contestaba. Si al cliente apenas se le ocurrían dos frases lacónicas expresando que aún estaba vivo y saludos para los suyos, ella lo interrogaba con paciencia y añadía un cuento más florido hasta llenar por lo menos una página. Cobraba dos dólares por carta, sin fijarse en el largo, pero si le incorporaraba frases sentimentales que al hombre jamás se le habrían ocurrido, solía recibir una buena propina.[832]

Aussi fait-elle part à Tao Chi'en des difficultés liées à l'exercice de cette fonction. Il s'agit entre autres de recueillir les dernières volontés des condamnés à mort. La pendaison de Théodore, un yankee du Wisconsin accusé de vol, est un exemple bouleversant qui l'a beaucoup marquée :

> Un lunes triste llegó un sheriff a buscarla para que escribiera las últimas palabras de un preso condenado a muerte, un joven de Wisconsin acusado esa misma mañana de robar un caballo ». […] « Querida Mamá, espero que se encuentre bien cuando reciba esta noticia y le diga a Bob y a James que me van a ahorcar hoy. Saludos, Théodore. » Eliza trató de suavizar un poco el mensaje, para ahorrar un síncope a la desdichada madre, pero el sheriff dijo que no había tiempo para zalamerías.[833]

On peut supposer que ce sont ces raisons qui amènent Eliza à abandonner ce travail. En dehors de ces emplois, Eliza Sommers travaille également en tant qu'animatrice de soirées, chante et joue du piano au sein d'un groupe de musiciens itinérants dirigés par une

[831] *Idem*. Traduction : « Beaucoup de mineurs ne savaient ni lire ni signer de leur nom, ils n'avaient pas écrit une seule lettre dans leur vie, mais tous attendaient le courrier avec une impatience émouvante : c'était le seul contact avec leur famille lointaine ».

[832] *Idem*. Traduction : « Eliza offrait ses services en anglais et en espagnol, lisait les lettres et y répondait. Quand le client ne trouvait que deux phrases laconiques pour dire qu'il étaient encore en vie et qu'il saluait les siens, elle l'interrogeait patiemment et ajoutait un récit plus fleuri, afin de remplir au moins une page. Elle demandait deux dollars par lettre, quelle que fût sa longueur, mais si elle y ajoutait des phrases sentimentales que l'homme n'aurait jamais trouvées, un joli pourboire venait la récompenser ».

[833] *Ibid.*, pp. 311-312. Traduction : « Un certain lundi triste, le shérif vint la chercher pour qu'elle transcrive les dernières paroles d'un prisonnier, condamné à mort, un jeune homme du Wisconsin accusé d'avoir volé un cheval. […] « Chère maman, j'espère que cette lettre vous trouvera en bonne santé, et dites à Bob et James qu'on va me pendre aujourd'hui. Je vous salue. Theodore. » Eliza voulu adoucir un peu le message pour éviter une syncope à la pauvre mère, mais le shérif dit qu'il n'y avait pas de temps pour les simagrées ».

Hollandaise, Joe Rompehuesos.[834] Mais le fait que Joe Rompehuesos a en charge la responsabilité d'une maison de prostitution ainsi que la distribution des livres érotiques dont l'auteur(e) anonyme n'était ni plus ni moins que Miss Rose[835] :

> [« dos cajones con libros en ediciones vulgares, que fueron anunciadas como ''romances de alcoba con las escenas más calientes de Francia''. Se vendían a diez dólares, un precio de ganga, porque con ellas podían excitarse cuantas veces quisieran y además prestarlas a los amigos, eran mucho más rentables que una mujer de verdad, explicaba la Rompehuesos, y para probarlo leyó un párrafo que el público escuchó en sepulcral silencio, como si se tratara de una revelación profética. Un coro de risotadas y chistes acogió el final de la lectura y en pocos minutos no quedó un solo libro en las cajas. »[836]],

ne lui laisse pas le temps de s'occuper de son fils adoptif, Tom Sin Tribu. Eliza étant très proche du petit orphelin, se voit par la même occasion confier la charge de son éducation.

En définitive, si Eliza Sommers peut parfaitement subvenir à ses propres besoins, cela grâce à son courage et à la double éducation qu'elle a reçue de Mama Fresia et de Miss Rose, on peut se demander également si elle peut assurer sa protection.

Si Tao Chi'en a tort de croire qu'Eliza vit mal, il aurait raison de penser que la sécurité de son amie est menacée. Telle est la question que nous nous proposons d'examiner maintenant. Si on tient compte des premiers mots de Feliciano Rodríguez de Santa Cruz qu'équipage et passagers d'*el Emilia* en provenance du Chili ont entendus à leur arrivée à San Francisco, on ne peut pas dire que Tao Chi'en s'inquiète sans raison pour la sécurité d'Eliza

[834] *Ibid*., p. 314.

[835] « [John Sommers] Traía varios cajones con las nuevas ediciones ilustradas de libros eróticos. El éxito de los anteriores habia sido estupendo y esperaba que su hermana Rose recuperara el ánimo para la escritura. Desde la desaparición de Eliza se había sumido en la tristeza y no había vuelto a coger la pluma. También a él le había cambiado el humor. […] Ese negocio de los libros era otro de los secretos familiares. […] A él [el capitán John Sommers] tocaba la tarea de llevar los manuscritos al editor, vigilar las cuentas, cobrar las ganancias y depositarlas en un banco en Londres para su hermana. Era su manera de pagarle el favor inmenso que le había hecho al recoger a su hija y callarse la boca ». *Ibid*., pp. 356-357. Traduction : « John Sommers amenait plusieurs caisses contenant les nouvelles éditions illustrées de livres érotiques. Le succès des livres précédents avait été formidable et il espérait que sa sœur Rose retrouverait l'envie d'écrire. Depuis la disparition d'Eliza, elle s'était enfoncée dans la tristesse et n'avait plus repris sa plume.Son humeur à lui aussi avait changé. […] Le négoce des livres était un autre des secrets familiaux. […] Sa tâche à lui était de porter les manuscrits à l'éditeur, de surveiller les comptes, de toucher les dividendes et de déposer l'argent dans une banque de Londres au nom de sa sœur. C'était une façon de payer le service qu'elle lui avait rendu en s'occupant de sa fille, et en ne disant rien ».

[836] *Idem*. Traduction : « deux caisses de livres en édition bon marché, annonçés comme « romans d'alcôve avec les scènes les plus chaudes de France ». Ils se vendaient à dix dollars, un prix exceptionnel parce qu'on pouvait s'exciter autant de fois qu'on le voulait et les prêter aux amis, c'était beaucoup plus rentable qu'une femme en chair et en os, expliquait la Brisetout, et pour preuve elle lut un passage que le public écouta dans un silence religieux, comme s'il s'agissait d'une révélation prophétique. Un chœur de rires et de plaisanteries accueillit la fin de la lecture et, en l'espace de quelques minutes, il ne resta pas un seul livre dans les caisses ».

Sommers. En effet, selon l'entrepreneur chilien, la prolifération de la criminalité, la cupidité, le vol, le viol, etc., qui ont fait leur apparition en Californie depuis peu, rendent désormais cette ville invivable :

> -Hace unos meses teníamos un código de honor y hasta los peores rufianes se comportaban con decencia. Se podía dejar el oro en una carpa sin vigilancia, nadie lo tocaba, pero ahora todo ha cambiado. Impera la ley de la selva, la única ideología es la codicia. No se separen de sus armas y anden en parejas o en grupos, esto es tierra de forajidos […].[837]

Dans son ouvrage consacré à Isabel Allende ainsi qu'à son roman, *Hija de la fortuna* : *Isabel Allende. Hija de la fortuna rediagramación fronteriza del saber histórico*, Marcelo Coddou évoque ces changements sociaux. D'abord, il questionne leur fondement, ensuite il analyse le problème du racisme et de la xénophobie.

Selon lui, l'escalade de la violence en Californie commence au milieu de l'année 1849. Si on considère qu'Eliza débarque à San Francisco un après-midi d'avril 1849, on peut parfaitement souscrire à cette analyse du point de vue de la chronologie. Par ailleurs, le critique littéraire soutient que cette violence inouïe, lot quotidien des populations en Californie trouve son explication dans l'épuisement des gisements d'or. Selon lui, tous les fléaux ont fait leur apparition dans la société au fur et à mesure que l'or commençait à s'épuiser. Pour les populations autochtones, le coupable est tout trouvé, il s'agit des immigrés, arrivés en masse au lendemain de l'annonce de la découverte de l'or :

> Parecía que durante el 48 y principios del 49 todos estaban haciendo fortuna en California, y no sólo recogiendo oro. Pero la fiesta no podía ser inacabable : llegó el momento de su fatal término con las consecuencias fácil de suponer. A la bonanza siguió la desesperación de muchos. A mediados del año 1849 ya el oro fácil de recoger se había agotado, pero los forty-niners seguían llegando.[838]

[837] *Ibid.,* p. 243. Traduction : « -Il y a encore quelques mois nous avions un code d'honneur, que même les pires bandits respectaient. On pouvait laisser l'or dans une tente sans surveillancen personne n'y touchait ; mais tout a changé maintenant. C'est la loi de la jungle, la seule idéologie est la cupidité. Ne vous séparez pas de vos armes et déplacez-vous deux par deux ou en groupe, nous sommes sur un territoire de hors-la-loi […] ».

[838] Marcelo, CODDOU. *Op. cit*., p. 44. Traduction personnelle : « Il semblait qu'en 1848 et début 1849, tout le monde faisait fortune en Californie et pas seulement en cherchant l'or. Mais la fête ne pouvait pas durer éternellement : arriva le moment de sa terrible fin avec les conséquences faciles à imaginer. À la prospérité, succéda le désespoir de beaucoup de gens. Au milieu de l'année 1849, déjà l'or facile à recueillir était épuisé, mais ceux de ''1849'' continuaient à arriver ».

En définitive, dans ce discours, les étrangers sont responsables des maux qui minent la société californienne. Ce sont eux les criminels, les voleurs, les bandits, etc. Mais comment réagissent les autorités du nouvel État de Californie ainsi que les populations yankees[839] face à cette recrudescence de la violence ? C'est la question que nous allons examiner maintenant.

Dans la correspondance d'Eliza et de Tao Chi'en, dans la troisième partie du roman : « Tercera parte : 1850-1853 », on découvre les mesures prises par les autorités californiennes et les populations yankees pour résoudre ce problème. Parlons d'abord de la réaction des autorités. Bien qu'il n'existe aucun document officiel pour étayer ses propos, Eliza affirme que les autorités de l'État, les maires en particulier, offrent une prime de cinq dollars pour chaque Indien abattu : « Los alcaldes pagan cinco dólares por indio muerto ».[840] Par ailleurs, elle précise que tuer un Indien est devenu comme un jeu : « los matan por deporte y a veces les arrancan el cuero cabelludo ».[841]

Hormis ces primes que les autorités municipales offrent à toute personne qui abat un Indien[842], l'assemblée promulgue une série de lois qui visent selon elle à encadrer l'exploitation de l'or ainsi qu'à prévenir les conflits interraciaux.

Comme si les autres communautés n'avaient pas besoin de protection, l'assemblée législative de Californie de 1850 va créer un impôt sur la mine pour protéger les Yankees : « Ese año 1850, la legislatura de California aprobó un impuesto a la minería diseñado para proteger a los blancos ».[843] Selon les étrangers que l'on peut diviser en deux catégories, les Noirs et les Indiens, d'une part, et les autres communautés d'autre part, cet impôt est discriminatoire. Plus loin, nous tenterons d'expliquer pourquoi Noirs et Indiens sont exonérés du paiement de cette taxe au-delà même de la négation de leur droit légal à disposer de l'exploitation d'un gisement d'or.

Sur un plan pratique, un étranger responsable de l'exploitation d'un gisement d'or ne peut pas s'absenter de son lieu de travail pour se rendre en ville afin de remplir les formalités administratives. Parce que, d'après Eliza, pour un étranger, se rendre en ville pour s'acquitter

[839] Nous préférons ce terme à celui d''‘Américain'' qui peut paraître confus dans ce contexte.
[840] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit.*, p. 310. Traduction : « Certains officiers municipaux paient cinq dollars par Indien mort ».
[841] *Idem*. Traduction : « on les tue par divertissement et parfois on leur arrache le cuir chevelu ».
[842] Selon Joann Levy, la population indienne estimée à 300000 avant la découverte de l'or, est réduite à 50000 : « Joann Levy ha señalado que los indios en escaso tiempo vieron reducida su población de 300000 a 50000 ». Joann Levy cité par Marcelo CODDOU. *Op. cit.*, p. 46.
[843] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit.*, p. 361. Traduction : « En cette année 1850, l'assemblée législative de la Californie créa un impôt sur la mine pour protéger les Blancs ».

de cet impôt sur la mine, est déjà un délit que le shérif n'hésite pas à sanctionner en occupant l'exploitation qu'il confie à un yankee comme la loi l'y autorise :

> Negros e indios quedaron fuera, a menos que trabajaran como esclavos, y los forasteros debían pagar veinte dolares y renovar el registro de su pertenencia mensualmente, lo cual en la práctica resultaba imposible. No podían abandonar los placeres para viajar durante semanas a las ciudades a cumplir con la ley, pero si no lo hacian el sheriff ocupaba la mina y la entregaba a un americano.[844]

La question que l'on peut se poser est pourquoi le shérif ne perçoit-il pas cet impôt auprès des exploitants pour le reverser ensuite au trésor public. Est-il sérieux de dire que le gouverneur de l'État de Californie et les autorités municipales n'ont pas confiance aux shérifs alors que ce sont eux qui les nomment et les autorisent, au nom de la loi, à occuper ‘‘une exploitation vacante’’ ? Tout n'est-il pas fait pour décourager et inciter les étrangers à quitter le territoire des États-Unis ?

C'est ce qu'Eliza pense. Dans son courrier, la jeune femme relève deux faits importants, conséquence du laxisme des autorités californiennes. Il s'agit de la prolifération des réseaux mafieux et corrompus et d'une justice partiale.

Dans sa lettre, Eliza dénonce le comportement mafieux de la plus haute autorité de l'État, le gouverneur de Californie. Elle accuse ce dernier en personne d'entretenir la corruption puisque c'est lui qui désigne ceux qui sont chargés de faire appliquer les lois au quotidien et prélever leur salaire de l'impôt sur la mine : « Los encargados de hacer efectivas las medidas eran designados por el gobernador y cobraban sus sueldos del impuesto y las multas, método perfecto para estimular la corrupción ».[845]

Hormis cette accusation à l'endroit du gouverneur, Eliza Sommers dénonce aussi le manque d'impartialité de la justice. Selon elle, la loi californienne ne s'appliquerait qu'à l'encontre des étrangers. Elle écrit révoltée à Tao Chi'en qu'aucun étranger n'a jamais gagné un procès contre un Yankee. Une situation qui s'explique par le fait que seuls les Yankees ont

[844] *Ibid.*, pp. 361-362. Traduction : « Noirs et Indiens étaient exclus des règlements, à moins qu'ils ne travaillent comme esclaves, et les étrangers devaient payer vingt dollars et renouveler le registre de leurs biens tous les mois, ce qui était impossible dans la pratique. Ils ne pouvaient abandonner les gisements pendant des semaines pour gagner les villes afin de se conformer à la loi. S'ils ne le faisaient pas, le shérif occupait la mine et la donnait à un Américain ».

[845] *Ibid.*, p. 362. Traduction : « Ceux qui étaient chargés de faire appliquer ces mesures étaient désignés par le gouverneur et ils tiraient leur salaire de l'impôt et des amendes ; méthode parfaite pour stimuler la corruption ».

le droit de choisir les membres du tribunal lorsqu'ils sont mis en accusation d'un crime contre un étranger : « Jamás se condenaba a un yanqui por crímenes contra otras razas, peor aún a menudo un reo blanco podía escoger su propio jurado ».[846]

En définitive, ces accusations d'Eliza Sommers portées contre le gouverneur ainsi qu'à la justice de l'État de Californie, révèlent que les étrangers ne sont pas responsables de tous les maux qui minent la société, ceux dont la Nation entière les accuse. Ainsi que nous venons de le voir, les étrangers ne sont pas à l'origine de la corruption et de l'injustice, ils seraient responsables seulement de la criminalité, des vols et autres. Ce qui est loin d'apaiser les tensions interraciales d'autant plus que les medias et, en particulier, Jacob Freemont, un journaliste en mal de reconnaissance, décident personnellement de les aviver.

À la différence du gouverneur et des maires qui offrent des primes à quiconque abat un Indien et prônent une politique d'immigration dure et brutale, Jacob Freemont trouve ces mesures insuffisantes. Dans ses numéros, il s'en prend violemment aux autorités qu'il juge incompétentes en matière de sécurité de l'État et incite les populations à se soulever :

> « ¿Cuántos crímenes se han cometido en esta ciudad en un año ? ¿Y quién ha sido ahorcado o castigado por ellos ? ¡Nadie ! ¿Cuántos hombres han sido baleados y apuñalados, aturdidos y golpeados y a quién se ha condenado por eso ? No aprobamos el linchamiento, pero ¿quién puede saber lo que el público indignado hará para protegerse ? »[847]

Après avoir dressé un sombre tableau de la situation de la sécurité en Californie et pointé du doigt le laxisme des autorités de l'État, le correspondant du journal « *The boston* », se propose ensuite de décrire le criminel, Joaquín Murieta ainsi que ses crimes dont il dénonce au quotidien la barbarie dans le journal local.

Selon ses sources, Jacob Freemont affirme que Joaquín Murieta, l'ennemi public, serait originaire du Chili ou du Mexique et opérerait dans la région de ''la Veta Madre'' : « En esos días salió en el periódico local una breve noticia sobre un bandido chileno o mexicano, no había certeza, llamado Joaquín Murieta, quien estaba adquiriendo cierta fama a

[846] *Ibid*., p. 361. Traduction : « On ne condamnait jamais un Yankee pour des crimes commis contre d'autres races, pis encore, souvent un bandit blanc pouvait choisir son propre juré ».
[847] *Ibid*., pp. 371-372. Traduction : « Combien de crimes ont été commis dans cette ville en une année ? Et qui a été pendu ou châtié pour de tels actes ? Personne ! Combien d'hommes ont été tués par balle ou poignardés, assommés ou frappés sans que les auteurs soient condamnés ? Nous désapprouvons le lynchage, mais qui peut dire ce que fera la population indignée pour se protéger ? ».

lo largo y ancho de la Veta Madre ».[848] Son mode opératoire serait l'attaque éclair. Pourtant, ce n'est pas cette qualité qui fait que Joaquín Murieta se croit invincible. D'après le journaliste, c'est l'association de son savoir-faire dans ce domaine et la magie qui rendraient Murieta indomptable :

> Le atribuía una banda numerosa y el talento de un genio militar, decía que peleaba una guerra de escaramuzas contra la cual las autoridades resultaban impotentes. Atacaba con astucia y velocidad, cayendo sobre sus víctimas como una maldición y desapareciendo enseguida sin dejar rastro, para surgir poco después a cien millas de distancia en otro golpe de tan insólita audacia, que sólo podía explicarse con artes de magia.[849]

Le journaliste dresse aussi le portrait physique de Joaquín Murieta. Selon lui, l'assassin aurait la fière allure d'un torero andalou, des cheveux châtains et des yeux brillants. Une troublante ressemblance avec Joaquín Andieta, si l'on en croit Eliza Sommers lorsqu'elle découvre l'article du journaliste. Nous y reviendrons.

Selon Jacob Freemont, Joaquín Murieta serait responsable de plusieurs crimes dont deux sont d'une violence inouïe. Il s'agit des crimes d'un jeune yankee et d'un groupe de ressortissants chinois dans les alentours de Veta Madre. D'après le journaliste, Joaquín Murieta et sa bande seraient responsables du meurtre d'un jeune yankee de dix-huit ans, originaire de l'État d'Oklahoma. Selon lui, Murieta et sa troupe auraient d'abord dépossédé la victime de ses économies, fruit de son dur labeur, ensuite l'auraient torturée jusqu'à ce que mort s'en suive :

> […] un chico de dieciocho años que después de pasar penurias durante un largo ano, logrô juntar diez mil dolares que necesitaba para regresar a Oklahoma y comprar una granja para sus padres. Bajaba hacia Sacramento por los faldeos de la Sierra Nevada en un dia radiante, con la bolsa de su tesoro colgada a la espalda, cuando lo sorprendiô un grupo de desalmados mexicanos o chilenos, no era seguro. Sôlo se sabîa con certeza que hablaban espanol, porque tuvieron el descaro de dejar un letrero en esa lengua, garabateado con un cuchillo sobre un trozo de madera : « mueran los yanquis ». No se contentaron con darle una goliza y robarle, lo ataron desnudo a un arbol y lo untaron con miel. Dos dias mâs

[848] *Ibid.*, p. 361. Traduction : « À cette époque, le journal local donna une brève information concernant un bandit chilien ou mexicain, on n'était pas sûr, appelé Joaquín Murieta, qui commençait à acquérir une certaine renommée dans la région de la Veine Mère ».

[849] *Ibid.*, p. 372. Traduction : « Il lui attribuait une bande nombreuse et le talent d'un génie militaire, il disait que le bandit pratiquait une guerre d'escarmouches contre laquelle les autorités étaient impuissantes. Il attaquait avec astuce et rapidité, tombant sur ses victimes comme une malédiction et disparaissant aussitôt sans laisser de traces, pour resurgir peu après, à cent milles de là, dans une autre action si audacieuse qu'on ne pouvait se l'expliquer que par un tour de magie ».

> tarde, cuando lo encontrô una patrulla, estaba alucinando. Los mosquitos le habîan devorado la piel.[850]

Jacob Freemont attribue également à Joaquín Murieta l'assassinat d'un groupe de six Chinois pacifiques. En effet, à la différence du meurtre précédent, où Murieta et sa bande exécutent le jeune yankee d'Oklahoma pour s'emparer de ses économies, le journaliste affirme cette fois que Murieta et son complice, un certain Jack Tres Dedos dont nous reparlerons plus loin, auraient sauvagement assassiné les six Chinois sans raison apparente :

> En mayo de 1853 Eliza leyó en el periódico que Joaquín Murieta y su secuaz, Jack Tres-Dedos, atacaron un campamento de seis pacíficos chinos, los ataron por las coletas y los degollaron ; después dejaron las cabezas colgando de un árbol, como racimo de melones.[851]

À la suite de ce passage, on peut dire que la solution préconisée par Feliciano Rodríguez de Santa Cruz à l'arrivée d'*el Emilia* à San Francisco selon laquelle, pour éviter d'être attaqué par les bandits et les assassins, il fallait se déplacer en groupe, vient de montrer ses limites. Les articles incendiaires de Jacob Freemont finissent par soulever une vague d'indignation dans la population yankee de telle sorte que, spontanément, des bandes armées se créent dans tout l'État : « En Jackson se formó el primer grupo de voluntarios para dar caza a la banda, pronto había compañía de vengadores en cada pueblo y se desató una cacería humana sin precedentes »[852], écrit Eliza à son ami.

[850] *Ibid.*, p. 374. Traduction : « Un garçon de dix-huit ans, qui après avoir vécu dans l'indigence pendant une longue année, avait réussi à amasser dix mille dollars dont il avait besoin pour retourner en Oklahoma et acheter une ferme à ses parents.Comme il descendait vers Sacramento sur les flancs de la sierra Nevada par une journée radieuse, avec le sac de son trésor dans le dos, il fut surpris par un groupe de Mexicains ou de Chiliens sans foi ni loi. On n'était pas sûr de leur nationalité, on savait seulement que ces individus parlaient espagnol parce qu'ils avaient eu l'audace de laisser une pancarte dans cette langue, sur laquelle, tracé au couteau sur un morceau de bois, on pouvait lire : Mort aux Yankees. Ils ne s'étaient pas contentés de le frapper et de le voler, ils l'avaient attaché nu à un arbre et badigeonné de miel. Deux jours plus tard, quand il fut découvert par une patrouille, il délirait. Les moustiques lui avaient dévoré la peau ».

[851] *Ibid.*, p. 423. Traduction : « En mai 1853, Eliza lut dans le journal que Joaquín Murieta et son acolyte, Jack Trois-Doigts, avaient attaqué un campement de six Chinois pacifiques. Après les avoir attachés avec leurs tresses et égorgés ils avaient laissé les têtes pendues à un arbre, comme une grappe de melons ».

[852] *Ibid.*, p. 424. Traduction : « Le premier groupe de volontaires prêts à faire la chasse à la bande se constitua à Jackson. Bientôt, on vit apparaître des compagnies de vengeurs dans chaque village, et commença alors une chasse à l'homme sans précédent ».

La prime pour quiconque abat un Indien a été revue à la hausse à l'instar de cette rançon offerte par le gouverneur à toute personne qui lui livrerait Joaquín Murieta, mort ou vif :

> Ante el clamor popular, el gobernador firmó un decreto autorizando al capitán Harry Love y un grupo de veinte voluntarios para dar caza a Joaquîn Murieta en un plazo de tres meses. Se le asignó un sueldo de ciento cincuenta dólares al mes a cada hombre, lo cual no era mucho, teniendo en cuenta que debían financiar sus caballos, armas y provisiones, pero a pesar de ello, la compañía estaba lista para ponerse en camino en menos de una semana. Había una recompensa de mil dólares por la cabeza de Joaquín Murieta.[853]

Par ailleurs, dans ses lettres, Eliza parle de la hantise permanente dans laquelle vivent les populations hispaniques, en particulier les Chiliens et les Mexicains du fait de leurs origines communes avec le célèbre criminel, Joaquín Murieta :

> Los chilenos lo creían uno de ellos, nacido en un lugar llamado Quillota, decían que era leal con sus amigos y jamás olvidaba pagar los favores recibidos, por lo mismo era buena política ayudarlo ; pero los mexicanos juraban que provenía del estado de Sonora y era un joven educado, de antigua y noble familia, convertido en malhechor por venganza.[854]

Elle souligne qu'à cause des origines hispaniques de Joaquín Murieta, le fait de parler espagnol est un crime : « Bastaba hablar español para convertirse en enemigo público y echarse encima la ira de los *sheriffs* y alguaciles ».[855] Si l'on en croit Eliza Sommers, il ne se passe pas un jour sans qu'un Hispanique soit passé à tabac par la population en colère. Le triste lynchage de Josefa, une Mexicaine, est un exemple parmi tant d'autres. D'après Jacob Freemont, le rédacteur de ce fait divers dont on connaît par ailleurs la partialité en ce qui

[853] *Ibid.*, pp. 424-425. Traduction : « Attentif à la clameur populaire, le gouverneur signa un décret autorisant le capitaine Harry Love, et un groupe de vingt volontaires, à partir sur les traces de Joaquín Murieta pour une durée de trois mois. Il fut assigné un salaire de cent cinquante dollars par mois à chacun des hommes, ce qui n'était pas beaucoup, étant donné qu'ils devaient prendre en charge leur monture, leurs armes et leurs provisions. En moins d'une semaine pourtant, la compagnie était prête à se mettre en chemin. Une récompense de mille dollars était offerte pour la tête de Joaquín Murieta ».

[854] *Ibid.*, p. 376. Traduction : « Les Chiliens croyaient qu'il était un des leurs, né dans un lieu appelé Quillota. Selon eux, il était loyal avec ses amis et n'oubliait jamais de rendre un service par un autre, de sorte qu'il était de bonne politique de l'aider. Les Mexicains juraient qu'il était originaire de l'État de Sonora, que c'était un jeune homme bien élevé, d'une ancienne famille noble, devenu malfaiteur par vengeance ».

[855] *Ibid.*, p. 424. Traduction : « Il suffisait de parler espagnol pour devenir un ennemi public et se mettre à dos les shérifs et les gardes mobiles ».

concerne les questions raciales, Josefa était innocente. Elle a été lynchée parce qu'elle était Mexicaine :

> El periodista entró al pueblo de Downieville el Día de la Independencia, y se encontró en medio de la celebración encabezada por un candidato a senador y regada con un río de alcohol. Un minero ebrio se había introducido a viva fuerza en la habitación de Josefa y ella lo había rechazado clavándole su cuchillo de monte medio a medio en el corazón. A la hora en que llegó Jacob Freemont el cuerpo yacía sobre una mesa, cubierto con una bandera americana, y una muchedumbre de dos mil fanáticos enardecidos por el odio racial exigía la horca para Josefa. […] Un médico se atrevió a hablar en su favor, explicando que había actuado en defensa propia y que al ejecutarla también mataban al niño en su vientre, pero la multitud lo hizo callar amenazándolo con colgarlo también. Tres doctores aterrados fueron llevados a viva fuerza para examinar a Josefa y los tres opinaron que no estaba encinta, en vista de lo cual el improvisado tribunal la condenó en pocos minutos. « Matar a estos *grasientos* a tiros no está bien, hay que darles un juicio justo y ahorcarlos con toda la majestad de la ley » […] « Josefa no murió por culpable, sino por mexicana. Es la primera vez que linchan a una mujer en California. ¡Qué desperdicio, cuando hay tan pocas ! », escribió Freemont en su artículo.[856]

En somme, du fait de l'origine chilienne ou mexicaine du criminel Joaquín Murieta, les Hispaniques sont persécutés et assassinés dans tout l'État de Californie. Pourtant, nous avons vu qu'en dépit des crimes et autres actes répréhensibles dont Murieta est accusé, Chiliens et Mexicains se disputent sa nationalité. Comment expliquer que Murieta ne soit pas rejeté par les siens alors que c'est par sa faute que chaque jour ils sont insultés, opprimés et tués par les Yankees ?

Eliza s'appuie sur les articles de Jacob Freemont pour expliquer cette situation qui peut paraître ambiguë.

Dans sa lettre, elle ne ménage pas le journal local ainsi que Jacob Freemont, celui que le narrateur présente comme un imposteur, un journaliste médiocre en mal de célébrité. Bien qu'Eliza l'ignore, elle observe que si le journaliste est devenu célèbre grâce, d'une part, à ses

[856] *Ibid*., pp. 374-375. Traduction : « Il entra dans le village de Downieville le Jour de l'Indépendance et se retrouva en pleine célébration, menée par un candidat au siège de sénateur ; l'alcool coulait à flots. Un mineur ivre s'était introduit de force dans la chambre de Josefa, laquelle l'avait repoussé en lui plantant son couteau de montagne en plein cœur. Quand arriva Jacob Freemont, son corps gisait sur une table, recouvert d'un drapeau américain, et une foule de mille fanatiques excités par la haine raciale exigeait la corde pour Josefa. […] Un médecin s'enhardit à parler en sa faveur, expliquant qu'elle avait agi en état de légitime défense et qu'en la mettant à mort, ils tueraient aussi l'enfant qu'elle portait dans son ventre, mais la foule le fit taire en le menaçant de pendaison. Trois docteurs terrorisés furent dépêchés de force pour examiner Josefa et tous trois confirmèrent qu'elle n'était pas enceinte, au vu de quoi le tribunal improvisé se réunit pendant quelques minutes et la condamna. « Tuer ces *crasseux* à coups de feu n'est pas correct, ils doivent faire l'objet d'un jugement juste et être pendus avec toute la majesté de la loi » […] « Josefa n'est pas morte parce qu'elle était coupable, mais parce qu'elle était mexicaine. C'est la première fois qu'on lynche une femme en Californie. Quel gâchis, alors qu'elles sont si peu nombreuses ! » écrivit Freemont dans son article ».

attaques acerbes contre les autorités de l'État et, d'autre part, en dénonçant au quotidien les crimes dont Joaquín Murieta n'était pas forcément l'auteur comme lui-même l'écrit, [« Tal como señaló Jacob Freemont en el periódico, se condenaba a un hombre a muerte sin conocer su identidad, sin haber probado sus crímenes y sin juicio »[857]], il n'en demeure pas moins qu'il en a fait un meurtrier pour les Yankees et un héros pour les populations hispaniques, et les Mexicains en particulier :

> En ese clima de violencia y venganza, la figura de Joaquín Murieta iba en convertirse en un símbolo. Jacob Freemont se encargaba de atizar el fuego de su celebridad ; sus artículos sensacionalistas habían creado un héroe para los hispanos y un demonio para los yanquis.[858]

En s'appuyant toujours sur les analyses de Jacob Freemont, Eliza explique les raisons de la reconnaissance des Mexicains à l'égard de Joaquín Murieta. D'après la jeune aventurière, la figure de Joaquín Murieta se serait affirmée au moment où le peuple mexicain traversait une crise morale et identitaire sans précédent.

En effet, après la guerre qu'il a perdue contre les États-Unis en 1848, le Mexique a dû céder aussi, sous la pression du vainqueur, une bonne partie de son territoire : « En la guerra habían perdido los territorios de Texas, Arizona, Nuevo México, Nevada, Utah, medio Colorado y California ».[859]

Pis encore, les accords de paix qui ont mit fin au conflit entre Mexicains et Étatsuniens, connus sous le nom du « Traité de Guadalupe Hidalgo de 1848 », ont été systématiquement violés par les Yankees. Selon ce Traité de Guadalupe Hidalgo de 1848, les Mexicains des territoires susmentionnés sont des citoyens américains des États-Unis. Mais ce Traité restera lettre morte : « Los tratados entre los países quedaron en tinta y papel ».[860]

Soulignons avant de continuer que si ce Traité peut expliquer pourquoi les Indiens sont exonérés du paiement de l'impôt sur la mine dont il a été question plus haut, il ne justifie

[857] *Ibid*., p. 425. Traduction : « Comme le signala Jacob Freemont dans le journal, on condamnait un homme à mort sans connaître son identité, sans avoir prouvé ses crimes, et sans l'avoir jugé ».
[858] *Ibid*., p. 372. Traduction : « Dans ce climat de violence et de vengeance, le personnage de Joaquín Murieta était en passe de devenir un symbole. Jacob Freemont se chargeait d'attiser le feu de sa célébrité ; ses articles à sensation avaient crée un héros pour les Hispano-Américains et un démon pour les Yankees ».
[859] *Ibid*., p. 372. Traduction : « À l'issue de la guerre, ils avaient perdu les territoires du Texas, de l'Arizona, du Nouveau-Mexique, du Nevada, de l'Utah, la moitié du Colorado et la Californie ».
[860] *Ibid*., p. 267. Traduction : « Les traités entre les deux pays restèrent lettre morte ».

pas cependant pourquoi aucun Indien ne possède un gisement d'or à exploiter ni pourquoi les autorités payent autant d'argent pour les assassiner. Seuls la haine, le racisme et la xénophobie entre les deux peuples que Jacob Freemont a contribué à attiser peuvent l'expliquer.

Par ailleurs, le fait que les Noirs ne paient pas non plus cet impôt pourrait se justifier par le fait que dans les années 1848, la plupart des puissances occidentales qui pratiquaient l'esclavage y avaient déjà renoncé. C'est le cas par exemple de la France qui proclame son abolition en 1848. Les Noirs semblent représenter ici une population protégée. En dépit des accords de 1848, les Yankees ont décidé de déposséder les Indiens de leurs ranchs :

> Otro decreto acabó de rematarlos : la propiedad de sus ranchos, donde habían vivido por generaciones, debía ser ratificada por un tribunal en San Francisco. El procedimiento demoraba años y costaba una fortuna, además los jueces y alguaciles eran a menudo los mismos que se habían apoderado de los predios[861],

pour ensuite les abandonner : « esos grandes ranchos, que antes albergaban centenares de peones en un sistema comunitario, empezaban a desmoronarse ».[862]

Si l'on en croit Eliza Sommers, les Yankees auraient saisi ces ranchs dans le but d'effacer l'histoire des premiers occupants des territoires annexés par les États-Unis, les Indiens, les Mexicains, les Californiens : « [los Yanquis] pretendían borrar de un plumazo la historia anterior de indios, mexicanos y californios ».[863] Ainsi délogés de leurs propriétés, les Mexicains et les Indiens en particulier, sont devenus des nomades sur leur propre territoire et ont perdu leurs repères. Eliza décrit ainsi les Indiens à son ami :

> Eran escuálidos grupos de indios vagabundos, cubiertos por mugrientos pieles de coyotes y andrajos europeos, quienes en la estampida del oro habían perdido todo. Iban de aquí para alla con sus mujeres cansadas y sus niños hambrientos, procurando lavar oro de los ríos en sus finos canastos de mimbre, pero apenas descubrían un lugar propicio, los

[861] *Ibid*., p. 362. Traduction : « Un autre décret finit de les achever : la propriété de leur ranch, où ils avaient vécu pendant des générations, devait être ratifiée par un tribunal de San Francisco. La procédure durait des années et coûtait une fortune ; de plus, les juges et les gendarmes étaient souvent ceux qui avaient fait main basse sur les terres ».

[862] *Ibid*., p. 267. Traduction : « ces grandes haciendas, qui employaient jadis des centaines de péons dans un système communautaire, commençaient à péricliter ».

[863] *Ibid*., p. 373. Traduction : « le souhait était d'effacer d'un coup de plume l'histoire antérieure des Indiens, des Mexicains et des premiers Californiens ».

> echaban a tiros. Cuando los dejaban en paz, formaban sus pequeñas aldeas de chozas o tiendas y se instalaban por un tiempo, hasta que los obligaban a partir de nuevo.[864]

En définitive, nous avons vu qu'après la capitulation du Mexique dans la guerre qui l'opposait à son voisin, les États-Unis, le Traité de Guadalupe Hidalgo est signé en 1848 entre les deux pays. Ce Traité confirme non seulement la défaite du Mexique mais il oblige aussi le perdant à céder une grande partie de sa superficie au vainqueur, les États-Unis. Le Traité précise enfin que les anciens habitants des territoires annexés par les États-Unis dont la Californie, sont tous des citoyens américains. Une mesure qui ne sera jamais appliquée. Face à cette injustice, plusieurs anciens citoyens mexicains, autrement dit, des ''néo-américains des États-Unis'' dont Joaquín Murieta ferait partie, vont se soulever.

C'est ainsi que chaque meurtre d'un Yankee par Murieta, est considéré comme une petite victoire du peuple mexicain martyrisé contre les États-Unis. Même les Yankees eux-mêmes le perçoivent ainsi.

Pour les Mexicains, Joaquín Murieta est un héros, un justicier. Bien qu'il vive reclus dans la région montagneuse de la Veta Madre d'où il détrousse les riches pour redistribuer ensuite le butin aux pauvres, ceux de sa « race », Mexicains et Chiliens se réclament de lui. Jacob Freemont ne manque pas d'imagination puisqu'il appelle Joaquín Murieta « el Robin Hood de California »[865] au lieu de « demonio » comme les Yankees auraient préféré l'appeler.

En somme, en 1848, alors que le Mexique traverse une crise sans précédent suite à la guerre qu'il vient de perdre contre son voisin les États-Unis, la figure d'un héros légendaire du nom de Joaquín Murieta redonne de l'espoir au peuple mexicain. Si Jacob Freemont a contribué à entretenir cette légende, cependant, il n'a pas pu sauver son héros grâce à sa plume. Puisqu'à la fin de l'année 1853, Joaquín Murieta[866] est abattu avec son complice, Jack Tres Dedos, puis décapité par Harry Love et ses hommes.

---

[864] *Ibid.*, p. 266. Traduction : « C'étaient de petits groupes d'Indiens vagabonds – couverts de peaux de coyote crasseuses et de loques européennes – qui, lors de la ruée vers l'or, avaient tout perdu. Ils allaient d'un côté et de l'autre avec leurs femmes fatiguées et leurs enfants affamés, lavaient de l'or dans les rivières avec leurs fins paniers en osier, mais dès qu'ils trouvaient un endroit propice, on les chassait à coups de fusil. Quand on les laissait en paix, ils reformaient leurs petits villages de huttes et de tentes et s'installaient pour un temps, jusqu'à ce qu'on les oblige de nouveau à partir ».

[865] *Ibid*., p. 372. Traduction : « le Robin des Bois de la Californie ».

[866] Plusieurs versions de l'histoire de Joaquín Murieta sont disponibles dont les plus connues sont celle de YELLOW Bird (Rollin Ridge Jhon). *The life and adventures of Joaquín Murieta. The celebrated California bandit*. [En ligne], 2005, Three Rocks Research, 240 p. [Réf. du 20 décembre 2011]. Disponible sur : http://www.3rocks.org/publications/joaquin_murieta.pdf et de Pablo Neruda que BALDERSTON Daniel analyse

Si la haine entre Hispaniques et Yankees se justifie donc par la présence des étrangers en Californie, comment expliquer que le peuple des États-Unis soit tolérant avec les Australiens et les Européens ? Si les Hispaniques paient le prix fort pour leurs origines communes avec le célèbre criminel Joaquín Murieta, pourquoi les Chinois font-ils aussi l'objet d'actes de racisme et de xénophobie ? La réponse à ces questions ne se trouve pas dans le texte. Cependant, on peut observer dans la lettre qu'Eliza envoie à Tao Chi'en quelques pistes de réflexion.

Si pour la jeune aventurière les Australiens et les Européens ne sont pas différents des Hispaniques et des Chinois, en revanche, elle ignore pourquoi les uns sont persécutés et pas les autres. Pour illustrer son propos, elle prend quelques exemples sur les communautés australiennes et chinoises.

Selon Eliza Sommers, les Australiens sont aussi violents que Joaquín Murieta et sa bande de malfaiteurs. Puisqu'en l'été 1851, ils sont responsables de plusieurs incendies qui ravagent quasiment toute la Californie :

> Los bandoleros y los incendios eran los temas de moda en California, mantenían a la gente aterrada y a la prensa ocupada. […] Después de otro violento incendio, que destruyó buena parte de San Francisco, se creó un Comité de Vigilantes formado por furibundos ciudadanos y encabezado por el inefable Sam Brannam, el mormón que en 1848 regó la noticia del descubrimiento de oro. Las compañías de bomberos corrían arrastrando con cuerdas los carros de agua cerro arriba y cerro abajo, pero antes de llegar a un edificio, el viento había impulsado las llamas al del lado. El fuego comenzô cuando los *galgos* australianos ensoparon de keroseno la tienda de un comerciante, que se negó a pagarles protección, y luego le atracaron una antorcha.[867]

dans : «Fulgor y muerte de Joaquín Murieta de Pablo Neruda: historiografía y mito ». In *Anclajes VII*, [En ligne], 2003, n° 7, pp. 25-35. [Réf. du 20 mai 2010]. Disponible sur : http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/anclajes/n07a02balderston.pdf

[867] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit*., p. 371. Traduction : « Les bandits et les incendies étaient les deux sujets à la mode en Californie, ils maintenaient les gens en état d'excitation et la presse avait de quoi s'occuper. […] Après un nouvel incendie très violent, qui détruisit une bonne partie de San Francisco, un Comité de Vigiles fut créé ; composé de citoyens en colère, il obéissait aux ordres de l'ineffable Sam Brannan, le mormon qui en 1848 avait répandu la nouvelle de la découverte de l'or. Les compagnies de pompiers couraient en tirant les voitures à eau avec des cordes, en haut et en bas des collines, mais avant d'avoir atteint le bâtiment en feu, le vent avait poussé les flammes vers un autre bâtiment. Le feu s'était déclaré après la visite effectuée par des *lévriers* australiens dans le magasin d'un commerçant qui avait refusé leur protection contre paiement : ils avaient arrosé le local de kérosène et jeté une torche ».

Pourtant, ils ne sont nullement inquiétés par les autorités : « Dada la indiferencia de las autoridades, el Comité decidió actuar por cuenta propia ».[868] Par ailleurs, Eliza Sommers constate qu'en dépit de leurs actes criminels, les Australiens et les Européens ont toujours été traités avec égards aussi bien par les autorités que par la population yankee : « Comenzó una persecución incansable contra los hispánicos, les negaban el derecho a explotar las minas porque no eran americanos, pero aceptaban como tales a convictos de Australia y aventureros europeos ».[869]

Comme on peut le voir, les Chinois ne bénéficient pas des mêmes faveurs, eux qui n'ont aucun lien avec le criminel Joaquín Murieta.

Selon Eliza Sommers, les Chinois représentent la communauté la plus martyrisée par les Yankees. Alors que certains Hispaniques ont choisi la voie de la résistance grâce à la figure de Murieta, les Chinois souffrent le martyre en silence [« Los chinos soportaban calladamente los abusos, no se iban y continuaban explotando el oro con ganancias de pulga, pero con tan infinita tenacidad que gramo a gramo amasaban riqueza »[870]] lorsqu'ils ne se joignent pas aux bandes nomades indiennes qui parcourent la Californie pour fuir les chasseurs de primes : « ‘‘Te gustaría saber que hay chinos que se han ido a vivir con los indios. Parten lejos, a los bosques del norte, donde todavía hay caza. Quedan muy pocos búfalos en las praderas, dicen’’ ».[871]

En définitive, si les Hispaniques sont connus pour être des voleurs et des assassins, crimes que la Nation américaine (États-Unis) condamne fermement, on ne comprend pas cependant pourquoi les Yankees sont tolérants avec les Australiens et les Européens qui sont tout autant des criminels.

L'étude d'Isaac Galileo Rivera Campos : « La ruta orientalista en *Hija de la fortuna* de Isabel Allende » qui analyse le discours de l'Occident et ses manifestations sur l'Orient, donne quelques pistes de réflexions sur cette problématique.

[868] *Idem*. Traduction : « Voyant l'indifférence des autorités, le Comité avait décidé d'agir de son côté ».
[869] *Ibid*., p. 267. Traduction : « Une persécution inlassable contre les Hispaniques vit le jour, ils leur niaient le droit à exploiter les mines parce qu'ils n'étaient pas américains, mais ils acceptaient des Australiens et des aventuriers européens ».
[870] *Ibid*., p. 361. Traduction : « Les Chinois supportaient en silence les abus, ils ne partaient pas et continuaient à exploiter l'or avec des bénéfices minimes mais avec une telle ténacité que, gramme à gramme, ils amassaient d'énormes richesses ».
[871] *Ibid*., p. 310. Traduction : « " Tu seras content d'apprendre que des Chinois sont partis vivre avec les Indiens. Ils s'en vont loin, dans les forêts du Nord, où on peut encore chasser. Il reste très peu de buffles dans les prairies, dit-on " ».

En s'appuyant sur les travaux d'Edward Saïd, critique américain d'origine palestinienne, reconnu mondialement comme l'un des fondateurs des études postcoloniales, Isaac Galileo Rivera Campos soutient que l'Occident crée l'Orient. Et, du fait de cette création, l'auteur souligne que l'Occident produit des niveaux différents de subalternes qu'il appelle aussi les « autres » :

> […] orientalismo, o mejor dicho orientalista, es primeramente "alguien que enseñe, escriba o investigue sobre oriente" (21). Segundo, orientalismo, "es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y -la mayor parte de las veces - Occidente" (21). Y, tercero, "el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente" (21). Según esta última definición presentada por Said, el término "orientalismo" se ha convertido en un término negativo, ya que la manipulación y/o dirección de Oriente por parte de Europa desde el punto de vista "político, sociológico, militar, ideológico, científico" y especialmente "imaginario", hacen del "oriental" un "otro" frente a Occidente (21).[872]

Dans le texte d'Isabel Allende, les Orientaux seraient non seulement les Chinois mais également les Hispaniques. L'Occident désignerait, quant à lui, l'Europe et renverrait aussi aux États-Unis ainsi qu'à l'Australie selon Isaac Galileo Rivera Campos. C'est ce fait qui expliquerait que les Chinois encore appelés « los Amarillos » et les Hispaniques ou « los Grasientos » soient persécutés en Californie.

Au moment où Tao Chi'en écrit à Eliza Sommers pour lui faire part de ses craintes, la Californie est minée par des problèmes de racisme, de xénophobie, de vol, de criminalité, etc., entretenus par Américains (États-Unis) et Hispaniques (Chiliens et Mexicains). Ainsi, eu égard à ce qui précède, on peut dire que Tao Chi'en n'a pas tort de s'inquiéter pour la sécurité de son amie qui va mener toute seule la recherche de son amant. Cependant, le fait que Tao Chi'en s'inquiète autant montre non seulement qu'il tient énormément à Eliza mais aussi qu'il ne la croît pas capable de s'en sortir toute seule. Bien que le Chinois soit amoureux d'Eliza

[872] Isaac, CAMPOS GALILEO RIVERA. « La ruta orientalista en *Hija de la Fortuna* de Isabel Allende », in Espéculo *: Revista de Estudios Literarios*. Madrid : Universidad Complutense. [En ligne], mar-june 2007, n°35, [réf. du 12 février 2008]. Disponible sur : http://www.ucm.es/info/especulo/numero35/rutaorie.html Traduction personnelle: « [...] Orientalisme, autrement dit, orientaliste, est d'abord ''quelqu'un qui enseigne, écrit ou fait de la recherche sur l'orient''. Ensuite, orientalisme ''est une forme de pensée qui se base sur la distinction ontologique et épistémologique qu'on établit entre l'Orient et la plupart du temps l'Occident''. Et, enfin, ''l'orientalisme est une manière occidentale qui prétend dominer, restructurer et avoir de l'autorité sur l'Orient''. Selon cette dernière définition présentée par Saïd, le terme ''orientalisme'' est devenu péjoratif puisque la manipulation et/ou la direction de l'Orient de la part de l'Europe, d'un point de vue ''politique, sociologique, militaire, idéologique, scientifique'' et, en particulier, ''imaginaire'', font de l''''oriental'' un ''autre'' face à l'Occident ».

Sommers, on peut dire que son inquiétude rappelle celui des parents qui voient leur enfant partir du domicile familial pour aller mener sa propre vie. Désormais, elle ne pourra compter que sur elle-même. Un défi majeur que les parents redoutent. Parce que, selon eux, sans leur aide et leur protection, leur fils a du mal à s'en sortir. Chez une fille, la probabilité pour qu'elle réussisse est infime voire nulle. C'est ce qui explique que lorsque Rose, John et Jeremy constatent le départ d'Eliza de la maison, tous la croient morte. Nous reviendrons plus loin sur ce thème.

Ainsi, l'apparition dans le journal local du portrait d'un dangereux criminel du nom de Joaquín Murieta qui opérerait dans la région de la Veta Madre va redonner de l'espoir à Eliza Sommers de retrouver son amant. Bien que le nom du criminel ne soit pas celui de Joaquín Andieta, force est de constater que le portrait physique que le journaliste dresse de l'homme le plus recherché de l'État de Californie, ressemble de manière troublante à son amant. En dépit des nombreux crimes et autres actes répréhensibles dont on l'accuse, Eliza décide de se rendre à la Veta Madre, la zone des opérations de Murieta.

Malgré une recherche méticuleuse, elle ne retrouve pas la trace de son amant dans la région. Pourtant, le journaliste Jacob Freemont est formel, les Hispaniques soutiennent la cause de Joaquín Murieta. Ils lui fournissant armes, munitions, provisions et renseignements. À la Veta Madre, tous les Hispaniques connaissent le criminel que Jacob Freemont dénonce dans le journal local.

Ainsi, face à la recrudescence de la violence, Eliza rassure son ami. Si elle reconnaît qu'Hispaniques et Asiatiques sont traqués comme des bêtes par les Yankees, elle pense cependant que l'une des solutions pour échapper au lynchage reste le déplacement en groupe :

> ''No temas, Tao, no viajo sola, sería una locura'' escribía Eliza a su amigo. ''Hay que andar en grupos grandes, bien armados y alertas, porque en los últimos meses se han multiplicado las bandas de forajidos. Los indios son más bien pacíficos, aunque tienen un aspecto aterrador, pero a la vista de un jinete desvalido pueden quitarle sus más codiciadas posesiones : caballos, armas y botas.[873]

[873]Isabel, ALLENDE. *Hija...*, *Op. cit.,* p. 302. Traduction : « " Ne crains rien, Tao, je ne voyage pas seule, ce serait une folie", écrivait Eliza à son ami. " Il faut se déplacer en groupes importants, être bien armés et alertes car, durant les derniers mois, les bandes de hors-la-loi se sont multipliées. Les Indiens sont plutôt pacifiques, bien qu'ils aient un aspect terrifiant, mais quand ils voient un cavalier sans défense, ils peuvent le dépouiller de ses biens les plus précieux : cheval, armes et bottes ».

Difficile de croire en l'efficacité d'une telle mesure lorsqu'Eliza elle-même rapporte que des groupes d'Indiens et de Chinois sont massacrés chaque jour.

Soulignons cependant que même si cette mesure n'est pas parfaite, Eliza y a trouvé son compte. Ainsi que nous l'avons vu, elle a intégré un groupe d'artistes ambulants afin non seulement d'assurer sa protection mais aussi pour continuer à mener la recherche de son amant.

Avant de continuer notre analyse, disons un mot sur la condition des enfants des immigrés dans ce contexte où la xénophobie et le racisme sont prédominants. Si les Hispaniques et les Asiatiques sont massacrés comme nous l'avons expliqué, il semble difficile que leurs enfants puissent espérer un meilleur traitement.

Le fait qu'Eliza ait perdu accidentellement son enfant dans le bateau d'une part, et que Josefa, la Mexicaine ait été condamnée injustement à la pendaison sur la place du village alors qu'elle était innocente et enceinte, d'autre part, rend cette question difficile à traiter dans le texte. Car une observation de ces enfants tant sur le plan du comportement qu'au niveau de leur intégration sociale, aurait fourni quelques éléments de réponse.

Mais si la question est éludée dans *Hija de la fortuna*, elle ne semble pas l'être dans *Paula* et *Rerato en sepia* d'Isabel Allende si l'on en croît María Inés Lagos dans son étude : « Voces desde el borde : *Paula* y *Retrato en sepia* de Isabel Allende ».

Dans *Paula*, la critique fait ressortir aussi bien le caractère hybride du roman qui entremêle autobiographie, mémoire et roman de formation : [« *Paula* es un texto de género híbrido –parte autobigrafía, parte memoria, novela de formación, testimonio- que no se presenta como perteneciente a un género específico. »[874]], que des thématiques variées. D'abord, l'impuissance d'une mère, l'auteure-personnage, face à la maladie incurable de sa fille Paula qui va en mourir un an plus tard après avoir sombré dans le coma ; ensuite le combat d'Isabel Allende pour sa survie alors qu'elle vit en exil au Venezuela : [« *Paula* es la historia de una narradora que, a pesar de las restricciones de su cultura y sociedad, llega a ser

[874] María Inés, LAGOS. « Voces desde el borde : *Paula* y *Retrato en sepia* de Isabel Allende » in *Hechura y confección : escritura y subjetividad en narraciones de mujeres latinoamericanas*. Santiago : Cuarto Propio, 2009, p. 150. Traduction personnelle: « *Paula* est un texte d'un genre hybride –une partie autobiographie, une autre mémoire, roman de formation, témoignage –qui ne se décrit pas comme appartenant à un genre spécifique ».

una mujer independiente y segura de sí misma. »[875]], enfin, la nostalgie de la narratrice de son pays natal, le Chili. Nous nous intéresserons aux deux derniers thèmes, proches de celui de l'intégration sociale nœud de notre problématique.

Dans *Paula*, María Inés Lagos soutient que si la nostalgie de l'auteure-narrateure témoigne de l'attachement d'Isabel Allende à son pays natal, en revanche, elle apparaît comme un obstacle à son intégration dans la société vénézuélienne :

> Su vida en Venezuela, adonde llegó en 1975, no fue fácil, a pesar de que su nombre era inmediatamente reconocido como pariente de Salvador Allende, primo hermano de su padre, quien había muerto defendiendo sus ideas en el golpe militar de 1973 que derrocó su gobierno democráticamente elegido. En Caracas Isabel Allende experimentó el sentido de pérdida de los refugiados que no pueden regresar a su país sin correr grandes riesgos, y tiene que construirse una nueva vida en una sociedad extranjera.[876]

D'après María Inés Lagos, pour remédier à ce problème d'intégration, Isabel Allende dispose de deux solutions, à savoir se consacrer à l'écriture dont nous dirons un mot plus loin, et reproduire les pratiques culturelles chiliennes à Caracas : « La nostalgia por Chile –Allende cuenta que trajo consigo un puñado de tierra chilena donde plantó un geranio- ».[877] Isabel Allende est comme Emily Hicks l'appelle en paraphrasant Deleuze et Guattari : un ‘‘sujet désuni’’ :

> « La tensión creada por el exilio o por el hecho de habitar en una situación fronteriza puede resultar en un ‘‘sujeto no unificado’’ ‘‘-nonunified subject’’, término de Deleuze y Guattari utilizado por Emily Hicks para referirse al caso latinoamericano (Hicks, xxv) ; este sujeto conserva sus lazos con el mundo que ha dejado atrás y una cierta inseguridad de no pertenecer completamente al nuevo mundo que lo rodea, pero deseando ser parte de él.[878]

[875] *Idem*. Traduction personnelle: « *Paula* est l'histoire d'une narratrice qui, en dépit des restrictions de sa culture et de sa société, devient une femme indépendante et sûre d'elle ».
[876] *Ibid*., p. 153. Traduction personnelle: « Sa vie au Venezuela, d'où elle est arrivée en 1975, n'était pas facile en dépit du fait que son nom était immédiatement reconnu comme une proche de Salvador Allende, frère aîné de son père, qui était mort pour ses idées pendant le coup d'État militaire de 1973 qui renversa son gouvernement démocratiquement élu. À Caracas, Isabel Allende connaît le sentiment de perdition des réfugiés qui ne peuvent pas retourner dans leur pays sans courir de grands risques, et doit se construire une nouvelle vie dans une société étrangère ».
[877] *Idem*. Traduction personnelle: « La nostalgie pour le Chili –Allende raconte qu'elle emporta une poignée de terre du Chili d'où elle planta un géranium- ».
[878] *Ibid*., p. 155. Traduction personnelle: « La tension créée par l'exil ou par le fait de vivre dans une situation frontalière peut entraîner chez un ‘‘sujet désuni’’ ‘‘nonunified subject’’, terme de Deleuze et de Guattari utilisé par Emily Hicks pour se référer au cas latino-américain (Hicks, xxv) ; ce sujet conserve ses liens avec le monde

Proposant une lecture croisée des protagonistes dans *Retrato en sepia* et *Paula*, María Inés Lagos observe que la question de l'identité des enfants des immigrés dans la société, prend une dimension nouvelle. En effet, si le personnage d'Isabel Allende continue de revendiquer la culture chilienne en dépit d'une part, de l'éloignement de sa terre natale et, de la prédominance des us et coutumes vénézuéliennes, d'autre part, les enfants des immigrés ou exilés à San Francisco dans *Retrato en sepia*, sont en phase avec les deux cultures.

Pour comprendre l'intégration d'Aurora del Valle, petite fille d'immigrés dans le texte, la critique s'appuie sur une étude de Gustavo Pérez Firmat sur la condition des Américains originaires de Cuba aux États-Unis : *Life on the Hyphen. The Cuban-American Way* : « La descripción de Gustavo Pérez Firmat de la experiencia de los cubano-americanos en los Estados Unidos en *Life on the Hyphen. The Cuban-American Way* puede ayudarnos a entender cómo funciona el proceso de aculturación a un nuevo ambiente para diferentes generaciones de exiliados ».[879]

Dans son étude, Pérez Firmat distingue trois générations d'Américains originaires de Cuba, à savoir : la génération des pères, c'est-à-dire celle qui est à l'origine de la migration aux États-Unis et qui n'a jamais renié la culture primaire en dépit de l'éloignement. Ce groupe fondera le quartier de *Little Havana* à Miami si l'on en croit l'auteur tandis que dans *Hija de la fortuna*, la génération des pères fonde les quartiers de *Little Cantón*, pour les ressortissants Chinois, *Chilecito* pour les immigrés nostalgiques du Chili, etc. Feliciano Rodríguez est l'un des piliers de ce groupe.

La seconde génération, celle que le sociologue Rubén Rumbaut appelle la ''generación 1,5'' ou ''la generación uno y medio'' c'est-à-dire la génération des enfants des immigrés nés à San Francisco comme aurait pu l'être l'enfant d'Eliza et de Joaquín Andieta s'il avait survécu aux difficultés du voyage en mer, mais comme l'est Aurora del Valle, petite fille d'immigrés tant du côté paternel, Eliza Sommers et Tao Chi'en que du côté maternel, Paulina del Valle et Feliciano Rodríguez de Santa Cruz dans *Retrato en sepia*. Ce groupe intermédiaire entre le premier et le troisième, s'accommode aussi bien de la culture

qu'il a laissé derrière et une certaine insécurité de ne pas appartenir complètement à la nouvelle société qui l'entoure, mais désirant y faire partie ».

[879] *Ibid*., p. 154. Traduction personnelle: « La description de Gustavo Pérez Firmat de l'expérience des Cubains-Américains aux États-Unis dans *Life on the Hyphen. The Cuban-American Way* peut nous aider à comprendre comment fonctionne le processus d'acculturation à un nouveau milieu pour des générations différentes d'exilés ».

hégémonique que de celle des parents. Contrairement à cette génération, la troisième, dans laquelle on peut inclure une nouvelle fois Feliciano Rodríguez de Santa Cruz ou plutôt Felix Cross, renie ses origines pour s'intégrer à la nouvelle culture. Nous y reviendrons sur cet aspect :

> Pérez Firmat distingue tres grupos generacionales entre los cubano-americanos : el primero corresponde a la generación de los padres que ya estaban establecidos profesional y personalmente en Cuba en el momento de la emigración, el segundo grupo lo constituyen sus hijos e hijas que llegaron niños o adolescentes a los Etados Unidos. El primer grupo creó ''Little Havana'', el barrio cubano de Miami, cuyos miembros en gran parte continúan viviendo en un ambiente cultural cubano, hablan en español y guardan un recuerdo nostálgico de Cuba ; el segundo grupo, llamado por el sociólogo Rubén Rumbaut la generación ''1,5'' o ''la generación uno y medio'' porque ''se encuentra entre la primera y segunda generación de inmigrantes'' (Pérez Firmat, 4), habla español pero ha asistido a los colegios norteamericanos y se ha socializado en las dos culturas, la cubana en casa y la norteamericana en el colegio. Esta generación intermedia se siente cómoda en las dos culturas –es bicultural-, puede expresarse con igual facilidad en cualquiera de las dos lenguas y está familiarizada con sus códigos culturales. El tercer grupo prefiere comunicarse en inglés y se ha asimilado a la cultura de los Estados Unidos, igual que otros hijos de inmigrantes.[880]

Pour finir, María Inés Lagos constate que si certains immigrés finissent par retourner vivre dans leur pays d'origine, cas de Paulina qui préféra rentrer au Chili après la mort de son époux, Feliciano Rodríguez de Santa Cruz :

> En *Retrato en sepia* Paulina del Valle pasa por circunstancias semejantes a las de un exiliado, aunque ella y su marido se alejan de Chile para establecerse en San Francisco por elección propia […] Años más tarde, después de la muerte del marido, Paulina evalúa su situación y decide regresar a Chile con su nieta Aurora[881],

[880] *Ibid*., pp. 154-155. Traduction personnelle: « Pérez Firmat distingue trois groupes de génération parmi les Cubains-Américains : le premier correspond à la génération des pères qui étaient déjà installés professionnellement et personnellement au Cuba au moment de l'émigration, le deuxième groupe est constitué par leurs fils et filles qui sont arrivés enfants ou adolescents aux États-Unis. Le premier groupe a créé ''Little Havana'', el quartier cubain de Miami, dont la plupart des membres continuent de vivre dans un environnement culturel cubain, parlent en espagnol et gardent un souvenir nostalgique de Cuba ; le deuxième groupe, appelé par le sociologue Rubén Rumbaut la génération ''1,5'' ou ''la génération un et demie'' parce qu'elle ''se trouve entre la première et la deuxième génération d'immigrants'' (Pérez Firmat, 4), parle espagnol mais a étudié dans les collèges nord-américains et s'est adapté à la vie en société des deux cultures, la cubaine à la maison et la nord-américaine au collège. Cette génération intermédiaire est à l'aise dans les deux cultures –elle est biculturelle-, elle peut s'exprimer avec autant de facilité dans n'importe quelle des deux langues et se familiariser avec ses codes culturelles. Le troisième groupe préfère communiquer en anglais et a été assimilé à la culture des États-Unis, de même que d'autres fils d'immigrants ».

[881] *Ibid*., p. 157. Traduction personnelle: « Dans *Portrait sépia*, Paulina del valle passe par des circonstances semblables à celles d'un exilé, même si elle et son mari partent du Chili pour s'installer à San Francisco de leur

on remarque cependant que leurs enfants, du moins ceux nés à l'étranger, la ‘‘génération 1,5’’, est défavorable à un tel choix quand bien même elle aime les deux cultures. Aurora del Valle qui s'en va s'installer à Santiago avec sa grand-mère désapprouve cette décision comme María Inés Lagos le souligne dans son analyse du texte d'Isabel Allende.[882]

Si dans *Hija de la fortuna* donc la première génération d'immigrés peine à s'intégrer dans la société californienne du fait du mal du pays ainsi que de la xénophobie et du racisme qui sont des freins à cette opération, leur progéniture, la dénommée ‘‘génération 1,5’’ s'en sort bien. Dans cette étude, nous avons évoqué quelques raisons de la réussite de cette génération.

L'autre arme dont Eliza dispose est le travestissement dont Tao Chi'en est lui-même l'initiateur. En effet, le narrateur souligne qu'avant que Tao Chi'en consente à aider Eliza à embarquer clandestinement à bord d'*el Emilia*, il a exigé qu'elle se déguise en petit Chinois. De même, à l'arrivée de l'embarcation à destination, Eliza Sommers se déguise à nouveau pour débarquer sans éveiller les soupçons des autorités portuaires. À Sacramento lorsqu'elle se sépare de Tao Chi'en, Eliza se déguise encore. Selon le narrateur, elle se serait travestie en Elías Andieta dès leur séparation à Sacramento jusqu'à la région de la Veta Madre.

Ces déguisements ont suscité des commentaires de la part de certains critiques. Ceux d'Isaac Galileo Rivera Campos et d'Annie Folio sont à notre sens les plus évocateurs.

Selon Isaac Galileo Rivera Campos en effet, qui reprend les observations de Karen Cox, les différents changements d'apparence d'Eliza Sommers font d'elle le personnage le plus hybride du texte d'Isabel Allende :

> Según Karen Cox, Eliza Sommers es el personaje más híbrido de todos (126-7) […]. Al llegar a San Francisco, Eliza tiene que disfrazarse y hacerce pasar por el hermano sordomudo de Tao Chi´en, ocultando así su condición de mujer, ya que, las únicas mujeres que iban a California eran las prostitutas.[883]

propre gré […] Plus tard, après la mort de son époux, Paulina examine sa situation et décide de retourner vivre au Chili avec sa petite-fille Aurora ».

[882] *Ibid*., pp. 158-159.

[883] COX, Karen. *Isabel Allende : A critical companion*. Westport : Greenwood Press, 2003. Citée par Isaac, GALILEO RIVERA CAMPOS. *Loc. cit.* Traduction personnelle: « Selon Karen Cox, Eliza Sommers est le personnage le plus hybride de tous […]. En arrivant à San Francisco, Eliza doit se déguiser et se faire passer

D'après Annie Folio, Eliza Sommers n'est pas la seule à se travestir à son arrivée à San Francisco, tous les étrangers ont recours à cette pratique. Selon elle, le travestissement symbolise pour ces milliers d'immigrés une renaissance :

> No fue el único en cambiar al llegar al nuevo mundo. Todos los que dejaron su país de origen, tuvieron que adaptarse de nuevo cambiando totalmente de la cabeza a los pies. Era como nacer una segunda vez. Los personajes cambiaron físicamente y optaron por llevar apellidos distintos.[884]

C'est le cas de Feliciano Rodríguez de Santa Cruz, l'époux de Paulina del Valle qui devient Felix Cross ; de Jacob Todd, l'aventurier devenu pasteur à Valparaíso qui, une fois démasqué, fuit la ville chilienne et s'installe à San Francisco où il devient le célèbre journaliste Jacob Freemont, etc.

On peut donc dire que face à la recrudescence de la criminalité, de la xénophobie et du racisme, des Yankees à l'égard des Hispaniques et Asiatiques, le travestissement peut apparaître comme l'une des solutions au problème posé. Mais si Felix Cross et Jacob Freemont peuvent se fondre dans la société américaine de la Californie l'un pour s'enrichir en faisant des affaires, l'autre en travaillant comme journaliste, tel n'est cependant pas le cas pour Eliza Sommers comme nous allons le voir plus loin. Pour le moment, définissons ce qu'est le travestissement. Dans les sous-parties qui vont suivre, nous allons tenter, dans un premier temps, de comprendre en quoi consiste le travestissement ; ensuite nous montrerons comment il fonctionne.

pour le frère de Tao Chi'en, sourd-muet, dissimulant ainsi sa condition féminine puisque les seules femmes qui allaient en Californie étaient les prostituées ».

[884] Annie, FOLIO. *Op. cit*., p. 63. Traduction personnelle: « Elle n'est pas la seule à changer en arrivant dans le nouveau monde. Tous ceux qui ont quitté leur pays d'origine, ont du s'adapter de nouveau en changeant totalement de la tête aux pieds. C'était comme naître une nouvelle fois. Les personnages ont changé physiquement et ont choisi de porter des noms différents ».

2. Le travestissement

2.1. Définition et histoire du travestissement

Dans le roman de l'auteure chilienne, le travestissement peut se définir comme le changement d'apparence d'un personnage. Cette transformation implique un changement du nom, de vêtements, de la démarche, du langage, des gestes.

Dans son ouvrage *Ces corps qui comptent*, Judith Butler consacre une étude à cette thématique. Dans une sous-partie qui s'intitule « Ambivalence du travestissement [drag] », elle en distingue deux formes, le travestissement vestimentaire ou simple appelé « *cross dressing* » et le travestissement sous une forme théâtralisée dit « *drag* ». Cette deuxième forme prend en compte la démarche, la voix, les gestes, la façon d'être, etc. Précisons que le travestissement est réussi si les deux formes à savoir le « cross dressing » et le « drag » coïncident. Dans le texte d'Isabel Allende, les deux formes correspondent difficilement et c'est vraisemblablement cet échec qui sera à l'origine du dévoilement du travestissement de Babalú el Malo et de certaines difficultés éprouvées par Eliza Sommers à jouer correctement le personnage d'Elías Andieta.

En nous appuyant sur le numéro 10, « Femmes travesties : un ‘‘mauvais’’ genre » de la revue *Clio*, on peut prolonger la réflexion sur ce thème. On peut aussi et surtout se rendre compte de la complexité du travestissement tant sur le plan historique que social. L'étude de Nicole Pellegrin, « Le genre et l'habit. Figures du transvestisme féminin sous l'Ancien Régime », donne à voir le travestissement d'une part, comme une atteinte grave aux commandements divins avant d'être condamné par la loi civile et la morale dominante et, d'autre part, comme un moyen de survie : « Travestir [...]. Se déguiser en prenant d'autres habits. Il étoit sévèrement défendu par la Loy de Moyse de se travestir, de prendre l'habit d'un autre sexe. À Caresme-Prenant on se travestit pour aller courir le bal sans être connu. Les espions sont obligez souvent de se travestir pour entrer dans une place, pour traverser un camp ennemi [...] se dit figurément en choses morales, pour dire Déguiser ses mœurs, sa pensée. »[885]

[885] Furetière abbé Antoine, 1690, *Dictionnaire universel*, La Haye, Arnout & Reinier. Cité par Nicole PELLEGRIN. « Le genre et l'habit. Figures du transvestisme féminin sous l'Ancien Régime », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10 | 1999, mis en ligne le 29 mai 2006, réf. du 03 mars 2013. p. 2. Disponible sur : http://clio.revues.org/252 ; DOI : 10.4000/clio.252

La lecture de certains textes bibliques affirme que se travestir est un péché. C'est le cas du *Deutéronome* (22-5) : « une femme ne portera pas un costume masculin, et un homme ne mettra pas un vêtement de femme ; quiconque agit ainsi est en abomination à Yahvé ton Dieu ».[886] Et Nicole Pellegrin ajoute qu'il n'est pas anodin que « Dieu qui s'exprime ici par la bouche de Moïse, s'adresse d'abord aux femmes comme si pour elles cette faute était à la fois plus probable et plus désirable ».[887] Comme on peut s'en apercevoir dans la Bible, le vêtement ne recouvre pas seulement la chair, il est aussi l'expression ou la garantie de la distinction des corps sexués. Le vêtement permet ainsi de signifier les rapports de pouvoir. Chez saint Paul, cela se traduit par une interprétation des signes distinctifs. Selon lui, l'homme ne peut se couvrir la tête. De même, il devra garder ses cheveux courts. Il affirme que « c'est parce qu'il [l'homme] est l'image et le reflet de Dieu ; quant à la femme, elle est le reflet de l'homme ».[888]

Hormis l'Église qui soutient que le travestissement est l'œuvre du satan, Nicole Pellegrin affirme en outre qu'une partie de la société lettrée était convaincue que la fin des temps sera préparée par la généralisation de telles pratiques. La reprise des prophéties d'un bourgeois de Paris en 1446 selon lesquelles « l'Antéchrist ''sera né de par le diable, en temps de toutes guerres, et que tous jeunes gens seront déguisés d'habit, tant femmes que hommes, tant par orgueil comme par luxure'' »[889], en est un exemple. D'après Claude Noirot, cette méfiance à l'encontre du travestissement trouve plusieurs explications dans son *Origine des masques* paru en 1609 à Langres. L'auteur évoque le caractère sacrilège du travestissement, les risques de subversion politique et de destruction morale que sa pratique pourrait entraîner :

> « 12. La nature a distingué l'homme de la femme ; la nature aussi qui, par ses lois salutaires, nous instruit à la décence et honnêteté digne d'un cœur viril, veut que cette différence soit gardée ; nature l'a introduit, le Créateur la confirme qui ne veult point l'homme être efféminé du corps, ni d'habits ni de faits, ni de paroles. [...] 16. [...] À plus forte (sic) donc est-il prohibé à l'homme de s'abaisser sous l'habit féminin, se souiller d'un vêtement externe, se manifester féminin, cinaede, infâme ; ou à la femme masquarader sous le parement viril, brelander sous l'accoutrement de l'homme, pour être telle folie contre le droit naturel, par le témoignage de Platon, droit divin et sanctions des anciens Pères qui appellent telles mommeries *monstruosæ impuritatis signa, et execrandissimum nefas*. »[890]

[886] Le *Deutéronome*, 22-5. Cité par Nicole PELLEGRIN. *Ibid*., p. 3.
[887] Nicole PELLEGRIN. *Ibid*., p. 3.
[888] Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens, 11, v. 7. Cité par Nicole PELLEGRIN. *Ibid*., p. 3.
[889] Nicole PELLEGRIN. *Ibid*., p. 3.
[890] Claude Noirot. Origine des masques, Langres. 1609. Cité par Nicole PELLEGRIN. *Idem*.

Comme on peut le voir, deux faits interpellent dans ce passage. D'abord, on condamne toutes les formes de travestissements, le carnaval y compris. Cela s'explique par la croyance selon laquelle tout changement d'apparence humaine est considéré comme une défiguration de l'œuvre de Dieu. Ensuite, on constate que la condamnation du travestissement qui vient s'appuyer sur l'autorité conjointe des savants et des pères de l'Église ne donne plus la prééminence à l'interdit religieux. Cependant, même si la justification religieuse est toujours requise, les dispositions policières ne l'utilisent plus. Ce fait majeur va permettre de reconsidérer les peines du délit qu'est le travestissement. Ainsi on envisage un pardon nécessaire pour ce qui est, dans l'absolu, un péché mortel. Des exemples de femmes travesties sont légions dans l'Histoire de France. Dans son étude, « Le genre et l'habit. Figures du transvestisme féminin sous l'Ancien Régime », Nicole Pellegrin rappelle l'exemple d'une voyageuse qui se déguise en paysan pour se rendre de Strasbourg à Paris en temps de guerre. Selon l'abbé Pontas, l'auteur que Nicole Pellegrin paraphrase, le travestissement de cette jeune femme n'est pas condamnable. Selon lui, « Il n'y a ''point de péché en cela [...], car quoiqu'il soit très défendu de changer les habits de son sexe, on le peut cependant dans le cas d'une juste nécessité ; celle qui est pour les femmes celle de mettre leur honneur à couvert du danger où elles pourraient tomber en portant l'habit de leur sexe ; ou lorsqu'elles n'ont point d'autre habit pour se couvrir, ou lorsqu'il s'agit de sauver leur liberté ou leur vie, ou celle de leur prochain. Voyez saint Thomas, 2, 2, q. 169, a2'' ».[891] Nicole Pellegrin ajoute que pour les confesseurs d'Ancien Régime et leurs descendants à savoir le clergé de l'entre-deux-guerre, transgresser le vêtement de l'autre est pardonnable selon certaines circonstances. Elle écrit que « seul un danger de mort (ou son équivalent au féminin : la perte de « l'honneur » par le viol ou le dénudement) peut autoriser la transgression majeure que représente l'adoption du vêtement de l'autre ».[892]

De même, dans son étude, « Un brave cavalier dans la guerre de sept ans, Marguerite dite Jean Goubler », Sylvie Steinberg affirme que les autorités sont aussi tolérantes avec des femmes travesties engagées. Sylvie Steinberg s'appuie sur quelques exemples dont celui de Marguerite dite Jean Goubler est évocateur. D'après Sylvie Steinberg, Jean Goubler, né à Richeval pays messin juridiction de Wich, âgé de vingt ans, s'est engagé en tant que cavalier pour améliorer sa difficile condition sociale[893] même si l'auteure souligne également son goût

[891] Pontas 1771, t. I : 843 ; Thomas d'Aquin 1963 : 979. Cité par Nicole PELLEGRIN. *Ibid*. p. 5.
[892] Nicole PELLEGRIN. *Idem*.
[893] Sylvie, STEINBERG. « Un brave cavalier dans la guerre de sept ans, Marguerite dite Jean Goubler », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10 | 1999, mis en ligne le 22 mai 2006, consulté le 04 mars 2013. p. 4. Disponible sur : http://clio.revues.org/257 ; DOI : 10.4000/clio.257

pour le service militaire.[894] Pour finir, Sylvie Steinberg affirme que les femmes de soldats se déguisaient aussi pour accompagner leur époux. Si les épouses de soldats étaient difficiles à punir une fois découverte leur véritable identité, tel n'était pas le cas pour les femmes de mauvaise vie qui se sont inspirées du travestissement[895] :

> Si des épouses de soldat accompagnent parfois les troupes, la justice militaire se trouve aussi aux prises avec des femmes qui suivent les armées clandestinement et sous l'habit d'homme : s'y joignent d'une part, des prostituées, qui s'habillent parfois en homme pour approcher les soldats, et d'autre part, des filles qui s'engagent pour se battre et gagner quelques sous.[896]

Comme beaucoup d'exemples sur lesquels l'auteure s'appuie, dans son étude, lorsque la véritable identité de Marguerite dite Jean Goubler est découverte, les autorités militaires sont bienveillantes à son égard. En effet, elles reconnaissent son courage ainsi que le service rendu à la Nation :

> Qu'elle a donné des marques de valeur au siège de Suze et dans toutes les occasions où elle a été commandée sans qu'aucun officier ou soldat du bataillon se soit jamais aperçu de son sexe ni qui puisse lui rien reprocher contre son honneur ayant toujours été très sage dans les actions et dans ses paroles.[897]

Par ailleurs, Marguerite dite Jean Goubler va recevoir une pension d'un montant de 100 livres de gratification pour services rendus.[898]

Si se travestir est une faute comme on vient de le démontrer tant sur le plan religieux, moral que politique, on peut sous certaines conditions, trouver des circonstances atténuantes à une femme qui se travestit. Le travestissement est toléré lorsque la femme est en danger de mort ou si son honneur est menacé. Cependant, on ne peut pas affirmer que le fait de se

[894] *Ibid*., p. 5.
[895] « pour faire condamner les filles de mauvaise vie qui se trouveront avec des soldats à deux lieues aux environs de Versailles et des camps de la rivière de l'Eure à avoir le nez et les oreilles coupées ». Nadine Roger, *La Prostitution sous le règne de Louis XIV à Paris (1661-1715)*, thèse sous la direction d'André Corvisier, Université de Paris IV : 20. Citée par Sylvie STEINBERG. Loc. cit. p. 2. En dehors de l'ordonnance du roi de 1687, Sylvie STEINBERG ajoute que « L'ordonnance militaire du 1er juillet 1727 défendait à tout soldat, quel que soit son grade, d'entretenir une femme débauchée sous peine de prison, et de dégradation pour les officiers. Les filles trouvées dans les armées sont chassées et peuvent être condamnées au fouet ». Idem.
[896] *Ibid*., p. 2.
[897] Archive de la Guerre, série A1, ms1768, pièce 483. Cité par Sylvie, STEINBERG. *Ibid*., p. 3.
[898] Sylvie, STEINBERG. *Idem.*

travestir ne procure pas quelque plaisir personnel comme on peut le voir chez Eliza Sommers. Analysons d'abord les éléments du travestissement.

2.2. Éléments ou artifices du travestissement

Dans cette sous-partie, nous allons parler des éléments du travestissement d'Eliza Sommers, Tao Chi'en, Feliciano Rodríguez de Santa Cruz et de Jacob Todd. Ainsi que nous l'avons souligné, avant d'embarquer, Tao Chi'en demande à Eliza Sommers de se déguiser. En dépit de la pudeur, elle s'exécute sans y opposer de résistance :

> Tao Chi'en entregó a Eliza unos pantalones calzonudos y un blusón muy usado, indicándole que se los pusiera. […] Se quitó el sombrerito de paja, desabotonó sus botines de cordobán y el vestido, soltó las cintas de sus enaguas y, muerta de vergüenza, le señaló al chino que la ayudara a desatar el corsé.[899]

En troquant ses vêtements de jeune anglaise bourgeoise contre des pantalons larges et un vieux blouson, Eliza Sommers échange sa condition sociale d'enfant gâtée par les parents pour vivre dans la misère et la souffrance. Les pantalons larges et le vieux blouson usés symbolisent non seulement l'inversion de son genre, l'usurpation identitaire, ils rappellent aussi et surtout à Eliza Sommers qu'elle a choisi de renoncer à sa féminité ainsi qu'aux privilèges liés à son rang. En effet, elle va connaître la souffrance de la faim, la honte de s'habiller en haillons, et va apprendre à vivre chaque jour avec la crainte d'être découverte. Malgré les privations et l'omniprésence du danger, Eliza Sommers ne renonce pas à la quête de son amant ainsi qu'au travestissement.

Avant de poursuivre l'analyse on peut approfondir la question du vêtement en suivant l'étude, « Le genre et l'habit. Figures du transvestisme féminin sous l'Ancien Régime », déjà évoquée plus haut. Comme Nicole Pellegrin le souligne dans son analyse, la problématique du vêtement est essentielle car « Le vêtement, qu'il soit costume ou habit, est le premier des

[899] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit*., p. 170. Traduction : « Tao Chi'en remit à Eliza des pantalons amples et un blouson très usé, lui indiquant de les passer. […] Elle enleva son petit chapeau de paille, déboutonna ses bottines en cuir et sa robe, défit les rubans de ses jupons et, morte de honte, elle fit signe au Chinois de l'aider à délacer son corset ». Isabel, ALLENDE. *Fille du destin*. Paris : Éd. Grasset et Fasquelle, Traduit de l'Espagnol (Chili) par Claude de Frayssinet, 2000, p. 170. Les traductions du texte original que nous inclurons à la suite de notre travail, seront du même éditeur, Grasset et Fasquelle traduit par Claude de Frayssinet.

langages et informe (donne forme et révèle) toutes les relations sociales ».[900] Selon Nicole Pellegrin, l'habit met en évidence les injustices. En effet, selon elle, le fait que le costume féminin soit un vêtement codifié, inscrit dans la coutume que même l'âge, le statut, la fortune, voire la géographie ne peuvent modifier dans ses principes, peut être contraignant. Le costume féminin étant ''ouvert'' comme le sont les vêtements tels que les robes de justice et d'église, est un handicap pour les femmes :

> […] comme il a déjà été dit – ce costume est « ouvert » (trait qu'il partage avec d'autres vêtements fétichisés hérités du passé comme les robes de justice et d'église, et de nos jours les produits de la haute-couture), mais l'accessibilité du corps féminin qu'il autorise n'est pas le seul signe de la faiblesse permanente du sexe... faible. Elle est propre aux parures vite soulevées, celles des femmes, celles aussi des petits enfants[901], filles comme garçons, ces derniers ne faisant leur « prise de culotte » que vers l'âge de raison et cela jusqu'au début de ce siècle.[902]

Comme chez Isabel Allende, Nicole Pellegrin affirme que le boutonnage était absent de l'habillement féminin populaire[903]. Grâce aux boutons, les hommes n'ont pas besoin de contraindre leurs mouvements ni de veiller à se rajuster sans cesse. Par ailleurs, elle ajoute que si le recours aux épingles traduit les rituels amoureux et magiques, il n'en demeure pas moins qu'« il fragilise un sexe et accroît d'autant l'assurance de l'autre ».[904] Selon Nicole Pellegrin, le vêtement féminin présente d'autres inconvénients. Il est lourd et embarrassant qu'il peut entraîner dans la mort celles que le hasard jette, ainsi vêtues, dans l'eau. Par ailleurs, ce vêtement est onéreux :

---

[900] Nicole, PELLEGRIN. *Loc. cit.*, p. 2.

[901] L'auteure précise à la note 41 le lien du vêtement des femmes avec celui des enfants : « Inversement quand les médecins lancèrent la mode des « tuyaux de modestie », les petites filles fortunées qui les portèrent devaient les abandonner le jour de leur première communion ou au moment de se marier (Saint-Laurent 1988 : 110-111). Au nom de l'hygiénisme, l'empaquetage des corps, déjà si contesté au temps des Lumières, s'est accompagné d'une critique du pantalon aussi bien masculin que féminin : au moins jusqu'à l'âge adulte, « l'air circulait sous la cloche de la jupe » (Thuillier 1977 : 58 : citation de Vacher de Lapouge ; Pellegrin 1989 : 59, 184). Sur le pantalon des petites filles, Gagnon 1992 : 88-96 ; Cunnington 1965 : 97-98 ; Rose 1989 : 75, mais aussi le témoignage de quelques grandes dames qui furent habillées en garçon dans leur jeune âge (Genlis 1878 : 14 ; Abrantès, 1967, t. 1, 148 ; Medel 1931 : 62).

[902] Nicole, PELLEGRIN. *Loc. cit.*, p. 7.

[903] En s'appuynt sur Levi-Strauss, Nicole Pellegrin fournit quelques explications : « Levi-Strauss 1983 : 1217 ; Webb 1912 : 19-29. Au XVIIe siècle le passage pour un homme du bouton à l'épingle ou à l'aiguillette est synonyme de régression sociale et morale, au moins dans la fiction (Sorel 1979 : 173 et 227) ; il l'est aussi dans le rituel militaire de la dégradation (Figueur 1842 : 35) » Note 42. Nicole, PELLEGRIN. *Loc. cit.*

[904] Nicole, PELLEGRIN. *Loc. cit.*, p. 7.

> Dans un conte drolatique du XVIe siècle il suffit à un mari d'assoiffer la mule de son épouse et de diriger vers une rivière monture et cavalière, pour que celle-ci, « surprise de peur, empeschée d'accoustrements » se noie. Ces embarras « d'estoffes & de merceries » et autres « fatras & d'habits & de parures » sont doublement pernicieux : dangereux et coûteux, ils peuvent servir à justifier l'exclusion des femmes des affaires publiques. Un père jésuite, mêlant cause et conséquence, démontre que « la femme [...] porte un trop grand fardeau pour aller viste en besongne » et que, « comme un arbre sauvage qui n'est point esmondé, ce sont ces habits excessifs, qui luy occupent l'esprit et le corps, [...] qu'elle ne peut presque se remuer là-dedans : dont elle n'a ny moyen ny loisir de beaucoup entreprendre. Ce qui la rend forclose du maniment des affaires de dehors, & contrainte de garder la maison ».

Le caractère mortifère du costume féminin est dénoncé également dès le XVIII e siècle par certains médecins. Ce qui fait dire à Nicole Pellegrin que la commodité relativement plus grande des vêtements d'hommes pour qui veut se mouvoir sans perdre agilité ait pu motiver aussi les femmes à se trasvestir.[905]

Ainsi qu'on peut le constater dans *Hija de la fortuna*, en chageant ses habits de femme, en l'occurrence son corset contre les vêtements masculins, amples et usés, Eliza Sommers dissimule soigneusement sa véritable identité sexuelle et, par la même occasion se libère d'un habit qui apparaît comme un fardeau. Cela est d'autant plus évident comme l'affirme Nicole Pellegrin qu'une feminité voilée, au propre comme au figuré peut inquiéter dans ce sens qu'elle peut cacher une « dangereuse virilité latente ».[906] Ce qui revient à dire qu'il valait mieux pour une femme exhiber sa feminité, c'est-à-dire ses formes ondulantes. Il ne serait pas maladroit d'affirmer que les travesties engagées dans l'armée sous l'Ancien Régime dont Sylvie Steinberg parle dans son étude, ont tiré profit de l'uniforme militaire ample pour se faire passer pour des hommes. Dans « Un brave cavalier dans la guerre de sept ans, Marguerite dite Jean Goubler », on découvre que l'identité de Jean Goubler est restée cachée pendant longtemps du « 25 mars de l'année 1760 » au « deux février 1761 » où il a reconnu qu'il était une femme, à cause de plusieurs facteurs dont l'usage de l'uniforme est important :

> Il faut sans doute faire la part du rôle masquant du vêtement lui-même. On peut penser que, pour ce qui est des habits de soldat dont sont revêtues celles qui s'enrôlent dans les armées, cette fonction masquante est très importante. La forme même de l'habit militaire[907], à veste longue relativement ample, doit dissimuler les formes du corps, ce qui

[905] *Ibid*., p. 8.
[906] Ibid., p. 4.
[907] Pour plus amples explications sur le sujet voir Daniel Roche, *La Culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, [Fayard, 1989], réédition Points Seuil, 1991 : 211-244, sur la mise sous

> est d'ailleurs une des conditions pour créer une silhouette uniforme. Il est peu probable, du reste, que les vêtements utilisés par les femmes soient ajustés ou même d'une taille convenable.[908]

Revenons à *Hija de la fortuna* pour souligner qu'à l'arrivée d'*el Emilia* au port de San Francisco, Eliza Sommers va encore se déguiser pour pouvoir débarquer du bateau. Le risque qu'elle soit démasquée semble justifier ce nouveau travestissement comme le montrent ces interrogations : « -¿Y si me descubren ? -¿Qué es lo peor que puede pasar ? ».[909] Le narrateur précise que son déguisement est réussi puisqu'il lui donne l'apparence d'« un petit Chinois, mal nourri et triste » :

> Le indicó a Azucena que peinara el largo cabello de Eliza en una coleta como la suya, mientras él iba a buscar una muda de su propia ropa. Vistieron a la chica con unos pantalones, un blusón amarrado a la cintura con una cuerda y un sombrero de paja aparasolado. En esos dos meses chapoteando en los médanos del infierno, Eliza había perdido peso y se veía escuálida y pálida como papel de arroz. Con las ropas de Tao Chi'en, muy grandes para ella, parecía un niño chino desnutrido y triste.[910]

Selon Azucena Placeres, la prostituée, l'accoutrement de la jeune fille lui donne plutôt l'allure d'un petit lézard : « -Te ves como una lagartija- se rió Azucena Placeres ».[911]

Ainsi déguisé(e), Eliza Sommers passe devant le capitaine Vincent Katz et le responsable de la douane yankee sans éveiller le moindre soupçon. Cependant, lorsque dans le canot qui les conduit sur la terre ferme, on l'interroge, Tao Chi'en, répond que son petit-frère est sourd-muet et attardé : « Tao Chi'en, […] anunció a sus compatriotas que el muchacho era sordomudo y un poco imbécil, así es que resultaba inútil intentar comunicarse con él ».[912] Cette affirmation du Chinois paraît ambiguë. En effet, si on sait qu'Eliza Sommers a accepté

uniforme des soldats à partir du milieu du XVIIe siècle et l'évolution de cette uniformisation jusqu'à la Révolution. Sylvie, STEINBERG. *Loc. cit.*, note 15.

[908] Sylvie, STEINBERG. *Ibid*., p. 4.

[909] Isabel, ALLENDE. *Op. cit*., p. 246. Traduction : « -Et si on me découvre ? –Que peut-il se passer ? ».

[910] *Ibid*., p. 245. Traduction : « Il demanda à Azucena de coiffer les longs cheveux d'Eliza en une natte comme la sienne, pendant qu'il allait chercher des vêtements à lui. Ils habillèrent la jeune fille avec des pantalons, un blouson retenu à la taille par une corde et un chapeau de paille à large bord. Pendant ces deux mois à patauger dans les méandres de l'enfer, Eliza avait perdu du poids, elle était décharnée et pâle comme du papier de riz. Avec les habits de Tao Chi'en, trop grands pour elle, on aurait dit un enfant chinois mal nourri et triste ».

[911] *Ibid*., p. 246. Traduction : « -On dirait un lézard, dit Azucena Placeres en riant ».

[912] *Ibid*., p. 247. Traduction : « Tao Chi'en […] annonça à ses compatriotes que le gamin était sourd-muet et un peu attardé, de sorte qu'il était inutile d'essayer de lui parler ».

de se déguiser non seulement pour pouvoir voyager clandestinement, mais aussi pour être libre et indépendante, on peut se demander si elle est vraiment libre dans ce rôle.

Même si on peut comprendre que le fait pour Tao Chi'en de priver Eliza Sommers de parole en la faisant passer pour une attardée est d'une part, tout à fait illusoire et mensonger et par conséquent ludique et, d'autre part, dans l'intérêt de consolider le masque qu'elle porte, il n'en demeure pas moins que ce rôle lui est imposé. La question que l'on peut se poser est celle de savoir : était-ce la seule solution possible, qu'elle puisse imiter ?

Il semble que dans la mesure où Eliza Sommers se travestit, elle performe le genre comme un acteur sur une scène de théâtre. En suivant Judith Butler, il apparaît clairement que d'autres rôles soient possibles. Elle s'insurge contre ceux et celles qui prétendent qu'on choisit son genre :

> […] on s'éveillerait le matin, on puiserait dans son placard, ou dans quelque espace plus ouvert, le genre de son choix, on l'enfilerait pour la journée, et le soir, on le remettrait en place. […] Le genre n'est pas un artifice qu'on endosse ou qu'on dépouille à son gré, et donc, ce n'est pas l'effet d'un choix.[913]

En définitive, en dehors du changement vestimentaire, Eliza a besoin également du discours mensonger de Tao Chi'en pour jouer son personnage du petit chinois sourd-muet et attardé. Ce qui n'est pas le cas ni pour le second personnage qu'elle va jouer, Elías Andieta, ni pour Jacob Todd et Feliciano Rodríguez de Santa Cruz qui se travestissent comme elle.

Avant de parler brièvement des éléments du travestissement de Jacob Todd et de Feliciano Rodríguez, disons un mot sur les artifices du travestissement du personnage d'Elías Andieta.

Eliza Sommers change son nom par celui d'Elías Andieta. Mais comme « El nombre es inseparable del ser »[914] comme le narrateur le souligne, elle doit faire croire qu'elle est, en effet, celui qu'elle dit être, Elías Andieta. Elle doit hormis troquer ses vêtements de jeune chinois sourd-muet : [« se quitó las ropas de Tao Chi'en usadas durante meses »] pour « […]

[913] Judith Butler. *Bodies that matter, Op. cit*., p. x. citée par Éric FASSIN : « Préface à l'édition française (2005). Trouble-genre », in *Trouble dans le genre*…, *Op. cit*., p. 13.
[914] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit*., p. 327. Traduction : « Le nom est inséparable de l'être ».

las recién adquiridas »[915], autrement dit, « botas, dos camisas, pantalones gruesos, guantes de cuero, un sombrero de ala ancha »[916] ; se munir de deux armes à feu même si elle n'en a jamais fait usage auparavant : « También compró […] una pistola y un rifle que no sabía cargar y mucho menos disparar »[917] et transformer son corps.

Cette transformation corporelle consiste d'abord à se raser la tête : « […] afiló la navaja en una tira de cuero y se cortó el cabello a la altura de la nuca. Su larga trenza negra quedó en el suelo como una culebra muerta »[918], ensuite à masquer ses seins avec un tissu : « Pasó el resto de la tarde organizando sus bultos y cosiendo las joyas y el dinero que le quedaban en una faja de algodón, la misma que usaba para aplastarse los senos »[919], et enfin, à la transformation vocale. Pourtant, malgré les précautions prises, le masque d'Eliza n'offre pas beaucoup d'assurance.

Avant de montrer les limites des artifices du travestissement, on peut observer que contrairement à Eliza Sommers, Jacob Todd, Feliciano Rodríguez de Santa Cruz et Tao Chi'en ne connaissent pas ce genre de problème.

En effet, après sa mésaventure à Valparaíso (Chili), Jacob Todd s'installe à San Francisco où il espère trouver du travail pour refaire sa vie. Feliciano Rodríguez le recommande à l'un de ses amis bien placé dans le journal local, « *The Boston* » pour une embauche. Mais craignant d'être rattrapé par la justice, il change d'apparence et se fait appeler Jacob Freemont. Il est décrit par le narrateur comme une caricature de Yankee :

> […] el falso misionero de antaño parecía una caricatura de Yanqui. Había perdido peso y pelo, dos largas patillas le enmarcaban la cara, vestía un traje a cuadros algo estrecho para su tamaño, botas de culebra y un incongruente sombrero blanco de Virginia, además asomaban lápices, libretas y hojas de periódicos por los cuatro bolsillos de su chaqueta.[920]

[915] *Ibid*., p. 274. Traduction: « les nouvelles ».
[916] *Idem*. Traduction : « des bottes, deux chemises, de gros pantalons, des gants en cuir, un chapeau à large bord ».
[917] *Idem*. Traduction : « Elle acheta aussi […] un pistolet et un fusil qu'elle ne savait pas charger et dont elle savait encore moins se servir ».
[918] *Idem*. Traduction : « elle aiguisa sa lame sur une bande de cuir et se coupa les cheveux à hauteur de la nuque. Sa longue tresse noire tomba à terre comme un serpent mort ».
[919] *Idem*. Traduction : « Elle passa le reste de l'après-midi à s'occuper de ses affaires et à coudre ses bijoux et l'argent qui lui restait dans une bande en coton, la même qu'elle utilisait pour s'écraser les seins ».
[920] *Ibid*., p. 321. Traduction : « le faux missionnaire de jadis était devenu une caricature de Yankee. Il avait maigri et perdu des cheveux, deux larges favoris encadraient son visage. Il portait un costume à carreaux quelque peu étroit pour son gabarit, des bottes en peau de couleuvre et un incroyable chapeau blanc de Virginie. De plus, crayons, carnets et coupures de journaux dépassaient des quatres poches de sa veste ».

Très vite, il devient célèbre grâce à ses articles qui incitent à la haine raciale et à la xénophobie comme on sait.

Hormis Jacob Todd, Tao Chi'en se transforme également. À la différence du journaliste, le jeune médecin change sa façon de s'accoutrer mais conserve son nom à consonance asiatique :

> Ya no tenía su coleta, llevaba el pelo corto, engominado y peinado hacia atrás, usaba unos lentes redondos con marco metálico, traje oscuro con levita, chaleco de tres botones y pantalones aflautados. En un brazo sostenía un abrigo y un paraguas, en la otra mano un sombrero de copa.[921]

Selon lui, il ne s'agirait que de s'habiller comme les Yankees : « -En América hay que vestirse como los americanos »[922], ce qu'Eliza Sommers ne peut croire dans la mesure où son ami a coupé sa tresse, le lien sacré avec sa Chine natale :

> La trenza se consideraba sagrada y la decisión de cortársela probaba el propósito de no volver a China e instalarse de firme en América, una imperdonable traición al emperador, la patria y los antepasados. Sin embargo, su traje y su peinado también causaban cierta maravilla, pues indicaban que tenía acceso al mundo de los americanos.[923]

Cette transformation va valoir à Tao Chi'en l'exclusion dans sa communauté : « En Chinatown soy un renegado sin coleta y vestido de yanqui. No pertenezco a ningún lado ».[924]

En analysant les transformations de Tao Chi'en et d'Eliza Sommers (Elías Andieta), Ramblado-Minero souligne que l'intégration des deux protagonistes à la culture yankee

[921] *Ibid*., p. 367. Traduction : « Il n'avait plus sa tresse, ses cheveux étaient courts, gominés et coiffés en arrière, il portait des lunettes rondes à monture métallique, un costume sombre à veste croisée, un gilet à trois boutons et des pantalons fuzeaux. Il tenait dans un bras un manteau et un parapluie, et dans l'autre, un chapeauhaut de forme ».

[922] *Idem*. Traduction : « -En Amérique il faut s'habiller comme les Américains ».

[923] *Ibid*., pp. 367-368. Traduction : « La tresse était considérée comme sacrée et la décision de la couper prouvait son désir de ne plus retourner en Chine, et de s'installer définitivement en Amérique, une impardonnable trahison envers l'empereur, la patrie et les ancêtres. Cependant, ses habits et sa coiffure avaient quelque chose de magique, car cela montrait qu'il avait accès au monde des Américains ».

[924] *Ibid*., p. 399. Traduction : « A Chinatown, je suis un renégat sans tresse et habillé comme un Yankee. Je ne suis ni d'un côté ni de l'autre ».

s'effectue grâce à l'acculturation et l'assimilation : « Ramblado-Minero sostiene que tanto la autora como los protagonistas de la novela pasan por una "aculturación" y "asimilación" para integrarse en la cultura californiana. […] ambos personajes optan por asimilarse a la nueva cultura para poder sobrevivir ».[925]

En dépit de l'assimilation à la nouvelle culture, de la persécution des Hispaniques et des Asiatiques ainsi que du rejet des leurs, ni Tao Chi'en ni Eliza Sommers ne renoncent à leur culture. Isaac Galileo Campos écrit à cet effet que : « Es importante notar que aunque se asimilan a la nueva cultura, ellos no dejan las raíces de sus orígenes ».[926]

Contrairement à Tao Chi'en et Eliza qui s'adaptent à la culture hégémonique sans pour autant renier leurs origines en dépit des pressions et de la persécution, Feliciano Rodríguez de Santa Cruz s'inscrit dans une toute autre démarche pour survivre.

À la différence d'Eliza Sommers qui affirme ses origines avec son nom ''Elías Andieta'', Feliciano Rodríguez de Santa Cruz y renonce en transformant son patronyme en celui de Felix Cross. D'après ses propres explications c'est pour permettre aux Yankees de le prononcer : « […] Feliciano Rodríguez de Santa Cruz, […] había cambiado su resonante nombre por Felix Cross, para que los yanquis pudieran pronunciarlo ».[927]

Étant donné le contexte difficile qu'on connaît, l'explication de l'homme d'affaires chilien semble légère. En renonçant à son nom et à son habillement, Feliciano Rodríguez de Santa Cruz renie la culture hispanique :

> A pesar de que varios viajeros eran sus amigos personales, nadie lo reconoció, porque del petimetre con levita y bigote engominado que habían visto por ultima vez en Valparaíso, nada quedaba ; ante ellos apareció un cavernícola hirsuto, con la piel curtida de un indio, ropa de montañés, botas rusas hasta medio muslo y dos pistolones al cinto.[928]

[925] Ramblado-Minero, María Cinta. *Isabel Allende`s Writing of the Self-Trespassing the Boundaries of Fiction and Autobiography*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2003. Cité par Isaac, GALILEO CAMPOS. *Loc. cit.* Traduction personnelle : « Ramblado-Minero soutient qu'aussi bien l'auteure que les protagonistes du roman, passent par une ''acculturation'' et une ''assimilation'' pour s'intégrer dans la culture californienne. […] tout les deux (Eliza et Tao Chi'en) choisissent l'assimilation à la nouvelle culture pour pouvoir survivre ».

[926] *Idem.* Traduction personnelle : « Il est important de remarquer que même s'ils s'assimilent à la nouvelle culture, ils n'oublient pas leurs origines ».

[927] Isabel, ALLENDE. *Hija...*, *Op. cit.*, pp. 242-243. Traduction : « Feliciano Rodríguez de Santa Cruz, qui avait troqué son nom ronflant contre celui de Felix Cross, afin que les Yankees puissent le prononcer ».

[928] *Ibid.*, p. 243. Traduction : « Bien que plusieurs voyageurs fussent de ses amis personnels, personne ne le reconnut, car du gandin à redingote et moustache gominée qu'ils avaient vu pour la dernière fois à Valparaiso, il ne restait rien. Devant eux surgit un homme des cavernes hirsute, avec la peau tannée d'un Indien, des habits de montagnard, des bottes russes jusqu'à mi-mollet et deux pistolets à la ceinture ».

Si pour Feliciano Rodríguez de Santa Cruz/Felix Cross donc, la clef de la réussite de ses affaires réside dans son changement d'apparence et dans le rejet de ses origines hispaniques, pour Eliza le travestissement ne signifie pas le reniement de sa culture.

On peut dire qu'Eliza Sommers n'a pas choisi le nom d'Elías Andieta seulement pour revendiquer ses origines hispaniques, elle usurpe aussi l'identité masculine : « Ella se presentó con el nombre de Elías Andieta, recién llegado de Chile con el encargo de su madre de buscar a su hermano Joaquín y dispuesto a recorrer California de arriba abajo hasta cumplir con su deber »[929].

On peut se demander pourquoi courir un risque aussi important lorsqu'on sait que l'homme le plus recherché de l'État, l'ennemi public, Joaquín Murieta porte quasiment le même nom.

Pour Eliza, il s'agit d'attirer l'attention de son amant. Joaquín Andieta étant fils unique, elle pense qu'il réagirait en apprenant une telle nouvelle : « Al no tener hermanos, debía preguntarse quién era el tal Elías y si poseía una pizca de intuición podía asociarse ese nombre con el suyo, pensaba ; pero si no lo sospechaba, al menos sentiría curiosidad por averiguar quién se hacía pasar por su pariente ».[930]

Bien que la rumeur de la recherche de Joaquín Andieta par son petit frère se propage très vite dans les villages populaires de « la Veta Madre », « Mariposa », « Downieville » et même aux abords des rivières de la Sierra Nevada où l'activité d'extraction de l'or n'a connu aucun relâchement depuis sa découverte, il reste introuvable : « Había echado a correr el rumor de que su hermano Elías andaba tras él y en varias ocasiones durante esos meses el eco le devolvió su propia voz. Más de una vez, al inquirir por Joaquín, la identificaron como su hermano aun antes que alcanzara a presentarse ».[931]

[929] *Ibid.*, pp. 287-288. Traduction : « Eliza se présenta sous le nom d'Elías Andieta, arrivé depuis peu du Chili, envoyé par sa mère pour rechercher son frère Joaquín et prêt à arpenter la Californie du Nord et du Sud pour faire son devoir ».

[930] Isabel, ALLENDE. *Op. cit.*, p. 300. Traduction : « N'ayant pas de frère, il devait se demander qui était cet Elías, et s'il avait une pointe d'intuition, il pourrait associer ce nom avec le sien, pensait-elle. Mais s'il ne soupçonnait rien, du moins éprouverait-il la curiosité de savoir qui était celui qui se faisait passer pour un de ses parents ».

[931] *Idem.* Traduction : « Elle avait fait courir le bruit que son frère Elías le recherchait et, à plusieurs occasions durant ces mois, l'écho lui renvoya sa propre voix. Plus d'une fois, posant des questions sur Joaquín, elle était reconnue comme son frère avant même qu'elle ait eu le temps de se présenter ».

Pourtant, comme le narrateur le souligne, cette stratégie audacieuse est loin d'être dénuée de sens : « En esa región salvaje el correo llegaba de San Francisco con meses de atraso y los períodicos tardaban semanas, pero nunca fallaba la noticia de boca en boca. ¿Cómo Joaquín no había oído que lo buscaban ? ».[932]

Selon Eliza Sommers, ce silence est inquiétant. Car après un plan aussi élaboré, il n'est pas normal que Joaquín Andieta ne se manifeste pas. Aussi conclut-elle que soit son amant devait-il déjà être mort, soit qu'il ne voulait plus d'elle comme Tao Chi'en l'affirmait dans la plupart de ses lettres. Selon le Chinois, Joaquín Andieta ne pouvait ignorer sa présence :

> Por las noches apenas lograba dormir, embrollada en conjeturas y con la duda pertinaz de que el silencio de su amante sólo podía explicarse con su muerte o porque no deseaba ser encontrado. ¿y si en verdad estaba escapando de ella, como había insinuado Tao Chi'en ?[933]

Le choix du nom d'Elías Andieta est essentiel pour la réussite du plan d'Eliza Sommers. Même si la mort de Joaquín Andieta paraît une hypothèse plausible, tout comme il est tout à fait possible que ce dernier ne croit plus en leur amour, Eliza s'y accroche. Retrouver Joaquín Andieta est son unique préoccupation.

Ainsi que nous l'avons vu, le nom d'Elías Andieta fonctionne dans une certaine mesure comme celui de Joaquín Murieta. Comme le souligne à juste titre Isaac Galileo Campos « Durante toda la novela, Murieta es un ser ausente, como una fábula, un espíritu, del cual sólo se oyen rumores pero que nunca ha sido visto »[934], le nom d'Elías Andieta ainsi que la nouvelle de la recherche de Joaquín Andieta précèdent Eliza dans les villages populaires lointains, sans succès.

Après avoir parlé des éléments du travestissement dans le roman, voyons maintenant leur fonctionnement. Nous tenterons d'expliquer comment le travestissement vestimentaire ou « cross dressing » et « le drag » fonctionnent.

[932] *Idem*. Traduction : « Dans cette région sauvage, le courrier parvenait à San Francisco avec des mois de retard, et les journaux mettaient des semaines, mais les informations de bouche à oreille fonctionnaient toujours bien. Comment Joaquín pouvait-il ignorer qu'on le recherchait ? ».

[933] *Idem*. Traduction : « La nuit, elle avait du mal à trouver le sommeil, perdue dans ses conjectures et avec l'idée tenace que le silence de son amant ne pouvait s'expliquer que par sa mort, ou parce qu'il ne voulait pas être retrouvé. Et s'il la fuyait réellement, comme l'avait insinué Tao Chi'en ? ».

[934] Isaac, GALILEO CAMPOS. *Loc. cit.* Traduction personnelle : « Dans tout le roman, Murieta est un être absent, comme une fable, un esprit, dont on entend seulement des rumeurs mais que personne n'a jamais vu ».

Chapitre 4 : Le fonctionnement du travestissement

Nous allons tenter d'expliquer comment fonctionne le travestissement en nous appuyant sur quelques exemples dans *Hija de la fortuna*.

1. Le petit chinois sourd-muet et attardé

Avant d'embarquer à bord du bateau, *el Emilia* du capitaine Vincent Katz, Eliza se déguise en petit chinois, à la demande de Tao Chi'en. Selon le narrateur, elle accède à bord du bateau enfermée dans un sac :

> Eliza entró al barco en un saco al hombro de un estibador, de los muchos que subieron la carga y el equipaje en Valparaíso. Nunca supo cómo se las arregló Tao Chi'en para obtener la complicidad del hombre y burlar la vigilancia del capitán y el piloto, quienes anotaban en un libro todo lo que entraba.[935]

Elle embarque ainsi parce qu'il aurait été difficile pour Tao Chi'en de l'introduire dans le bateau sans que personne ne s'en aperçoive. C'est vraisemblablement le déguisement qui justifie qu'Eliza ait eu le temps de s'introduire dans le magasin dans lequel se trouvait la marchandise à embarquer sans éveiller les soupçons des autorités du port.

Si après avoir troqué ses habits de jeune fille, en l'occurrence, le petit chapeau de paille, les bottines en cuir, la robe, les rubans des jupons ainsi que le corset contre des pantalons amples et un vieux blouson très usé, Eliza accède au local dans lequel la marchandise est gardée sans problème, cette opération semble cependant avoir manqué d'efficacité au moment d'embarquer. Le fait que Tao Chi'en prenne la décision d'enfermer Eliza dans un sac pour qu'elle puisse embarquer à bord d'*el Emilia* semble le démontrer. Si on sait qu'Eliza s'est déguisée pour entrer dans le magasin, on ignore cependant les véritables raisons qui ont fait qu'elle entre dans le bateau enfermée dans un sac. En effet, si Eliza a bien

[935] Isabel Allende. *Hija…*, *Op. cit.*, p. 168. Traduction : « Eliza avait pénétré dans le bateau enfermée dans un sac, porté par un des arrimeurs qui avaient monté à bord la marchandise et l'équipage. Jamais elle ne sut comment Tao Chi'en s'était arrangé pour obtenir la complicité de l'homme et déjouer la surveillance du capitaine et du pilote, lesquels annotaient sur un livre tout ce qui entrait ».

pu s'introduire dans le magasin sans que les gardiens ne s'en aperçoivent, pourquoi elle n'en ferait pas autant pour son embarquement ? En d'autres termes, il s'agit d'expliquer ce qui justifie cette différence de performance de son travestissement.

Une première tentative d'explication de ce phénomène se trouve dans le texte. Les deux passages du roman dont voici le premier :

> Eliza entró al barco en un saco al hombro de un estibador, de los muchos que subieron la carga y el equipaje en Valparaíso. Nunca supo cómo se las arregló Tao Chi'en para obtener la complicidad del hombre y burlar la vigilancia del capitán y el piloto, quienes anotaban en un libro todo lo que entraba

et le second :

> A medida que sus atuendos de niña inglesa se amontonaban en el suelo, iba perdiendo uno a uno los contactos con la realidad conocida y entrando inexorablemente en la extraña ilusión que sería su vida en los próximos años. Tuvo claramente la sensación de empezar otra historia en la que ella era protagonista y narradora a la vez[936],

semblent fournir de précieuses informations.

Dans la phrase : « A medida que sus atuendos de niña inglesa se amontonaban en el suelo, iba perdiendo uno a uno los contactos con la realidad conocida y entrando inexorablemente en la extraña ilusión que sería su vida en los próximos años », le narrateur explique qu'il a fallu d'abord à Eliza distinguer deux mondes, celui qu'elle connaît, c'est-à-dire le milieu dans lequel elle tient sa place en tant que sujet culturel et sujet du discours, celui que le narrateur appelle « la realidad conocida » et son contraire, le monde illusoire et étrange qu'elle a choisi, « la extraña ilusión ».

Mais le jeu d'oppositions entre les deux entités évolue, puisque dans l'expression de « la realidad conocida » qui permet de saisir Eliza Sommers dans sa réalité, « la realidad desconocida » est sous-entendue.

[936] *Idem.* Traduction : « À mesure que ses affaires de petite anglaise s'entassaient par terre, elle perdait un à un les contacts avec la réalité connue et entrait, inexorablement, dans l'étrange illusion que serait sa vie durant les années à venir. Elle eut clairement la sensation de commencer une autre histoire où elle était, tout à la fois, la protagoniste et la narratrice ».

Renoncer à « la réalité connue » c'est faire le choix de l'inconnu. On peut dire que « la realidad desconocida » que sous-entend « la realidad conocida » son contraire, est effrayante. Pour le dire autrement, « la realidad conocida » contraint les sujets qui chercheraient à explorer « la realidad desconocida » par la peur parce qu'en dehors de son monde ordonné et hiérarchisé, tout est étrange, abstrait, illégitime, « inintelligible ». Par ailleurs, les sujets qui optent pour « la realidad desconocida » n'ont aucune connaissance et reconnaissance dans « la realidad conocida » qui est un monde intelligible, concret.

Ainsi, « la extraña ilusión » et « la realidad desconocida » apparaissent comme des expressions synonymes dans la mesure où toutes les deux sont perçues comme des perversions de « la realidad conocida » qui incarne l'ordre.

Avant de voir comment l'autorité du pilote et de son adjoint sont instituées, on peut observer que ce qu'Isabel Allende appelle dans son roman « la realidad conocida » ressemble à ce que Judith Butler désigne par « le réalisme ».

D'après Judith Butler, cette catégorie permet d'évaluer une performance, un travestissement : « Le ‘‘réalisme’’ n'est pas une catégorie à part, c'est plutôt un critère utilisé pour juger toute performance au sein des différentes catégories ».[937] Par ailleurs, Judith Butler soutient que « ce qui détermine l'effet de réalité est la capacité à imposer la croyance, à produire un effet naturalisé ».[938] Mais si cet effet est lui-même à la base le résultat de l'incorporation de normes, de leur réitération, de la personnification d'une norme raciale et sociale, par exemple le petit chinois sourd-muet et attardé ou Elías Andieta, d'une norme qui est aussi une représentation, on voit déjà que le changement identitaire dans *Hija de la fortuna* ne peut en aucun cas être subversif. Nous y reviendrons.

Dans l'organisation du bateau, on remarque que le capitaine et son pilote occupent la place la plus importante dans la hiérarchie, ensuite viennent le reste des membres de son équipage et enfin les passagers. La fin de l'énoncé dans l'un des passages évoqués ci-dessus : « [d]el capitán y el piloto, [quienes] anotaban en un libro todo lo que entraba », confirme non seulement que le capitaine et le pilote représentent l'autorité.

Le passage sous-entend également que le capitaine et son adjoint se tiennent debout à l'entrée du bateau d'où ils contrôlent les passagers ainsi que la marchandise qu'ils embarquent. C'est par cette opération tenue, répétée et réitérée chaque fois que passagers et

[937] Judith, BUTLER. Ces corps…, *Op. cit.*, p. 136.
[938] *Idem.*

marchandise embarquent et débarquent du bateau que l'autorité du capitaine et de son pilote sont instituées et confortées.

On peut dire que la porte du bateau symbolise la frontière où se mêlent la loi et le hors la loi, la légalité et l'illégalité, ce qui est permis et ce qui est interdit, etc. Par conséquent, la présence du capitaine et de son adjoint à la porte d'*el Emilia* au moment de l'embarquement des passagers et des bagages, exprime la double nature du pouvoir qui autorise, forme, mais réprime aussi.

Malgré la présence remarquée du capitaine et du pilote à la porte, en somme, Eliza Sommers accède à bord du bateau enfermée dans un sac sans que les autorités ne s'en aperçoivent.

D'après le narrateur, la stratégie utilisée par Tao Chi'en pour réussir à faire embarquer Eliza Sommers à bord du bateau paraît toute simple. Il s'agit de : « burlar la vigilancia del capitán y el piloto » qui se traduit par « déjouer la vigilance du capitaine et du pilote ». « Déjouer » implique donc un jeu entre, d'une part, le capitaine et le pilote, représentants de l'autorité et Tao Chi'en, Eliza Sommers et l'arrimeur, les hors-la-loi, d'autre part.

Suivant la théorie de Judith Butler, il s'agit là de « faire-semblant ».[939] Ce « faire-semblant » ou mimétisme implique un rapport global d'identification du monde illusoire avec la réalité connue. Autrement dit, il s'agit de faire passer pour vrai ce qui est faux. Il s'agit pour Eliza Sommers, qui se travestit, d'arriver à effacer la différence entre le monde des illusions et la réalité.

Selon Judith Butler, la performance fonctionne ou produit « un effet de réel dans la mesure où elle ne peut pas être interprétée. Car ''interpréter'', c'est […] ''démolir'' [take someone down] quelqu'un, révéler ce qui ne fonctionne pas au niveau de son apparence, l'insulter ou le ridiculiser ».[940]

En quelques mots, « pour qu'une performance fonctionne, il faut que l'interprétation ne soit plus possible, ou que la lecture, l'interprétation, paraisse n'être qu'une espèce de vision transparente, où ce qui apparaît et sa signification coïncident. À l'inverse, quand ce qui

[939] Judith, BUTLER. *Le pouvoir des mots*…, *Op. cit*., p. 239.
[940] *Ibid.*, p. 137.

apparaît et la façon dont cela est ‘‘interprété’’ divergent, l’artifice de la performance peut être lu comme un artifice ».[941]

L’interprétation n’est possible que dans la mesure où celui qui se travestit ne peut produire un effet naturalisé, c’est-à-dire qu’il ne peut imposer la croyance qu’il est en effet, celui qu’il prétend être. Ce à quoi se sont heurtés Babalú el Malo et Elías Andieta dans une moindre mesure.

En définitive, entre d’une part, « la realidad conocida » et, d’autre part, « la realidad desconocida » ou encore « la extraña ilusión », il se dégage une différence nette. À l’expression « la realidad conocida » correspondent les attributs suivants : l’objectivité, la normalité, l’autorité, la réalité, la vérité, la connaissance, etc., tandis qu’au terme « la realidad desconocida » ou « la extraña ilusión », correspondent les valeurs telles que la subjectivité, l’anormalité, l’artifice, l’inconnu, la diversion, etc.

Pour imiter le genre, celui ou celle qui change d’apparence doit faire en sorte que ce qui apparaît et l’interprétation qui en résulte coïncident. Cependant, lorsque ce qui apparaît et la manière dont on interprète sont différents, l’artifice de la performance est lu comme un artifice et le sujet est démasqué.

C’est peut-être par peur d’être démasqué que Tao Chi’en aurait décidé au dernier moment de faire embarquer Eliza Sommers enfermée dans un sac. Pourtant à l’arrivée, le Chinois renonce à cette méthode puisque, comme nous l’avons vu, Eliza débarque déguisée en petit Chinois.

La phrase tirée de l’un des deux passages plus haut : « A medida que sus atuendos de niña inglesa se amontonaban en el suelo, iba perdiendo uno a uno los contactos con la realidad conocida y entrando inexorablemente en la extraña ilusión que sería su vida en los próximos años », laisse supposer que l’assimilation d’Eliza Sommers à son nouveau rôle s’opèrerait pendant son voyage.

Cette idée de changer d’apparence est mise en valeur par la forme progressive : « iba perdiendo » et par le participe présent « entrando ».

[941] *Idem*.

La forme progressive évolue lentement tandis que le participe présent paraît plus direct. En employant ces deux formes verbales côte à côte, le narrateur montre qu'il est aussi facile de changer de vêtements que de genre.

Dans la phrase qui suit, « Tuvo claramente la sensación de empezar otra historia en la que ella era protagonista y narradora a la vez », le narrateur précise le caractère fluctuant du genre.

Pour Eliza, le travestissement procure une sensation de liberté qu'elle n'avait jamais connue par le passé :

> [« El miedo había sido su compañero : miedo a Dios y su impredecible justicia, a la autoridad, a sus padres adoptivos, a la enfermedad y la maledicencia, a lo desconocido y lo diferente, a salir de la protección de la casa y enfrentar los peligros de la calle ; miedo de su propia fragilidad femenina, la deshonra y la verdad.[942]].

Maintenant, l'occasion s'offre à elle de rompre avec ce passé et de se construire un avenir plus serein. Elle veut saisir cette chance. Cette rupture implique que dans sa nouvelle vie, elle joue à la fois le rôle de protagoniste et celui de narrateur.

Si pour Eliza Sommers, le travestissement vestimentaire est une occasion unique pour refaire sa vie, il n'en demeure pas moins que la vie dont il est question ici se résume à « une histoire ». Le narrateur utilise le terme « otra historia », ce qui suppose qu'il y en aurait une première et une deuxième. En somme, il y en aurait plusieurs.

Ce changement d'apparence symbolise pour Eliza Sommers une nouvelle naissance, le commencement d'une nouvelle vie. Une vie qui ressemble à une page blanche, vierge, sur laquelle Eliza Sommers va écrire une autre histoire.

Dans l'une des lettres qu'elle envoie à Tao Chi'en, Eliza Sommers elle-même le confesse : « […] para mí este país es una hoja en blanco, aquí puedo escribir mi nueva vida, convertirme en quien desee, nadie me conoce salvo tú, nadie sabe mi pasado, puedo volver a

[942] *Ibid*., p. 304. Traduction : « La peur avait été sa compagne: peur de Dieu et de son imprévisible justice, de l'autorité, de ses parents adoptifs, peur de la maladie et des médisances, de l'inconnu et de la difference, de sortir du cocon familial et d'affronter les dangers extérieurs; peur de sa proper fragilité feminine, du déshonneur et de la vérité ».

nacer ».[943] Les termes « otra historia » supposent aussi qu'entre la première histoire et la seconde, les frontières sont fluctuantes.

Cependant, si on fait le rapprochement avec Judith Butler, Eliza Sommers commet une erreur lorsqu'elle compare le genre à une histoire ou un rôle qu'un acteur joue au théâtre même si elle n'a pas tort de penser qu'entre un genre et un autre, les frontières sont perméables.

Il ne suffit pas à une femme de porter des vêtements d'homme pour qu'elle le devienne. Tout comme il suffirait de porter des armes pour faire preuve de courage comme Eliza Sommers déguisée en Elías Andieta, l'insinue. Le dévoilement de Babalú el Malo et l'amputation des doigts de Jack par Elías/Eliza qui lui vaut la dénomination de ''Jack Tres Dedos'' montre une fois encore les limites des artifices du travestissement.

Avant de reparler des limites des artifices du travestissement, on peut dire qu'entre avril 1849, date de son arrivée à San Francisco et la fin de l'année 1853 où elle se dévoile, Eliza Sommers a vécu à plusieurs reprises des situations difficiles au cours desquelles elle a dû performer davantage son rôle afin d'être crue.

Nous avons vu que depuis son arrivée à San Francisco, Eliza Sommers joue le personnage du petit chinois sourd-muet et attardé aussi bien lorsqu'ils (Tao Chi'en et elle-même) se rendent dans les saloons animés que dans les restaurants de la place pour se renseigner sur Joaquín Andieta. Après des mois de recherche vaine, Tao Chi'en et Eliza Sommers, alors amis, décident de se séparer.

Une séparation qui contraint Eliza Sommers à revoir ses plans. En effet, du fait de la difficile condition de l'immigré hispanique en Californie, nouveau territoire des États-Unis, il n'est pas dans son intérêt de révéler sa véritable identité surtout au moment où le racisme, la xénophobie, la criminalité, le banditisme de grands chemins, prolifèrent dans la société. Cependant, elle ne peut non plus continuer de jouer le personnage du « petit chinois sourd-muet et attardé » puisqu'elle se sépare de Tao Chi'en dont le rôle dans la consolidation de ce masque était essentiel.

C'est un moindre mal puisqu'en changeant à nouveau d'apparence, passant de petit chinois sourd-muet et attardé à Elías Andieta, Eliza Sommers a l'occasion d'être enfin libre.

[943] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit.*, p. 309. Traduction : « pour moi, ce pays est une feuille blanche, ici je peux écrire ma nouvelle vie, devenir qui je veux, personne ne me connaît à part toi, personne ne connaît mon passé, je peux renaître ».

En effet, non seulement c'est elle qui « créée le personnage » mais c'est elle-même aussi qui « écrit le scénario ». Ce à quoi elle aspirait lorsque le narrateur affirmait, « Tuvo claramente la sensación de empezar otra historia en la que ella era protagonista y narradora a la vez ». Contrairement à son ancien personnage, le petit chinois sourd-muet et attardé, Eliza récupère la parole, elle est également dotée de raison.

1.1. Les limites du travestissement : le cas d'Eliza Sommers

Dans le dernier chapitre de la deuxième partie : « El secreto », le narrateur montre les limites du travestissement en s'appuyant aussi bien sur les observations d'Eliza Sommers elle-même que sur les doutes de Babalú el Malo.

Dans la relation épistolaire qu'Eliza entretient avec Tao Chi'en, elle affirme qu'en évitant de regarder les hommes dans les yeux, elle a réussi chaque jour à convaincre son entourage qu'elle est Elías Andieta, le jeune cow-boy, courageux et déterminé à retrouver son frère : « […] Eliza no les daba la cara y mantenía el sombrero encima de los ojos ».[944]

Cependant, si ce comportement lui a permis de rendre son personnage d'Elías Andieta, plus naturel, il n'en demeure pas moins qu'il a fait naître le doute chez un homme, Babalú el Malo. En effet, le fait qu'Elías Andieta éprouve une gêne à uriner devant d'autres hommes, qu'il trouve souvent des prétextes pour ne pas se baigner en leur compagnie : « […] no se fijaron en que no orinaba con ellos y cuando tropezaban con un charco de agua para refrescarse, mientras ellos se desnudaban, ella se zambullía vestida y hasta con el sombrero puesto, alegando que así aprovechaba de lavar su ropa en el mismo baño »[945], a contraint Babalú el Malo, responsable de la sécurité des « filles de Joe Rompehuesos » à l'épier.

Selon lui, Elías Andieta n'est pas celui qu'il prétend être, c'est une femme qui se fait passer pour un homme. Cette conversation entre les deux personnages en est la preuve :

> -Tienes cara de mujer- le dijo y ella dio un respingo. –Me llamo Elías Andieta – replicó, llevándose la mano a la pistola, como si estuviera dispuesta a defender su nombre de macho a tiros.

[944] *Ibid*., p. 288. Traduction : « […] Eliza ne leur montrait pas son visage et gardait son chapeau sur les yeux ».
[945] *Idem*. Traduction : « Ils n'avaient pas remarqué qu'elle n'urinait pas en même temps qu'eux, et quand ils tombaient sur une pièce d'eau pour se rafraîchir, si eux se déshabillaient, elle se baignait toute habillée, son chapeau sur la tête, disant qu'elle en profitait pour laver son linge ».

> -Yo soy Babalú, el Malo. ¿Hay un Babalú bueno?
> Había.
> -¿Qué le pasó ?
> -Se encontró conmigo. ¿De dónde eres, niño?
> -De Chile. Ando buscando a mi hermano.¿No ha oído mentar a Joaquín Andieta?
> -No he oído de nadie. Pero si tu hermano tiene los cojones bien puestos, tarde o temprano vendrá a visitarnos. Todo el mundo conoce a las chicas de Joe Rompehuesos.[946]

Ainsi qu'on peut le constater, Babalú et Elías se présentent mutuellement l'un à l'autre : « –Me llamo Elías Andieta », « -Yo soy Babalú, el Malo », « -¿De dónde eres, niño ? -De Chile ».

Alors que cet échange paraît courtois au début, le ton monte très vite ensuite. La cause en est que Babalú vient de découvrir le secret d'Elías et il affirme que c'est une femme : « -Tienes cara de mujer ». Sentant le danger, Eliza défie son adversaire : « llevándose la mano a la pistola, como si estuviera dispuesta a defender su nombre de macho a tiros ».

Eliza menace Babalú avec son arme afin de lui prouver son courage. Et la ruse fonctionne puisque le colosse, décrit quelques pages auparavant comme un militaire par le narrateur : [« […] un tipo enorme cubierto con unas pieles raídas de lobo, la cabeza afeitada, argollas en las orejas y armado como para ir a la guerra »[947]] change immédiatement d'avis. L'emploi de l'expression « niño » au lieu de « niña » dans cette phrase : « ¿De dónde eres, niño ? », suffit à le démontrer.

Cependant, si Babalú finit par croire qu'Elías Andieta est le frère cadet de Joaquín Andieta, par ailleurs, il pense que le gamin est homosexuel.[948]

---

[946] *Ibid*., p. 316. Traduction : « -Tu as un visage de femme, lui dit-il, et elle sursauta. –Je m'appelle Elías Andieta, répliqua-t-elle, mettant la main sur son pistolet, comme si elle voulait défendre son nom masculin en tirant des coups de feu. –Moi je suis Babalu, le Mauvais. –Il existe un Babalu bon ? –Il existait. –Que lui est-il arrivé ? –Il m'a trouvé. D'où es-tu, gamin ? –Du Chili. Je recherche mon frère. Vous n'avez pas entendu parler de Joaquín Andieta ? –Je n'ai entendu parler de personne. Mais si ton frère a les couilles bien à leur place, tôt ou tard il viendra nous voir. Tout le monde connaît les filles de Joe Brisetout ».

[947] *Ibid*., p. 312. Traduction : « […] un type énorme, couvert de peaux de loup râpées, la tête rasée, des boucles aux oreilles et armé comme pour aller à la guerre ».

[948] On peut dire qu'on est traité d'homosexuel lorsqu'on entretient un certain mystère sur son identité sexuelle. L'étude de Florence Bouchet, « Le silence de la travestie : un extrait du Roman de Silence (XIIIe siècle) traduit de l'ancien français » le rappelle. Dans le *Roman de Silence* d'Heldris de Cornouailles, l'auteur du milieu du XIIIe siècle évoque la transgression de l'identité sexuelle de Silence, la fille du comte de Cornouailles. En effet, à cause d'un décret du roi d'Angleterre qui interdit aux femmes d'hériter, le comte de Cornouailles dissimule la naissance de sa fille, Silence, qu'il élève comme un fils, afin de préserver ses droits et ses biens. Partagée entre le désir de recouvrer sa véritable identité et l'acceptation d'un statut masculin socialement plus confortable, Silence fugue en France. De retour auprès de son père, le roi réclame le supposé jeune homme pour le servir dans ses appartements au château. C'est à ce moment que la reine tombe amoureuse de Silence. En l'absence du roi, la reine déclare sa flamme à Silence qu'elle croit être un jeune homme et désire avoir des relations sexuelles avec lui dans la pièce royale. Le refus de Silence irrite la reine et lui fait croire que le jeune homme est erite,

D'après le colosse, Elías n'est pas un homme, parce que s'il en était un, « [un macho que] tiene los cojones] », il ne se contenterait pas d'avoir un métier de femme, jouer du piano, un art réservé aux femmes à cette époque. Il devrait exercer un travail d'homme plus gratifiant à ses yeux comme le sien, vigile.

Au-delà de l'insulte, on peut dire que les déclarations de Babalú visent également à tester la virilité du jeune Chilien en le comparant à son frère : « Pero si tu hermano tiene los cojones bien puestos, tarde o temprano vendrá a visitarnos. Todo el mundo conoce a las chicas de Joe Rompehuesos ».

En définitive, « Tener los cojones bien puestos » sous-entend qu'on peut et/ou qu'on a la capacité de posséder les femmes. Cependant, ne pas les avoir ou bien les avoir mais au mauvais endroit : « No tener los cojones bien puestos » ou « Tener los cojones mal puestos », peut vouloir dire qu'on n'est pas normal, on n'est pas un homme. Parce que, un ‘‘vrai’’ homme possède des femmes dans tous les sens du terme. Ce qui est loin d'être le cas d'Elías Andieta et qui aurait conduit Babalú à l'insulter.

Avant de continuer, précisons qu'on retrouve ici un aspect que nous avons déjà évoqué dans ce travail à propos d'*Ekomo*, à savoir, l'importance pour un homme d'avoir une femme dans la société. Bien que chez les Fang, la femme soit marginalisée, force est de constater que pour un homme, ne pas en avoir une est une véritable malédiction. En d'autres termes, dans la société fang dépeinte dans *Ekomo*, un célibataire n'a aucune considération sociale, politique et économique.

Les deux dernières phrases du passage cité s'appuient sur une logique similaire : « Pero si tu hermano tiene los cojones bien puestos, tarde o temprano vendrá a visitarnos. Todo el mundo conoce a las chicas de Joe Rompehuesos ». Ici les femmes et « les filles de

homosexuel : « Le changement apparent d'identité sexuelle se lit donc à deux niveaux. C'est d'abord une fraude des institutions légales, le détournement d'une identité sociale qui procure à Silence liberté et pouvoir (son héritage, comme elle le dit, est à ce prix). Mais plus radicalement, c'est une impasse sexuelle : mise au pied du lit, la travestie ne se dénude pas, sous peine de voir son subterfuge démasqué et châtié, mais se dérobe, ne pouvant (et ne voulant) offrir à la reine les satisfactions attendues... L'effet en retour ne se fera pas attendre : humiliée par le refus de Silence (et/ou son « impuissance » supposée au v. 3875), la reine feint à son tour d'avoir simplement voulu mettre à l'épreuve le protégé de son époux pour mieux ensuite, en son for intérieur, convertir son amour en haine et soupçonner Silence d'homosexualité – masculine, cette fois (notons au passage que le terme médiéval désignant l'homosexuel, « erite » au v. 3935, fonctionne aussi dans notre texte comme l'anagramme de l'« ireté », l'héritage, au v. 3874, qui rime avec « vérité ». Florence BOUCHET. « Le silence de la travestie : un extrait du *Roman de Silence* (XIIIe siècle) traduit de l'ancien français », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10 | 1999, mis en ligne le 22 mai 2006, p. 4. Réf. du 11 mars 2013. Disponible sur : http://clio.revues.org/256 ; DOI : 10.4000/clio.256

Joe Rompehuesos », en particulier, sont des objets sexuels. Les vrais hommes les possèdent tandis que les autres, sous-entendu les faux ou les homosexuels, en sont incapables.

En dépit des doutes de l'entourage au sujet de l'orientation sexuelle d'Elías, tout le monde soutient qu'il est homosexuel. Une insulte dont Elías Andieta pâtit cruellement même après que Joe Rompehuesos, en personne, ait condamné les railleries et autres dénominations grossières dont il fait souvent l'objet :

> Estaba segura que el joven pianista era homosexual y por lo mismo le tomó un cariño […] No permitía que sus chicas le hicieran burla o Babalú lo llamara con sobrenombres : no era culpa del pobre muchacho haber nacido sin pelos en la barba y con ese aspecto de alfeñique, igual como no era suya haber nacido hombre en cuerpo de mujer. Eran cuchufletas que se le ocurrían a Dios para joder no más.[949]

En suivant Judith Butler, nous avons montré plus haut que lorsque ce qui apparaît et ce qui est interprété divergent, l'artifice est perçu comme tel. Nous venons de voir que Babalú el Malo a manqué de peu de démasquer Elías Andieta comme le montre le dialogue entre les deux personnages que nous venons d'analyser. Bien qu'Elías ne soit pas démasqué, dans le groupe, tout le monde considère qu'il est homosexuel. Ce qui laisse supposer qu'Eliza ne jouerait pas son rôle d'Elías Andieta à la perfection.

Selon le narrateur, les raisons de l'échec se situent au niveau de la perception de deux éléments, le sexe et le corps qu'Eliza n'aurait pas complètement dominés. On peut observer que si Elías a réussi à dissimuler son sexe, il a été incapable cependant de masquer l'absence de sa barbe ainsi que de la pomme d'Adam inexistante qui donnent à penser qu'il n'est pas celui qu'il prétend être.

Les travaux de Judith Butler sur la signification du corps, la primauté du sexe et le genre peuvent permettre également de souligner les limites du personnage d'Elías Andieta.

Dans son ouvrage, *Trouble dans le genre*, Butler explique le fonctionnement des trois éléments : le corps, le sexe et le genre qui seraient à notre avis responsables des difficultés éprouvées par Eliza à jouer son personnage.

[949] *Ibid.*, pp. 326-327. Traduction : « Elle était persuadée que le jeune pianiste était homosexuel et lui vouait, pour cela même, une affection […] Elle interdisait aux filles de s'en moquer ou à Babalu de lui donner des surnoms : ce n'était pas la faute du pauvre garçon d'être né sans poils au menton et avec cette allure de gringalet, de même qu'elle n'y pouvait rien même si elle-même était née homme dans un corps de femme. Cette plaisanterie était une invention de Dieu pour emmerder le monde ».

Dans les chapitres précédents, nous avons vu que chez Judith Butler, le corps précède le sexe et le genre. Mais le corps dont il est question « est une matière inerte dépourvue de signification » : « […] le « corps » est représenté comme un fait silencieux, en attente de signification que seule une conscience transcendante, au sens cartésien, c'est-à-dire radicalement immatérielle, est en mesure d'attribuer ».[950]

En somme, le corps apparaît comme une « page blanche » qui attend d'être marquée par le sexe. C'est seulement une fois qu'il est marqué qu'il devient signifiant.

Reprenant les observations de Michel Foucault, Judith Butler précise que ce marquage est extérieur au corps. De ce fait, le corps serait comme une surface, la scène d'une inscription culturelle. La phrase du médecin à la naissance d'un bébé : ''c'est une fille'' est révélatrice de cette situation. Cette phrase ouvre « une longue chaîne d'interpellations et d'injonctions par lesquelles l'individu devient fille, soumet ce dernier à la loi du sexe biologique, d'une part, et initie, d'autre part, un attachement à cet assujettissement, car l'accès du sujet à lui-même se fait dans la nécessité (socialement construite et maintenue) d'avoir à incarner une identité fondée sur le sexe : l'identité de genre ».[951] Et la distinction entre sexe et genre ?

Bien que les deux catégories, le sexe et le genre soient très proches, on peut néanmoins les distinguer. Dans nos précédentes analyses, nous avons vu que le sexe est biologique alors que le genre peut se définir comme un sexe social, construit par la culture.

Nous avons vu en parlant de l'éducation de Nnanga Abaha dans *Ekomo* et celle d'Eliza dans *Hija de la fortuna* que l'une et l'autre protagoniste ont été instruites pour devenir des épouses modèles. C'est-à-dire faire des enfants, entretenir leur époux ainsi que leur foyer. Les deux protagonistes ont adopté à cet effet le comportement, les gestes, la posture nécessaires pour y parvenir. Tantôt mécaniquement, parfois sous la contrainte des parents.

Ce sont ces comportements, gestes, actes, postures, normes qui instituent le genre selon Judith Butler. Bien que Judith Butler admette que d'autres genres soient possibles, elle constate que la société n'en reconnaît que deux, le masculin et le féminin que l'on désigne également par l'hétérosexualité. C'est le seul modèle qui serait intelligible selon elle.

Dans son tableau à double entrée, Matilda Wahnström soutient que le masculin et le féminin peuvent se distinguer par leur apparence. Selon elle, les hommes seraient forts,

[950] Judith, BUTLER. *Trouble…*, *Op. cit.*, p. 249.
[951] *Idem*.

intelligents, courageux, etc., cependant, les femmes seraient faibles, passives, dépendantes, etc. Selon Matilda Wahnström, Eliza serait plutôt favorable au modèle masculin.

Ainsi, si les actions indiquent qu'Eliza, le petit chinois sourd-muet et/ou Elías Andieta est un homme, alors Babalú aurait tort de le traiter de « pédé ». On peut dire qu'Elías Andieta est traité ainsi parce que comme nous l'avons vu, le sujet déguisé doit imposer la croyance qu'il est le personnage qu'il joue. Eliza Sommers doit pour cela produire un effet naturalisé qui fait que ce qui apparaît et ce qui est interprété ne divergent pas.

Il semble que c'est au niveau de l'interprétation justement qu'Eliza Sommers éprouve des difficultés à convaincre le public qu'elle est Elías Andieta. La question est donc de savoir qu'est-ce qu'on observe et qui fait que l'interprétation renvoie au sujet masculin ou féminin.

Ainsi que nous l'avons vu, Eliza dissimule soigneusement son sexe au public. Pour l'identifier, on observe les gestes, les actions, la posture. C'est ainsi que le public : Babalú el Malo, Joe Rompehuesos ainsi que tous les autres membres du groupe concluent qu'Elías Andieta est un homme. Mais étant donné que certains faits et gestes tels que le déhanché observé dans la démarche du « jeune homme », l'absence de barbe ainsi que sa voix fluette, ne correspondent pas au modèle attendu, cela trouble l'interprétation de la petite communauté. Celle-ci conclut en fin de compte qu'Elías n'est pas tout à fait un homme. C'est un homosexuel, un « homme qui n'a pas de couilles » comme dirait Babalú el Malo.

Dans l'un des derniers chapitres de *Trouble dans le genre*, « De l'intériorité au genre performatif », Judith Butler soutient que « La performance *drag*, que nous avons vu plus haut, joue sur la distinction entre l'anatomie de l'acteur ou l'actrice de la performance [*the performer*] et le genre qui en est l'objet ».[952]

L'interprétation de ce qui apparaît dans le travestissement ciblerait le sexe anatomique, l'identité de genre et la performance du genre. Selon elle, ce sont ces trois éléments qui doivent coïncider entre eux pour offrir une image harmonisée qui ne prête pas à équivoque :

> […] nous avons affaire à trois dimensions contingentes de la corporéité signifiantes : le sexe anatomique, l'identité de genre et la performance du genre. Si l'anatomie de l'acteur ou l'actrice de la performance est déjà distincte de son genre, et si l'anatomie et le genre de cette personne sont tous deux distincts du genre de la

[952] Judith, BUTLER. *Trouble…*, *Op. cit.*, p. 260.

> performance, alors celle-ci implique une dissonance non seulement entre le sexe et le genre, mais aussi entre le genre et la performance.[953]

Selon ces explications, on peut dire qu'Elías est considéré comme un homosexuel parce qu'Eliza n'a pas su performer le genre de celui qu'elle voulait imiter. Par conséquent, il ne serait pas surprenant de penser qu'il aurait d'abord fallu à Eliza observer l'original avant de l'imiter.

Or, d'après Judith Butler le genre n'a pas d'original :

> L'idée que je soutiens ici, à savoir que le genre est une parodie, ne présuppose pas l'existence d'un original qui serait imité par de telles identités parodiques. Au fond, la parodie porte sur l'idée même d'original ; tout comme la notion psychanalytique d'identification de genre renvoie au fantasme d'un fantasme –la transfiguration d'un Autre qui est toujours déjà une « figure » au double sens du terme-, la parodie du genre révèle que l'identité originale à partir de laquelle le genre se construit est une imitation sans original.[954]

Imiter le genre comme Judith Butler elle-même le dit à la suite de ce passage, c'est s'efforcer d'imiter « le mythe même de l'originalité ».[955]

Cependant, alors que tout le monde est convaincu qu'Elías Andieta est un homosexuel, l'arrivée d'un dénommé Jack Tres Dedos à la fin du mois de janvier 1850, va permettre au jeune Chilien non seulement de taire pour de bon les critiques au sujet de son manque de courage mais aussi de démasquer l'un de ses redoutables détracteurs, Babalú el Malo.

1.2. Les limites du travestissement : le dévoilement de Babalú el Malo

Dans le chapitre : « Palomas mancilladas », le narrateur raconte le contexte difficile dans lequel la rencontre entre Jack, Mexicain originaire de l'État de Sonora et la troupe de Joe Rompehuesos s'effectue.

Il neige sans cesse et il fait si froid que les animaux domestiques en meurent :

[953] *Ibid*., pp. 260-261.
[954] *Idem*.
[955] *Ibid*., p. 262.

> A finales de enero de 1850, cayó una de las peores heladas que se había visto por esos lados. Nadie se atrevía a salir de sus casas, el pueblo parecía muerto y durante más de diez días no acudió un solo cliente al galpón. Hacía tanto frío que el agua en las palanganas amanecía sólida, a pesar de las estufas siempre encendidas, y algunas noches debieron meter el caballo de Eliza al interior de la casa para salvarlo de la suerte de otros animales, que amanecían presos en bloques de hielo.[956]

Alors que personne n'ose sortir de chez lui, Jack va pourtant braver le danger. Il se rend chez Joe Rompehuesos. Selon le narrateur, Babalú et Joe Rompehuesos le découvrent devant chez eux étendu par terre, recouvert de neige et à moitié congelé.

On peut se poser la question de savoir pourquoi Jack Tres Dedos aurait risqué sa vie en se rendant de toute urgence chez Joe Rompehuesos, la Hollandaise.

L'hypothèse selon laquelle le Mexicain s'y serait rendu pour passer du bon moment avec les prostituées en dépit des conditions climatiques difficiles qu'on connaît, paraît un peu légère. Selon le narrateur, Jack a bravé le danger pour échapper à la justice avec laquelle il est en délicatesse. On peut le voir, lorsqu'au bout de trois jours de récupération, il perd l'extrémité de son nez et refuse de consulter un médecin.

De même, lorsque deux des doigts de sa main sont atteints d'une gangrène, son avis sur la question ne change pas. Il affirme qu'il préfère pourrir vivant, souffrir atrocement comme nous l'avons vu avec Ekomo plus haut que de se rendre chez un médecin : « A los tres días Jack había recuperado algo de sus fuerzas, pero se le cayó la punta de la nariz y empezaron a gangrenársele dos dedos de una mano. Ni así lograron convencerlo de la necesidad de acudir al médico ; prefería pudrirse de a poco que acabar ahorcado ».[957]

Seule la rudesse de l'hiver peut expliquer pourquoi Jack Tres Dedos s'est aventuré dans un village aussi dangereux, « No fueron necesarias muchas explicaciones : era evidente que tenía problemas con la justicia y ese pueblo con su horca en la plaza era el último del

[956] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit.*, p. 336. Traduction : « À la fin de l'année 1850 s'abattit une des pires gelées que l'on vît jamais dans ces contrées. Personne n'osait mettre le nez dehors, le village paraissait mort et pendant plus de dix jours, pas un seul client ne vint à la baraque. Il faisait tellement froid qu'au petit matin ils trouvaient l'eau gelée dans les cuvettes, malgré les poêles toujours allumés. Certaines nuits, il leur fallut entrer le cheval dans la maison pour qu'il ne subisse pas le sort d'autres animaux qui se réveillaient pris dans des blocs de glace ».

[957] *Ibid.*, p. 338. Traduction : « Au bout de trois jours, Jack avait récupéré un peu de ses forces, mais l'extrémité de son nez tomba et deux doigts d'une main commencèrent à se gangrener. On ne put davantage le convaincre de la nécessité de voir un médecin ; il préférait pourrir à petit feu que mourir pendu ».

mundo donde un fugitivo desearía buscar asilo. Sólo la crueldad del temporal pudo obligarlo a acercarse por allí ».[958] Bien que Joe Rompehuesos et sa troupe soient au courant que Jack Tres Dedos est recherché par la justice de l'État de Californie, elles ne le dénoncent pas. Jack Tres Dedos aurait été protégé afin de recevoir d'abord des soins.

Si Joe Rompehuesos et ses amis n'ont rien pu faire contre la chute de l'extrémité du nez de Jack, cette fois, ils prévoient d'amputer les doigts malades.

Une réunion à huis-clos à laquelle Elías Andieta n'est pas convié a choisi Babalú el Malo pour extirper le mal : « Joe Rompehuesos reunió a su gente en el otro extremo del galpón y deliberaron en cuchicheos : debían cortarle los dedos. Todos los ojos se volvieron hacia Babalú el Malo ».[959]

Ce ne serait qu'une simple formalité d'après Joe Rompehuesos. Mais très vite la Hollandaise va se rendre compte qu'elle se trompe. Babalú n'est pas le mauvais et ancien détenu criminel qu'il prétendait être jusque-là puisque comme lui-même le souligne, il n'a jamais fait de mal à quiconque : « -Disculpa, Joe. Nunca he hecho daño a un ser humano… ».[960]

La Hollandaise n'en croît pas un mot : [« -Si puedes destazar un venado, bien puedes hacer esto. ¿Qué son un par de miserables dedos ? »[961]]. Mais en voyant que la position de Babalú ne change pas : « -Una cosa es un animal y otra muy distinta es un cristiano »[962], alors Joe Rompehuesos s'énerve. Elle insulte et menace Babalú, mais en vain :

> -¡Babalú, hijo de la chingada, déjate de mariconerías ! –exclamó Joe furiosa. […] -¡No lo puedo creer ! ¡Este hijo de la gran puta, con permiso de ustedes, muchachas, no es capaz de hacerme un favor insignificante como éste ! ¡Después de todo lo que he hecho por ti, desgraciado ! […] ¡Pero de qué estás hablando ! ¿No eres un asesino acaso ? ¿No estuviste en prisión ?[963]

[958] *Idem*. Traduction : « Il était inutile de demander des explications : il avait visiblement des problèmes avec la justice, et ce village équipé d'une potence sur la place était le dernier endroit au monde où un fugitif eût souhaité chercher asile. Seule la violence de la tempête avait pu l'obliger à venir jusque là ».
[959] *Ibid*., p. 338. Traduction : « Joe Brisetout réunit sa troupe à l'autre extrémité de la baraque et ils délibérèrent à voix basse : il fallait lui couper les doigts. Tous les regards se tournèrent vers Babalu le Mauvais ».
[960] *Idem*. Traduction: « -Je suis désolé, Joe. Je n'ai jamais fait de mal à un être humain… »
[961] *Idem*. Traduction: « -Si tu peux équarrir un cerf, tu peux bien faire ça. Que sont deux misérables doigts ».
[962] *Idem*. Traduction : «-Un animal c'est une chose, et une personne, c'en est une autre bien différente ».
[963] *Ibid*., pp. 338-339. Traduction : « -Babalu, enfant de salaud, fais pas le pédé ! s'exclama Joe furieuse. […] –Je n'en crois pas mes oreilles ! Ce grand fils de putain, avec votre permission, les filles, ne peut pas me rendre cette faveur insignifiante ! Après tout ce que j'ai fait pour toi, misérable ! […] –Mais qu'est-ce que tu racontes ! Tu n'es pas un assassin, peut-être ? Tu n'as pas fait de la prison ? »

Dans ce passage, donc, Babalú el Malo est démasqué. Il n'est pas le mauvais qu'il a toujours prétendu. Il n'a jamais été condamné pour viol ou pour assassinat mais pour avoir volé du bétail comme le narrateur le précise plus loin. Pour Joe Rompehuesos, Babalú el Malo n'est pas seulement un lâche et un imposteur c'est le « pédé » par excellence.

Alors que personne ne lui avait rien demandé, Elías Andieta se propose d'amputer le patient à la place de Babalú el Malo : [« -Yo lo haré- interrumpió Eliza, pálida, pero firme. Se quedaron mirándola incrédulos. Hasta Tom Sin Tribu[964] les parecía más apto para realizar la operación que el delicado Chilenito »[965]]. Avec un matériel rudimentaire, ‘‘un couteau’’, ‘‘un marteau’’, ‘‘une aiguille’’ et ‘‘quelques mouchoirs’’, le jeune ‘‘pédé’’, espère réussir là où un homme « con cojones bien puestos » comme Babalú el Malo, a échoué.

Pour avoir vu Tao Chi'en à plusieurs reprises extraire des balles et coudre des blessures de ses patients d'une part, et Rose Sommers faire preuve d'un sens de l'organisation et de précision remarquables durant son enfance, d'autre part, Eliza Sommers pense pouvoir y arriver sans problème : « Extraer balas y tratar heridas de cuchillo eran intervenciones rutinarias y Eliza perdió el horror de la sangre y aprendió a coser carne humana con la misma tranquilidad con que antes bordaba las sábanas de su ajuar ».[966]

Avant l'amputation, Eliza Sommers prononce quelques formules incantatoires apprises de l'Indienne, Mama Fresia puis, fermement, ordonne le silence dans la pièce :

> La Rompehuesos saturó de licor al paciente hasta dejarlo inconsciente, mientras Eliza desinfectaba el cuchillo calentándolo al rojo. Hizo sentar a Jack en una silla, le mojó la mano en una palangana con whisky y luego se la puso al borde de la mesa con los dedos malos separados. Murmuró una de las oraciones mágicas de Mama Fresia y cuando estuvo lista hizo una señal silenciosa a las mujeres para que sujetaran al paciente. Apoyó el cuchillo sobre los dedos y le dio un golpe certero de martillo, hundiendo la hoja, que rebanó limpiamente los huesos y quedó clavada en la mesa.[967]

[964] Un petit indien adopté par Joe après le massacre de sa famille par un groupe nationaliste yankee.
[965] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit.,* p. 339. Traduction: « -Je le ferai moi, l'interrompit Eliza, toute pâle, mais d'une voix ferme. Ils la regardèrent, l'air incrédule. Même Tom-Sans-Tribu se croyait plus capable de réaliser l'opération que le délicat petit Chilien ».
[966] *Ibid*., p. 264. Traduction : « Extraire des balles et soigner des blessures occasionnées par des coups de couteau étaient des interventions de routine, et très vite Eliza n'eut plus peur du sang. Elle apprit à recoudre la chair humaine avec le même calme dont elle faisait preuve jadis lorsqu'elle brodait les draps de son trousseau ».
[967] *Ibid*., p. 339. Traduction : « La Brisetout satura le patient d'alcool jusqu'à le laisser inconscient, tandis qu'Eliza désinfectait le couteau en le chauffant au rouge. Elle fit asseoir Jack sur une chaise, lui trempa la main dans une bassine remplie de whisky et la posa sur le rebord de la table avec les doigts morts séparés. Elle murmura les prières magiques de Mama Fresia et, une fois prête, elle fit signe aux femmes de maintenir le patient. Elle appuya le couteau sur les doigts et donna un coup de marteau précis, enfonçant la lame qui coupa proprement les os et resta plantée dans la table ».

Le courage et la détermination d'Elías Andieta ont montré que le modèle du ‘‘vrai homme’’, avec « los cojones bien puestos », vanté par la société est illusoire. Le fait que Babalú qui est proche de ce modèle en apparence soit incapable d'amputer Jack de « deux misérables doigts » montre qu'il est inopérant. Par ailleurs, l'argument selon lequel un homme a plus de courage qu'une femme ne se vérifie pas non plus puisque sous le masque d'Elías Andieta se cache Eliza Sommers. De même qu'un enfant serait plus courageux qu'un homosexuel.

En définitive, la stratégie d'Eliza consistait à dissimuler son sexe à son entourage grâce à l'usurpation de vêtements masculins. Cependant, à cause du déhanché qu'on observe lorsqu'elle marche, de l'absence de la barbe, de l'intonation de la voix, son personnage, Elías Andieta, est considéré à son corps défendant comme homosexuel. Eliza est obligée de surjouer son personnage pour être crue. Elle met en avant sa force de caractère, son courage et sa détermination. L'intelligence et la ruse dont Eliza Sommers fait preuve pour dissimuler son identité féminine ressemblent aux méthodes de Marguerite dite Jean Goubler dont il a été question plus haut. Dans « Un brave cavalier dans la guerre de sept ans, Marguerite dite Jean Goubler », nous avons vu que Marguerite s'engage dans l'armée royale en tant que Jean Goubler suite à la disparition de son père qui la plonge dans la misère. Du 25 mars 1760, début de son service militaire au 2 février 1761 où l'identité féminine de Marguerite dite Jean Goubler est découverte, Sylvie Steinberg affirme qu'elle parvient à garder aussi longtemps son secret sans qu'elle puisse être inquiétée d'abord grâce à son intelligence et sa discrétion. En effet, Sylvie Steinberg affirme qu'à la différence de Jeanne Bensac qui a servi comme valet puis comme soldat au milieu des troupes, la meilleure solution consistait à éviter de dormir avec ses camarades de peur que la nuit elle ne soit reconnue. Cette démarche n'est pas celle de Marguerite dite Jean Goubler :

> ‘‘Elle se rendait officieuse en route et ailleurs à ses officiers pour loger toute seule. Et lorsqu'elle logeait avec des soldats de sa compagnie, elle ne dormait jamais la nuit de peur d'être reconnue et qu'on luy fit quelque insulte’’. Marguerite Goubler, en revanche, dormait dans la même chambre que les autres soldats. […] L'usage de partager sa couche était un usage très répandu sous l'Ancien Régime dans les familles et dans les lieux d'asile, hôpitaux, auberge, etc. et on peut penser que cette habitude devait s'accompagner de conduites de pudeur très précises qui faisaient éviter le contact.[968]

[968] Sylvie, STEINBERG. *Loc. cit*., p. 4.

Hormis son intelligence et sa discrétion, Sylvie Steinberg soutient ensuite que Marguerite dite Jean Goubler a su faire preuve de sagesse dans ses paroles. En effet, dans le rapport du capitaine du bataillon qui donne à voir la véritable identité de Marguerite dite Goubler ainsi que ses qualités de soldat, notamment la sagesse et le sens du respect du devoir lui vaudront la reconnaissance des autorités en dépit de son délit :

> ‘‘Qu’elle a donné des marques de valeur au siège de Suze et dans toutes les occasions où elle a été commandée sans qu’aucun officier ou soldat du bataillon se soit jamais aperçu de son sexe ni qui puisse lui rien reprocher contre son honneur ayant toujours été très sage dans les actions et dans ses paroles’’.[969]

Enfin Sylvie Steinberg montre dans son étude que Marguerite dite Jean Goubler bénéficie également des faiblesses des autorités militaires dans le recrutement pour se faire passer pour un soldat. Le recrutement des soldats se base sur une visite médicale qui prend en compte la taille et la laideur du soldat. Dans son étude, Sylvie Steinberg affirme que la taille requise pour un fusilier est de 5 pieds 2 pouces soit 1,68 m et pour un cavalier de 5 pieds 4 pouces soit 1,73 m. Marguerite Goubler s’est engagée dans la cavalerie avec une taille réglementaire :

> Si on se reporte aux signalements qui sont dressés par les autorités militaires au moment des engagements de soldats, il n’est pas tout à fait étonnant que des femmes aient pu se glisser parmi les troupes. Les procédures suivies lors de l’engagement d’un soldat sous l’Ancien Régime sont très rudimentaires : la visite consiste seulement à mesurer la taille de la recrue, surtout dans les régiments où existent des tailles réglementaires.[970] C’est le cas, à partir du ministère Choiseul pour les fusiliers qui doivent avoir 5 pieds 2 pouces (1,68 m) et les cavaliers qui doivent atteindre 5 pieds 4 pouces (1,73 m).[971]

La visite corporelle étant exclue, on voit qu’une femme travestie pourvu qu’elle soit grande peut permettre de s’engager dans l’armée. Il n’est pas exagéré d’affirmer qu’une travestie très grande ferait un excellent soldat dans ces conditions.

[969] A.G., série A1, ms. 1768, pièce 483. Cité par Sylvie STEINBERG. *Loc. cit.*, p. 3.
[970] Pour plus ample information voir, André Corvisier. *L’Armée française de la fin du XVIIe siècle au ministère de Choiseul*, 2 volumes, Paris, PUF, 1964, tome II : p. 638.
[971] Sylvie STEINBERG. *Loc. cit.*, p. 3.

Par ailleurs, les signalements qui sont dressés par les autorités militaires lors de l'engagement d'un soldat, en l'occurrence Marguerite dite Jean Goubler font état des traits distinctifs du visage, des cicatrices de la face, des mains et des jambes. Selon Sylvie Steinberg, « la petite vérole qui marque le visage de Marguerite Goubler et la force de ses traits sont présentées comme un facteur de méprise ».[972] Selon Jean-Louis Flandrin et Marie-Claude Phan, les observateurs ont à l'idée que la beauté est davantage liée au sexe féminin qu'au sexe masculin. Par conséquent, on perçoit une femme laide comme plus masculine que féminine.[973] Un lien est donc fréquemment établi entre la laideur de ces femmes et la possibilité qu'elles ont de passer facilement et durablement pour des hommes. En dépit de l'intelligence et du laxysme des autorités militaires dont Marguerite dite Jean Goubler va bénéficier, son identité est découverte pendant une danse. À la différence de Marie-Madeleine Mouron, une autre travestie engagée, son identité est connue à la suite d'un accident. En effet, au cours d'une bagarre avec un compagnon d'arme, elle se blesse grièvement. Afin de pouvoir soigner sa blessure, elle est contrainte de dévoiler sa véritable identité :

> Elle se serait enfin battue avec ledit Saint-Jean un jour qu'ils allaient passer en revue sur les glacis dudit Collioure devant Mr le Maréchal duc de Noailles leur général, auquel elle fut résolue (à ce qu'elle dit) de faire une déclaration de toutes ses aventures parce qu'ayant reçu alors un coup d'épée dans le côté tel qu'elle perdoit son sang sans le pouvoir arrêter par tous les bandages qu'elle avoit pu faire d'elle-même, elle s'étoit trouvée réduite ou à laisser connaître son sexe par ceux qui la panseroient ou à se laisser mourir en persistant à ne se vouloir point laisser panser.[974]

Les situations des travesties engagées, Marguerite dite Jean Goubler et Marie-Madeleine Mouron, permettent de mieux comprendre les changements d'apparence d'Eliza Sommers. Même si l'identité de l'héroïne du texte de fiction d'Isabel Allende est secrète[975], tout le contraire des travesties dont Sylvie Steinberg analyse, on peut dire que les stratégies mises en place pour se travestir semblent très proches.

---

[972] *Idem*.

[973] Marie-Claude Phan et Jean-Louis Flandrin, « Les Métamorphoses de la beauté féminine », *L'Histoire*, 68, juin 1984 : 48-57, et « La beauté, le désir et le goût : essai d'analyse historique sur le corps », *Revista de Historia*, n° 127-128, août-décembre 1992 à janvier-juillet 1993 : pp. 69-84. Cités par Sylvie STEINBERG. Idem.

[974] Archives de la Guerre., série Mémoires et Reconnaissances, ms. 1785 (74), pièce 228 bis. Citées par Sylvie STEINBERG. *Loc. cit.*, p. 4.

[975] Après l'avoir insulté puis remis en cause son identité masculine, Babalú el Malo, son principal détracteur reconnaît qu'Eliza Sommers déguisée en Elías Andieta est un vrai homme : « -Eres todo un hombre, Chilenito – murmuró admirado ». *Ibid*., p. 340. Traduction : « Tu es un vrai homme, petit Chilien, murmura-t-il, admiratif ».

Dans *Hija de la fortuna*, on peut ajouter que si le travestissement est une pratique courante en Californie et à San Francisco en particulier, sa performance n'est pas toujours garantie. Le travestissement d'Eliza Sommers en petit chinois sourd-muet et attardé d'une part, et en Elías Andieta, d'autre part, en est la preuve. En effet, nous avons vu que dans son premier rôle, Eliza paraissait à l'aise. Cependant, dans le second, Babalú el Malo a manqué de peu de la démasquer en dépit du bon usage des vêtements masculins et de la laideur qui la caractérisent.

Cependant, lorsque Babalú el Malo est démasqué à son tour, il est seulement sifflé et insulté. Pourtant, si on tient compte du traitement qui est réservé à certains autres personnages de fiction travestis et homosexuels qui sont assassinés lorsque leur secret est découvert, on peut dire que Babalú s'en sort bien.

Par exemple, dans *El lugar sin límites* (2005) de José Donoso, la Manuela, un travesti homosexuel responsable avec sa fille Japonesita, d'un bordel dans le village d'El Olivo que son chef, Don Alejo veut vendre, est sauvagement assassiné par Pancho pour l'avoir séduit alors qu'il a un sexe mâle comme lui :

> -Uno… dos… tres y chaaaaaassss… Y lanzaron a la Manuela al agua. Los hombres que la miraban desde arriba, parados entre la mora y el canal, se ahogaban de risa, señalando a la figura que hacía poses y bailaba, sumida hasta la cintura en el agua, con el vestido flotando como una mancha alrededor suyo y cantando « El relicario ». […] Uno de los hombres trató de mear a la Manuela, que pudo esquivar el arco de la orina. Don Alejo le dio un empujón, y el hombre, maldiciendo, cayó en el agua, donde se unió durante un instante a los bailes de la Manuela. Cuando por fin les dieron la mano para que ambos subieran a la orilla todos se asombraron ante la anatomía de la Manuela. -¡Qué burro… ! –Mira que está bien armado…-Psstt, si éste no parece maricón. –Que no te vean las mujeres, que se van a enamorar. La Manuela, tiritando, contestó con una carcajada. –Si este aparato no me sirve nada más que para hacer pipí.[976]

[976] José, DONOSO. *El lugar sin límites*. Madrid : Cátedra, Édition Selena Millares, Quatrième édition, 2005, p. 168. Traduction personnelle : « –Un … deux… trois et plouf ! Et ils jetèrent La Manuela à l'eau. Les hommes qui la regardaient d'en haut, debouts entre la mûre et le canal, se tordaient de rire en montrant la moue qu'elle faisait et elle dansait, plongée dans l'eau jusqu'à la taille, avec la robe flottant autour d'elle comme une tache et chantant « El relicario ». […] L'un des hommes essaya de pisser sur la Manuela, qui put esquiver l'arc d'urine. Don Alejo le poussa brutalement, et l'homme, maudissant, plongea à l'eau, où il s'unit pendant un instant aux danses de la Manuela. Lorsqu'enfin, on leur donna la main pour que tous les deux remontent au bord tous s'étonnèrent devant l'anatomie de la Manuela. –Quelle bête …! –Regarde qu'il est bien monté… -Chut, si celui-ci ne ressemble pas à un pédé. –Que les femmes ne te voient surtout pas, sinon elles seront amoureuses. La Manuela grelottant, répondit avec un éclat de rire. –Oui cet appareil ne me sert à rien d'autre qu'à uriner ».

Le même sort est réservé à Vénus Extravaganza, personnage principal du film *Paris is burning* (1991) du producteur et réalisateur Jennie Livingston dont parle Judith Butler dans son ouvrage *Ces corps qui comptent*.

En effet, ne pouvant parvenir que partiellement au blanchiment de sa peau, elle est assassinée par l'un de ses clients :

> Elle parvient à se faire « passer » pour une femme à la peau claire, mais, parce qu'elle n'y parvient pas totalement, elle est clairement vulnérable à la violence homophobe. Finalement, sa vie lui est enlevée, sans doute par un client qui, ayant découvert ce qu'elle appelle son « petit secret », la mutile pour la punir de l'avoir séduit.[977]

On peut supposer que Babalú el Malo a la vie sauve parce qu'il n'est pas homosexuel ou transsexuel travesti.

Pour finir, évoquons aussi les analyses du critique José Ismael Gutiérrez pour observer que dans *Hija de la fortuna*, Eliza ne change pas d'identité sexuelle même si elle change d'accoutrement. Elle ne remet pas en cause l'hétérosexualité comme la Manuela et Vénus Extravaganza dans les exemples susmentionnés, au contraire, elle la consolide :

> De todos modos, hay que decir que, lo mismo que en algunas de sus predecesoras literarias, en Eliza la usurpación de los estereotipos propios del hombre tampoco interfiere en las características de la orientación sexual de la muchacha, que se mantiene siempre dentro de los cauces ya transitados de la heterosexualidad. Por este principio se corrobora que la inclinación sexual de un individuo y su identidad genérica no van unidas […] como cara y cruz de una misma moneda.[978]

Que pouvons-nous retenir du parcours d'Eliza de Sacramento à San Francisco et de San Francisco à la région de Veta Madre ?

---

[977] Judith, BUTLER. *Ces corps*…, *Op. cit.*, p. 137.

[978] José Ismael, GUTIÉRREZ. « Metamorfosis de la subjetividad femenina y veleidades intergenéricas en *Hija de la fortuna*, de Isabel Allende **»,** in *Letras Hispanas*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, [en ligne], 2008, vol. 5, n°1, pp. 23-24. [Réf. du 23 septembre 2010]. Disponible sur : http://www.modlang.txstate.edu/letrashispanas/previousvolumes/vol5-1/contentParagraph/0/content_files/file1/gutierrez.pdf Traduction personnelle: « De toute façon, il faut dire la même chose que chez certains de ses prédécesseurs littéraires, chez Eliza, l'usurpation des stéréotypes propres à l'homme, n'interfère pas non plus dans les caractéristiques de l'orientation sexuelle de la fille, qui reste toujours dans les normes déjà établies par l'hétérosexualité. À cause de ce principe, il est démontré que le penchant sexuel d'un individu et son identité ''genrée'', ne sont pas liés […] comme les côtés pile et face d'une même pièce de monnaie ».

Nous avons vu qu'après son départ de Sacramento, Eliza change encore d'apparence. Contrairement au personnage du petit chinois sourd-muet et attardé qu'elle jouait avec l'aide et la complicité de Tao Chi'en, elle se travestit cette fois en jeune cow-boy du nom d'Elías Andieta lorsqu'elle se sépare de son ami d'alors.

Grâce à son travestissement, elle exerce plusieurs métiers pour subvenir à ses besoins alimentaires, matériels et autres.

Alors que la Californie est minée par des problèmes d'insécurité, de racisme, de xénophobie, de criminalité, etc., dont les étrangers sont tenus pour responsables, Tao Chi'en alors amoureux d'Eliza Sommers, s'inquiète pour elle. Bien que les scènes de massacre des étrangers soient fréquentes, Eliza conseille à son ami de ne pas se soucier pour sa sécurité. En effet, hormis qu'elle se déplace souvent en groupe, elle a choisi aussi de changer d'apparence. Dans l'une des lettres qu'elle envoie à Tao Chi'en, elle déclare que cette opération lui confère aussi bien l'invisibilité que la liberté. Invisibilité de sa féminité puisque « Es un fastidio ser hombre, pero ser mujer es un fastidio peor »[979] et la liberté de devenir celui ou celle qu'elle veut.

Avant de parler de Paulina de Santa Cruz et de son parcours, évoquons d'abord deux points essentiels. Le premier concerne les observations de la critique María Ramblado-Minero par rapport à la conception de l'auteure chilienne de la liberté et précisément du rêve américain et, le second est le témoignage d'Eliza sur son éducation longtemps après qu'elle soit partie du domicile de ses parents.

Contrairement à Annie Folio qui s'interroge, si *Hija de la fortuna* n'est pas un roman autobiographique du fait des similitudes entre l'auteure Isabel Allende et l'héroïne de son roman, Eliza Sommers, comme on sait, María Ramblado-Minero affirme de son côté que la vie des personnages en Californie dans le roman de la Chilienne correspond à la conception du rêve américain de l'auteure elle-même :

> […] existe un dualismo creado por Isabel Allende en su mundo literario o ''ficticio'' que concuerda con la visión que la autora tiene del mundo real en la visión del ''sueño americano'' : Uno borra el pasado y puede volver a comenzar de nuevo […] La

[979] Isabel, ALLENDE. Hija…, *Op. cit.*, p. 306. Traduction : « Quelle barbe d'être un homme, mais c'est encore plus la barbe d'être une femme ».

> capacidad de renovación, así como el individualismo, está incorporada al mito norteamericano''.[980]

Cette liberté que Ramblado-Minero assimile au rêve américain d'Isabel Allende, est à notre sens une manière manifeste de distinguer la vie des personnages et celle d'Eliza et de Paulina en Californie et de condamner une partie de l'éducation qu'elles ont reçue. Dans le roman, ce sont les filles elles-mêmes qui condamnent cette éducation, d'abord Eliza puis Paulina plus loin. Parlons d'abord d'Eliza.

C'est au moment où Eliza apprend la mort de Joaquín Andieta et met un terme à sa quête qu'elle dresse par ailleurs un bilan de l'éducation qu'elle a reçue dans la maison de ses parents. Si elle est reconnaissante à l'endroit de l'Indienne mapuche, Mama Fresia, elle est très critique envers Miss Rose et son instruction.

Contrairement à ce que Rose lui avait enseigné sur le fait que sans un homme qui la nourrisse et la protège, une femme n'a aucune chance de s'en sortir dans la vie, Eliza Sommers peut affirmer désormais le contraire : « Sin un hombre que la proteja y la mantenga, una mujer está perdida, le había machacado Miss Rose, pero descubrió que no siempre era así ».[981]

Si elle reconnaît qu'elle peut éprouver quelques difficultés à jouer son personnage de jeune cow-boy dans la réalité, elle soutient par ailleurs que même sans son déguisement, elle aurait trouvé du travail :

> En su papel de Elías Andieta conseguía trabajos que también podría hacer en ropa de mujer. Emplearse de peón o vaquero era imposible, no sabía usar una herramienta o un lazo y las fuerzas no le alcanzaban para levantar una pala o voltear a un novillo, pero había otras ocupaciones a su alcance.[982]

---

[980] Ramblado-Minero, María Cinta. *Isabel Allende`s Writing of the Self-Trespassing the Boundaries of Fiction and Autobiography*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2003, p 107. Citée par Isaac, GALILEO RIVERA CAMPOS. *Loc. cit.* Traduction personnelle : « […] Il existe un dualisme créé par Isabel Allende dans son monde littéraire ou ''fictif'' qui s'accorde avec la vision que l'auteure a du monde réel dans la vision du ''rêve américain'' : Une personne efface le passé et peut recommencer sa vie à zéro […] La capacité de rénovation de même que l'individualisme, est incorporé au mythe nord-américain ».

[981] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit.*, p. 310. Traduction : « Sans un homme pour la protéger et l'entretenir, une femme est perdue, lui avait sèchement dit Miss Rose, mais elle découvrit qu'il n'en était pas toujours ainsi ».

[982] *Ibid.*, pp. 310-311. Traduction : « Dans son rôle d'Elías Andieta, Eliza trouvait des emplois dont elle pouvait aussi bien s'acquitter en habits de femme. S'employer comme péon ou cow-boy était impossible, elle ne savait pas manier un outil ou un lasso, et elle n'avait pas suffisamment de force pour soulever une pelle ou plaquer un veau à terre, mais il existait d'autres emplois à sa portée ».

Poursuivant son raisonnement, Eliza découvre en elle, seule, des qualités insoupçonnées : « ‘‘Estoy encontrando nuevas fuerzas en mí, que tal vez siempre tuve, pero no conocía […] »[983], celles-là mêmes qui sont à l'origine du changement radical de sa personnalité : « No sé en qué vuelta del camino se me perdió la persona que yo antes era, Tao. […] Después de conocerlos [la dignité, le courage, la persévérance etc.] no puedo volver a ser una señorita como Miss Rose pretendía ».[984]

Miss Rose donne elle-même raison à ces réflexions. Rappelons brièvement que lorsque les Sommers constatent la fugue d'Eliza, Rose s'effondre complètement. Selon elle, ce départ inopiné du domicile est la preuve de l'échec de son éducation. Selon le narrateur, Rose Sommers regretterait d'avoir éduqué Eliza dans le mensonge et le vol.

En définitive, de la double éducation anglaise et indienne reçue de Miss Rose et de Mama Fresia, Eliza renonce à certains enseignements de sa ‘‘tante’’ notamment celui qui affirme qu'une femme dépend entièrement de son époux. Par ailleurs, elle désavoue Rose Sommers lorsque cette dernière soutient que l'épouse doit observer le silence en présence de son époux en toute circonstance.

Au-delà du désaveu d'un enseignement, cette critique apparaît comme un échec d'une « mère d'adoption » ou « mère de substitution »[985] dont parle Rubén Gómez dans son étude : « La maternidad en la obra de Allende : una historia inacabable de dolor, de sangre y de amor ».

Comme Eva, l'une des héroïnes des romans d'Isabel Allende que Rubén Gómez étudie dans son travail, Eliza Sommers a été éduquée par des « mères adoptives », Mama Fresia et Rose Sommers. Si, en dépit de leurs défauts, chaque personnage donne le meilleur de lui-même pour la réussite de la formation d'Eva, tel n'est pas le cas de l'héroïne de *Hija de la fortuna*. À la différence des mères adoptives d'Eva qui ont su préserver leur progéniture de

[983] *Ibid.*, p. 305. Traduction : «‘‘Je suis en train de trouver de nouvelles forces en moi, que j'ai peut-être toujours eues, mais que je ne connaissais pas […] ».
[984] *Ibid.*, pp. 305-306. Traduction : « Je ne sais pas à quel détour de chemin la personne que j'étais jadis s'est perdue, Tao. […]
[985] « ‘‘madres-sustitutas’’ o sea, todo aquel individuo capaz de ofrecerle crianza adecuada a la niña o niño ». Rubén, GÓMEZ. « La maternidad en la obra de Allende : una historia inacabable de dolor, de sangre y de amor » pp. 277-291 in HERNÁNDEZ LÓPEZ, Ana María [DE]. *Narrativa hispanoamericana contemporánea : entre la vanguardia y el posboom.* Madrid : Éd. Pliegos, 1996, p. 285.

leurs défauts personnels, Rose Sommers inculque à Eliza une éducation que celle-ci désapprouve une fois devenue majeure. Même si elle en a tiré profit, la jeune femme reproche à sa mère adoptive de l'avoir élevée dans le mensonge. Elle lui reproche aussi de lui avoir appris à vivre aux dépens de l'homme, son époux en l'occurrence.

Parlons maintenant de Paulina de Santa Cruz après le départ du domicile de ses parents.

Chapitre 5 : La réussite de Paulina de Santa Cruz

Dans cette partie, nous nous proposons d'examiner comment Paulina de Santa Cruz est devenue riche. Nous montrerons que sa richesse ne lui vient pas de ses origines familiales aisées. La situation de Paulina de Santa Cruz montre qu'en tant que fille, mère et épouse, la femme peut connaître une certaine ascension sociale et professionnelle.

1. Paulina de Santa Cruz et sa famille

Comme Eliza Sommers, Paulina de Santa Cruz est critique à l'endroit de ses parents ainsi que de leur éducation.

Préparée depuis l'enfance à une existence de vertu, de foi, d'abnégation et dont le destin était le mariage de convenance et la maternité, Paulina déplore que ses parents aient volontairement négligé de lui apprendre à lire et à écrire. Ce qui est très grave pour une jeune femme de son époque.

Si le modèle de la femme d'autrefois est anachronique comme l'affirme Paulina, elle ne comprend pas pourquoi on le maintient.

Nous avons vu plus haut que Jeremy n'était pas favorable au fait qu'Eliza apprenne à lire et à écrire parce qu'elle deviendrait incontrôlable. Ainsi, comme on peut le constater, si les hommes limitent l'accès des femmes à l'éducation ce n'est pas parce qu'elles seraient incapables d'assimiler des connaissances mais parce qu'ils veulent mieux les contrôler et les maintenir assujetties.

Hormis cette restriction des femmes à l'instruction : la lecture et l'écriture, Paulina évoque d'autres injustices plus graves encore.

D'abord, elle fustige le fait que la femme ne puisse pas être considérée comme l'égale de l'homme et qu'elle ne puisse pas être une partenaire en affaires : « La mujer es una criatura

útil para el trabajo, la maternidad y el placer, pero ningún hombre culto e inteligente pretendería hacer de ella su compañera ».[986]

Ensuite, elle constate que les femmes n'ont pas le droit de sortir en ville sans l'autorisation de leur époux ni de disposer d'un compte bancaire : « Si una esposa no podía desplazarse sola, firmar documentos legales, acudir a la justicia, vender o comprar nada sin la autorización del marido, mucho menos podía disponer de una cuenta bancaria y usarla a su antojo ».[987]

Enfin, elle remarque que la femme se doit d'être discrète, d'éviter d'entreprendre quelque action ou activité susceptible de porter préjudice à son époux.

En définitive, si les hommes ont intérêt à maintenir ce modèle languissant qui fait de la femme une éternelle mineure, une démunie et une analphabète, Paulina ne comprend pas pourquoi certaines femmes, en l'occurrence sa mère, approuveraient un système aussi oppresseur et injuste.

Paulina décide de le renverser. Elle renonce au mariage de convenance et épouse un juif, Feliciano Rodríguez de Santa Cruz que son père déteste. Ils s'installent au nord du pays. Mais lorsque l'or est découvert en Californie, Feliciano Rodríguez embarque immédiatement pour San Francisco.

Avant d'aller plus loin, voyons ce que l'on peut dire des témoignages accablants d'Eliza et de Paulina à l'égard de leurs parents et de leur éducation. Il s'agit entre autre de s'interroger si le voyage ne constitue pas le fondement de la prise de conscience des deux personnages.

Eliza et Paulina ne sont pas très tendres avec leurs parents car elles auraient aimé être libres. Libre pour Paulina d'aller à l'école pour apprendre à lire, écrire et compter et pour Eliza, de connaître la vérité sur l'identité de ses parents biologiques, par exemple.

Si les témoignages accablants d'Eliza et de Paulina à l'égard de leurs parents étaient prévisibles d'une certaine manière du fait des relations conflictuelles que les deux femmes ont

[986] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit*., p. 349. Traduction : « La femme est une créature nécessaire pour le travail, la maternité et le plaisir, mais aucun homme cultivé et intelligent n'aurait la prétention de s'en faire une compagne ».

[987] *Ibid*., pp. 75-76. Traduction : « Si une épouse ne pouvait se déplacer seule, signer des documents légaux, faire appel à la justice, vendre ou acheter sans l'autorisation de son mari, elle pouvait encore moins posséder un compte en banque et l'utiliser à discrétion ».

eues dans leur enfance avec ces derniers, le fait de migrer aux États-Unis semble avoir contribué aussi à leur prise de conscience.

Le travail de María Inés Lagos à cheval sur *Paula* et *Retrato en sepia*, deux romans d'Isabel Allende qui explorent les voix féminines au-delà de la frontière chilienne, paraît moins enthousiaste à cette idée.

Croisant les thèses de Gloria Anzaldúa développées dans son livre *Borderlands/La frontera : The new mestiza* et de Rosi Braidotti dans *Nomadic subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, l'auteure rejette l'idée selon laquelle le voyage constitue l'acte de prise de conscience des immigrées.

Pour Gloria Anzaldúa, pour sortir de l'oppression des normes du genre, il suffit de voyager comme elle-même l'avait fait : « tuve que dejar mi hogar para encontrarme a mí misma, encontrar mi propia naturaleza enterrada bajo la personalidad que me habían impuesto ».[988]

En faisant appel aux travaux de Rosi Braidotti, María Inés Lagos nuance ces propos. Selon elle, lorsqu'une personne quitte son pays pour se rendre à l'étranger où elle côtoie d'autres cultures, comme c'est le cas avec Eliza Sommers et Paulina de Santa Cruz dans *Hija de la fortuna,* elle devient très critique non seulement à l'endroit de son pays mais aussi de sa condition : [« Estas narraciones muestran que la experiencia de vivir entre dos (o más) lenguas y códigos culturales provee ''un punto de partida ventajoso para deconstruir la identidad'' »].[989] C'est cette attitude que Rosi Braidotti appelle le ''nomadisme''. En d'autres termes, la subversion des normes sociales. Il ne s'agit pas comme on l'aurait compris, seulement de l'acte de voyager :

> Esta perspectiva de observadoras, de mujeres entre culturas, es lo que distingue su actitud, por lo que sugiero considerarlas como nómades en el sentido en que Rosi Braidotti usa este concepto en *Nomadic subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Para Braidotti, el nomadismo es ''el tipo de conciencia crítica que se resiste a los códigos de pensamiento y conducta socialmente instituidos'' y, como explica, la acción de viajar no es un requisito para adoptar una actitud nómade, ''[sino] que es la

[988] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera : The new mestiza*……, p. 16. Citée par María Inés, LAGOS. « Voces… », *Op. cit*., p. 163. Traduction personnelle: « j'ai dû laisser mon foyer pour me retrouver moi-même, retrouver ma propre nature enfouie sous la personnalité qu'on m'avait imposée ».

[989] Braidotti, 12 ; ''a vantage point in deconstructing identity''. Citée par María Inés, LAGOS. « Voces… », *Op. cit*., p. 164. Traduction personnelle : « Ces récits montrent que l'expérience de vivre au milieu de deux (ou plusieurs) langues et normes culturelles fournit ''une base avantageuse pour déconstruire l'identité'' ».

> subversión frente a un conjunto de convenciones lo que define el estado nómade, no el acto literal de viajar.[990]

En somme, si Eliza et Paulina sont très attachées à leurs racines chiliennes malgré la distance importante qui sépare leur pays des États-Unis ainsi que des mentalités yankees, cet attachement n'est pas sans condition. Elles souhaiteraient par exemple que le mariage soit libre, que le système des classes sociales disparaisse, que la femme soit autonome. Des valeurs qui font cruellement défaut à leur culture d'origine.

2. Le projet d'entreprise de Paulina de Santa Cruz

Nous avons vu que lorsque l'or est découvert en Californie en 1848, des milliers d'immigrés, hommes, femmes et enfants issus de toutes les classes sociales, affluent aux États-Unis pour faire fortune. Ce qui n'est pas sans conséquence sur les mentalités. La société de Valparaíso connaît des bouleversements qui diffèrent de ceux de San Francisco et de ses habitants.

D'abord, si à Valparaíso, les femmes ne travaillent pas et dépendent entièrement de leur époux, en Californie, elles exercent une activité professionnelle comme les hommes :

> […] habían llegado las mujeres y con ellas cambió la sociedad. […] Nada de damas melindrosas como su madre y hermanas, allí imperaban las amazonas como ella [Paulina]. Día a día demostraban su temple, comitiendo incansablemente y tenaces con los más bravos ; nadie las calificaba de sexo débil, los hombres las respetaban como iguales. Trabajaban en oficios vedados para ellas en otras partes : buscaban oro, se empleaban de vaqueras, arreaban mulas, cazaban bandidos por la recompensa, regentaban garitos de juegos, restaurantes, lavanderías y hoteles.[991]

---

[990] María Inés, LAGOS. « Voces… », *Op. cit.*, p. 163. Traduction personnelle : « Cette perspective d'observatrices, des femmes qui vivent au milieu des cultures, est ce qui rend leur attitude différente, pour ce fait, je suggère de les considérer comme des nomades dans le sens où Rosi Braidotti utilise ce concept dans *Nomadic subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Pour Braidotti, le nomadisme est ''le type de conscience critique qui résiste aux normes de pensée et conduite instituées socialement'' et, comme elle explique, le fait de voyager n'est pas une condition requise pour adopter une attitude nomade, [mais plutôt] la subversion face à un ensemble de conventions qui définit l'état de nomade, non pas l'acte littéral de voyager ».

[991] Isabel, ALLENDE. *Hija ...., Op. cit.*, p. 393. Traduction : « […] les femmes étaient arrivées et, avec elles, la société avait changé. […] Rien à voir avec les chichiteuses comme sa mère et ses sœurs ; là c'étaient les amazones comme elle qui prévalaient. Jour après jour elles montraient leur tempérament, se mesurant inlassablement et avec ténacité aux plus courageux. Nul ne les qualifiait de sexe faible, les hommes les respectaient comme leurs égales. Elles travaillaient à des tâches interdites ailleurs à leur sexe : chercheuses d'or,

Plusieurs d'entre elles sont même des chefs d'entreprise. C'est le cas de Joe Rompehuesos, Azucena Placeres et Paulina.

Ainsi que nous l'avons vu, Joe Rompehuesos, une femme déguisée en homme dirige un groupe d'artistes ambulants au sein duquel Eliza Sommers a vécu pendant un moment, comme une entreprise. C'est dans cette optique que José Ismael Gutiérrez affirme dans son étude « Metamorfosis de la subjetividad femenina y veleidades intergenéricas en *Hija de la fortuna*, de Isabel Allende » que Joe Rompehuesos représente la ''New woman'' qui revendique ses droits, travaille et prend des décisions au quotidien pour le bon fonctionnement du groupe :

> La mujer que descubre y defiende Elías-Eliza es la *New Woman* que reivindica sus derechos, que se incorpora al mundo laboral, que no ejerce de sierva de su marido, sino de útil compañera y que toma sus propias decisiones con independencia de las del varón; la mujer que es capaz de "llevar puestos los pantalones" y fundar un negocio próspero.[992]

À la différence de l'entreprise de la Hollandaise : « Las hijas de Joe Rompehuesos », plus importante en termes de personnel et de notoriété, Azucena Placeres, gère son corps comme un commerce. D'ailleurs, elle-même ne s'en cache pas comme le narrateur le souligne dans ce passage :

> Azucena Placeres era la más simpática y la más atrevida. […] Azucena prestaba gratis sus servicios de enfermeras, pero quien se atreviera a poner una mano encima de sus firmes carnes debía pagar en dinero contante y sonante, porque no había que confundir el buen corazón con la estupidez, como decía. Éste es mi único capital y si no lo cuido estoy jodida, explicaba, dándose alegres palmadas en las nalgas.[993]

---

cow-boys, meneuses de mules, elles pourchassaient les bandits pour la prime, avaient la charge des tropots, de restaurants, de buanderies et d'hôtels ».

[992] José Ismael, GUTIÉRREZ. *Loc. cit.*, p. 28. Traduction personnelle : « La femme qui découvre et défend Elías-Eliza est la *New Woman* qui revendique ses droits, qui s'intègre dans le monde du travail, qui n'est pas la servante de son époux, mais une compagne utile et qui prend ses propres décisions indépendamment de celles de l'homme ; la femme qui est capable de ''porter la culotte'' et de créer une entreprise prospère ».

[993] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit.*, p. 229. Traduction : « Azucena Placeres était la plus sympathique et la plus audacieuse. […] Azucena offrait ses services d'infirmière gratis, mais celui qui osait poser la main sur ses chairs fermes devait payer en monnaie sonnante et trébuchante, car il ne fallait pas confondre bon cœur et bêtise, comme elle disait. C'est mon seul capital, et si je n'en prends pas soin, je suis foutue, expliquait-elle, en se donnant de grosses claques sur les cuisses »

Contrairement à Joe Rompehuesos et Azucena Placeres qui se livrent à la prostitution, Paulina de Santa Cruz envisage de son côté de se lancer dans le commerce en dépit des contraintes que nous avons énumérées plus haut.

Alors que Feliciano Rodríguez, son époux vient d'obtenir d'importants bénéfices en spéculant sur la valeur du sucre ce, grâce aux conseils de Paulina [« Mediante sus consejos, (…) obtuvo grandes beneficios especulando con azúcar »[994]], celle-ci en profite pour lui faire part de son projet commercial faramineux. En effet, Paulina aimerait exporter des produits de Valparaíso (Chili) et les commercialiser à San Francisco.

Malgré le respect qu'il a pour son épouse et pour ses idées [« aprendió a respetar la descomunal intuición de su mujer. »[995]], Feliciano est réticent à cette entreprise. Selon lui, son épouse n'est pas à la hauteur d'un tel projet. Bien qu'elle déborde d'intuition, elle n'a aucune expérience dans les affaires et ne sait ni lire ni écrire comme on sait. En dépit des observations fondées de son époux, Paulina ne renonce pas à son idée. En vue d'obtenir l'approbation de Feliciano, elle livre les détails de ce projet.

En 1848, alors que les méthodes d'extraction du précieux métal étaient encore rudimentaires, qu'avec seulement un couteau, les miniers pouvaient extraire de grosses pépites d'or et devenir riches [« En una parte de las minas llamada el *dry diggins* no se necesitan otros utensilios que un cuchillo ordinario para desprender el metal de las rocas. En otras está ya separado y sólo se usa una maquinaria muy sencilla, que consiste en una batea ordinaria de tablas, de fondo redondo de unos diez pies de largo y dos de ancho en parte superior. No siendo necesario capital […] ».] [996], Paulina affirmait déjà que l'or n'est pas une richesse intarissable et que le défi à venir est l'approvisionnement des miniers : « El gran negocio no es el oro, Feliciano, que en el fondo es sólo caca amarilla. El gran negocio son los mineros. Necesitan de todo en California y pagarán al contado ».[997]

Pour relever ce défi, Paulina envisage d'exporter en Californie des fruits et des légumes frais [« Quiero que me llene el Fortuna con pedazos de hielo. […] Lleve toneles de

[994] *Ibid*., p. 75. Traduction : « Suivant ses conseils […] il engrangea de gros bénéfices en spéculant sur le sucre ».
[995] *Idem*. Traduction : « Feliciano apprit très vite à respecter l'extraordinaire intuition de sa femme ».
[996] *Ibid*., pp. 140-141. Traduction : « Dans une partie des mines appelée le *dry diggins*, on n'a besoin, pour tout ustensile, que d'un couteau ordinaire pour décrocher le métal de la roche. Dans d'autres, il est déjà séparé et on utilise un matériel très simple, qui consiste en une batée ordinaire en lattes de bois, à fond arrondi d'environ dix pieds de long et deux de large sur la partie supérieure. Un capital n'étant pas nécessaire […] ».
[997] *Ibid*., p. 139. Traduction : « La grande affaire ce n'est pas l'or, Feliciano, qui n'est en définitive que du caca jaune. La grande affaire, c'est les mineurs. Ils ont besoin de tout en Californie et ils paieront au comptant ».

sal gruesa, una buena provisión de sacos y me envuelve trozos bien grandes »][998], des œufs, du fromage, [« huevos y quesos frescos, verduras y frutas del verano chileno, mantequilla, sidra, pescados y mariscos, embutidos de la mejor calidad, carne de vacuno y toda suerte de aves rellenas y condimentadas listas para cocinar »][999], de la viande fumée et des outils de travail des miniers : « […] exportar herramientas de minería, madera para viviendas, ropa de trabajo, utensilios domésticos, carne seca, cereales, frijoles y otros productos no perceptibles, […] el escándalo de verduras y frutas de aquel verano generoso ».[1000]

Si elle envisage de ramasser les fruits et légumes qui abondent aussi bien sur le domaine de son père, Agustín del Valle à Valparaíso que dans tout le Chili, en revanche, elle doit investir dans l'achat d'un bateau à vapeur pour leur exportation à San Francisco.

Après avoir longtemps hésité, Feliciano Rodríguez de Santa Cruz demande conseil à son frère et associé [« Mientras más lo pensó, más acertada le pareció la idea de invertir en transporte, pero antes de tomar ninguna decisión consultó con su hermano, con quien estaba asociado en todos sus negocios ».[1001]] Celui-ci approuve le projet immédiatement : « -¡Caramba, hermano ! ¿Cómo no se nos ocurrió antes ? ».[1002]

À la différence de Joe Rompehuesos et d'Azucena Placeres, Paulina investit dans l'exportation de fruits et légumes frais en Californie. Pour mener à bien son commerce, elle envisage d'acquérir une embarcation moderne, rapide et spacieuse, le bateau à vapeur. Alors que son époux est contre le projet, son beau-frère l'approuve.

3. Le financement du projet

Bien que son époux et son frère soient séduits par le projet, ils ne sont pas disposés cependant à le financer.

[998] *Ibid.*, p. 276. Traduction : « Je veux que vous remplissiez le Fortuna avec des morceaux de glace. […] Emportez des tonnes de sel, une bonne provision de sacs et vous m'enveloppez des morceaux très gros ».
[999] *Ibid.*, p. 318. Traduction : « œufs et fromages frais, légumes et fruits de l'été chilien, beurre, cidre, poissons et fruits de mer, cochonnailles de la meilleure qualité, viande de bœuf et toutes sortes d'oiseaux farcis, assaisonnés et prêts à être cuisinés ».
[1000] *Ibid.*, p. 158. Traduction : « […] exporter des outils pour la mine, du bois de construction, des vêtements de travail, des ustensiles domestiques, de la viande séchée, des céréales, des haricots noirs et autres denrées non périssables. […] le scandaleux débélage de légumes et de fruit de cet été généreux ».
[1001] *Ibid.*, p. 139. Traduction : « Plus il y pensait, plus il se disait que cette idée d'investir dans le transport lui semblait judicieuse, mais avant de prendre une décision il consulta son frère, à qui il était associé dans toutes ses affaires ».
[1002] *Idem.* Traduction : « -Nom de Dieu, frérot ! Comment n'y avons-nous pas songé plus tôt ? ».

La banque ayant refusé de lui accorder un crédit, Paulina est contrainte d'une part, à concéder un prêt auprès de son époux et de son associé, son beau-frère avec des intérêts qui s'élèveraient à dix pour cent et, d'autre part, d'utiliser l'argent de son propre compte bancaire à Londres que Feliciano Rodríguez lui a ouvert et dont il assure régulièrement l'approvisionnement : « -¿Cuánto tengo en mi cuenta en Londres ? […] –Cincuenta mil libras. Eres una señora muy rica. – No es suficiente. ¿Puedes prestarme el doble a un inerés de diez por ciento pagadero en tres años ? ».[1003]

Avant de continuer, on peut se poser la question de savoir qui de Paulina ou de Feliciano Rodríguez, son époux, est le véritable patron de l'entreprise de transport de marchandises qui va voir le jour. En effet, parce que si Paulina est perçue comme le concepteur du projet, en revanche, elle ne décide pas seule du devenir de l'entreprise. On peut supposer que le risque de son époux, désormais « associé » de lui concéder le prêt de cent mille livres sterlings pour l'achat d'un bateau à vapeur, fait de lui le véritable patron de cette société.

Pourtant, le narrateur affirme qu'il n'en est rien. Selon lui, l'autorité de Paulina n'a jamais été contestée parce que Feliciano et son frère, principaux investisseurs dans l'acquisition du bateau à vapeur, ont été remboursés immédiatement : « Para empezar, no estaba obligada a acatar exigencias de extraños, pues sus únicos socios eran su marido y su cuñado, y enseguida la mayor parte del capital le pertenecía, de modo que podía tomar sus decisiones en plena libertad ».[1004]

Comme on peut le pressentir, le projet de Paulina est réussi. Avant d'aller plus loin, parlons d'abord du recrutement du personnel de son entreprise.

4. Une entreprise prometteuse

Après l'acquisition d'un bateau à vapeur équipé de grandes chambres à glace qu'elle baptise : ''*el Fortuna*'', Paulina doit maintenant recruter le personnel de son entreprise.

[1003] *Idem.* Traduction : « -Combien je possède sur mon compte en banque de Londres ? […] –Cinquante mille livres. Tu es une dame très riche. –C'est insuffisant. Tu peux me prêter le double à dix pour cent d'intérêt payable en trois ans ? ».

[1004] *Ibid.*, p. 158. Traduction : « Pour commencer, elle n'était pas tenue d'obéir aux exigences externes, dans la mesure où ses seuls associés étaient son mari et son beau-frère, et la majeure partie du capital lui appartenait , de sorte qu'elle pouvait prendre ses décisions en toute liberté ».

Bien que les Hispaniques et les Chiliens en particulier sont réputés bons marins, Paulina a du mal, à l'instar d'autres chefs d'entreprise, à trouver un personnel qui soit à la hauteur de ses ambitions.

Les raisons de cette difficulté sont doubles. Il s'agit, d'une part, de l'abandon des postes par les employés et de la peur du progrès, d'autre part.

Si l'on en croit les capitaines de bateaux et Vincent Katz en particulier, l'abandon des postes par les employés est l'un des problèmes majeurs que la découverte de l'or pose. D'après le narrateur, lorsque la nouvelle de la découverte de l'or en Californie s'est répandue dans le continent et dans le monde, les gens ont afflué de partout. Parmi eux, des hommes, des femmes, des vieillards et mêmes des enfants à tel point que plusieurs écoles ont dû fermer à cause du manque d'instituteurs et d'élèves.

Mais le domaine qui est le plus touché par les abandons de postes est la marine marchande.

Le métier de marin étant mal rémunéré et peu valorisé (« Cualquier peón en tierra ganaba en un día más que un marinero en un mes de navegación ; los hombres no sólo desertaban por el oro, también por la tentación de hacer dinero cargando sacos, horneando pan o forjando herraduras »[1005]), peut expliquer le nombre incalculable de bateaux abandonnés sur le port de San Francisco par les équipages :

> Lo primero que asombró a Tao Chi'en al entrar a la bahía fue un bosque de mástiles a su derecha. Era imposible contarlos, pero calculó más de cien barcos abandonados en un desorden de batalla. […] Algunas embarcaciones vacías se alquilaban como bodegas o improvisados hoteles, otras se deterioraban cubiertas de algas marinas y nidos de gaviotas.[1006]

Bien que le métier de marin soit particulièrement décrié, certains comme le capitaine Vincent Katz, l'adorent. Ainsi que nous l'avons vu, le narrateur le décrit comme un

[1005] *Ibid.*, p. 242. Traduction : « A terre, n'importe qui gagnait en un jour plus qu'un marin en un mois de navigation ; les hommes ne désertaient pas uniquement pour l'or, mais aussi avec l'intention de gagner de l'argent en chargeant des sacs, en fabriquant du pain ou en forgeant des outils ».

[1006] *Idem*. Traduction : « La première chose qui étonna Tao Chi'en en entrant dans la baie ce fut la forêt de mâts sur sa droite. Il était impossible de les compter, mais il estima à plus d'une centaine les bateaux abandonnés en désordre de bataille. […] Certaines embarcations vides se louaient comme entrepôts ou comme hôtels improvisés, d'autres se détérioraient, se couvraient d'algues marines et de nids de mouettes ».

personnage pieux, consciencieux, ferme et courageux. Lorsqu'il est abandonné par tout son équipage, il ne déserte pas son poste :

> […] para los veinte tripulantes, quienes decidieron en ese mismo instante abandonar la nave a su suerte y lanzarse ellos también a las minas. Los únicos impasibles fueron el capitán holandés Vincent Katz, quien permaneció en su puesto junto al timón sin revelar ni la menor emoción porque el oro no lo conmovía, […][1007]

On peut dire que Vincent Katz a le profil du capitaine que Paulina recherche pour piloter son nouveau bateau, *el Fortuna*. Pourtant, l'épouse de Feliciano va lui préférer John Sommers. Nous allons y revenir plus loin.

Hormis donc les désertions des équipages à l'arrivée des bateaux à San Francisco, Paulina doit prendre également en compte la peur qu'implique le progrès. Une conversation entre Tao Chi'en et le Capitaine John Sommers donne à voir cette crainte que les bateaux à vapeur suscitent dans la société.

En Février 1849, alors que son contrat en tant que cuisinier à bord du *Liberty* vient de s'achever, John Sommers promu capitaine de la nouvelle embarcation *el Fortuna* de Paulina, se propose d'embaucher le Chinois, mais il refuse catégoriquement : « -Tu contrato termina hoy. […] ¿Quieres seguir conmigo ? Te aumentaré el sueldo. -¿Adónde ? –A California. Pero dejaré este barco, me acaban de ofrecer un vapor, ésta es una oportunidad que he esperado por años. Me gustaría que vinieras conmigo.[…] –No gracias, señor ».[1008]

En dépit de l'insistance du Britannique : « -¿No quieres conocer California ? Puedes hacerte rico en poco tiempo y regresar a China convertido en un magnate »[1009] et des propos élogieux de Tao Chi'en à l'endroit de John Sommers [« El capitán era algo más tolerante que la mayoría de los *fan güey* (Étrangers en Chinois) y trataba a la tripulación con cierta

[1007] *Idem.* Traduction : « […] pour les vingt membres de l'équipage qui décidèrent, à cet instant même, d'abandonner le navire à son sort pour se lancer vers les mines. Les seuls à rester impassibles furent le capitaine Vincent Katz, qui demeura à son poste à côté du gouvernail, sans montrer la moindre émotion car l'or ne l'attirait pas, […] ».

[1008] *Ibid*., pp. 219-220. Traduction : « Ton contrat se termine aujourd'hui. […] Tu veux poursuivre avec moi ? J'augmenterai ton salaire. –Pour où ? –La Californie. Mais pas sur ce voilier, on vient de me proposer un bateau à vapeur, c'est une opportunité que j'attends depuis des années. J'aimerais que tu viennes avec moi. […] –Non merci, monsieur ».

[1009] *Ibid*., p. 220. Traduction : « -Tu ne veux pas connaître la Californie ? Tu peux devenir riche très vite et retourner en Chine converti en magnat ».

ecuanimidad »[1010]], il ne change pas d'avis : « Tao Chi'en no intentó explicar sus motivos. Se quedó en silencio mirando el suelo con su gorro en la mano mientras el capitán terminaba de beber su whisky ».[1011]

Si John Sommers ignore les raisons profondes du refus de Tao Chi'en ou, s'il ne peut que les supposer, en revanche, le lecteur les connaît grâce au narrateur qui explique ce silence. En effet, il évoque deux raisons à savoir, la mauvaise réputation qui précède les bateaux à vapeur et la colère du Chinois contre le Britannique.

Selon le narrateur, la rumeur court que les bateaux à vapeur ne sont pas fiables. Ils seraient difficiles à piloter et tomberaient souvent en panne en haute mer. Par ailleurs, il précise que dans la plupart des accidents de ces embarcations, équipage et passagers meurent brûlés :

> Tao Chi'en había oído de los vapores y les tenía horror. La idea de unas enormes calderas llenas de agua hirviendo para producir vapor y mover una maquinaria infernal, sólo podía habérsele ocurrido a gente muy apresurada. ¿No era mejor viajar al ritmo de los vientos y las corrientes ? ¿Para qué desafiar a la naturaleza ? Corrían rumores de calderas que estallaban en alta mar, cocinando viva a la tripulación. Los pedazos de carne humana, hervidos como camarones, salían disparados en todas direcciones para alimento de peces, mientras las almas de aquellos desdichados, desintegradas en el destello de la explosión y los remolinos de vapor, jamás podrían reunirse con sus antepasados.[1012]

En définitive, après avoir servi le capitaine John Sommers à bord du bateau à voile *el Liberty* pendant deux ans en tant que cuisinier, Tao Chi'en ne renouvelle pas son contrat. Bien qu'il apprécie le Britannique, il refuse de le suivre dans sa nouvelle aventure avec *el Fortuna*. Le narrateur explique ce refus.

[1010] *Idem*. Traduction : « Le capitaine était un peu plus tolérant que la majorité des *fan güey*, et traitait l'équipage avec une certaine impartialité ».
[1011] *Idem*. Traduction : « Tao Chi'en n'essaya pas de lui en expliquer les raisons. Il demeura silencieux en regardant le sol, sa casquette à la main tandis que le capitaine terminait son verre de whisky ».
[1012] *Idem*. Traduction : « Tao Chi'en avait entendu parler des bateaux à vapeur et en avait horreur. L'idée d'énormes chaudières pleines d'eau bouillante, produisant de la vapeur pour mouvoir une machinerie infernale, n'avait pu germer que dans l'esprit de gens très pressés. N'était-ce pas mieux de voyager au rythme des vents et courants ? Pourquoi provoquer la nature ? La rumeur courait que des chaudières explosaient en haute mer, brûlant tout le monde. Les lambeaux de chair humaine, cuits comme des crevettes, s'envolaient dans toutes les directions, nourrissant les poissons, tandis que les âmes de ces pauvres gens, désintégrées dans l'explosion et les tourbillons de vapeur, ne pourraient jamais rejoindre leurs ancêtres ».

D'abord la mauvaise réputation des embarcations à vapeur et la seconde est la haine mortelle que Tao Chi'en voue à son ancien capitaine de bateau. Cela peut paraître contradictoire d'autant plus que le Chinois affirme apprécier le Britannique.

S'il est difficile de répondre à cette question, le narrateur souligne cependant que John Sommers est l'association de deux cas de figure qui s'opposent. En effet, s'il reconnaît que le Britannique est un excellent marin, aimé pour son pragmatisme, Tao Chi'en affirme en revanche que ses méthodes de travail crapuleuses font qu'il ne sera jamais son ami : « El capitán […] no era su amigo y no lo sería jamás ».[1013]

John Sommers lui-même donne à voir quelques unes des méthodes qui lui ont valu le surnom du célèbre pirate : « Francis Drake » dans la discussion avec le Chinois lorsqu'il affirme : « Supongo que puedo emborracharte y hacerte firmar una extensión. Tal vez lo haría con otro ».[1014]

Dans ce passage, on découvre que Tao Chi'en est devenu marin à bord du *Liberty* contre sa volonté. John Sommers affirme l'avoir drogué afin d'obtenir sa signature de contrat. Dans le chapitre qui porte son nom : « Tao Chi'en », le narrateur raconte comment le destin du Chinois a basculé au printemps 1847 à Hong-Kong en Chine.

Alors que Tao Chi'en est appelé de toute urgence au port pour secourir un compatriote marin grièvement blessé à la suite d'une rixe contre un ressortissant norvégien, John Sommers le drogue au Whisky avant d'appareiller. Lorsqu'il recouvre sa lucidité en haute mer, loin de sa Chine natale, le capitaine lui apprend qu'il est à son service en remplacement du cuisinier décédé jusqu'en 1849 :

> El piloto del *Liberty* decidió reemplazar al cocinero muerto por Tao Chi'en –a sus ojos todos los ''amarillos'' eran iguales y daba lo mismo uno u otro –y después de embriagarlo lo hizo trasladar a bordo. Antes que despertara estampó la huella de su dedo pulgar en un contrato, amarrándolo a su servicio por dos años.[1015]

[1013] *Idem*. Traduction : « Le capitaine […] n'était pas son ami et ne le serait jamais ».
[1014] *Ibid*., p. 219. Traduction : « Je pourrais te soûler et te faire signer une prolongation. Je le ferais peut-être avec quelqu'un d'autre ».
[1015] *Ibid*., p. 214. Traduction : « Le pilote du *Liberty* avait décidé de remplacer le cuisiner mort par Tao Chi'en – à ses yeux, tous les « jaunes » étaient identiques et peu importait celui-ci ou celui-là – et, après l'avoir soûlé, il l'avait fait transporté à bord. Avant qu'il se réveille, il avait apposé l'empreinte de son pouce sur un contrat, le liant à son service pour deux ans ».

Son rôle consistera à gérer les provisions ainsi qu'à participer aux tâches de navigation dévolues à tous les membres de l'équipage du bateau :

> No se esperaba talento culinario de Tao Chi'en, su papel consistía en controlar los alimentos, el licor y el agua dulce asignadodos a cada hombre y luchar contra el deterioro y las ratas. Debía también cumplir con las tareas de limpieza y navegación como cualquier marinero.[1016]

Pour finir, le narrateur ajoute que suite à une infection dentaire de John Sommers survenue en mer à laquelle Tao Chi'en le guérit, le Britannique épargne de l'enrôler à nouveau par les méthodes dont lui seul a le secret : « […] te debo algunos servicios y yo pago mis deudas. […] –No puedo obligarte –dijo al fin Sommers- ».[1017]

En définitive, parti de Hong-Kong (Chine) au printemps 1847, *el Liberty* accoste à Valparaíso (Chili) en Février 1849, année où le contrat de Tao Chi'en arrive à son terme. Il ne le renouvelle pas en dépit de l'insistance de John Sommers. D'après le narrateur, le Chinois n'aime pas les bateaux à vapeur réputés peu fiables. Aussi précise-t-il que Tao Chi'en en veut au Britannique de l'avoir obligé à le suivre contre sa volonté. Un comportement que d'aucuns condamnent comme Tao Chi'en mais que d'autres notamment Paulina de Santa Cruz tolèrent puisque l'épouse de Feliciano Rodríguez choisit John Sommers pour piloter son bateau. Selon le narrateur, Paulina engage le capitaine au terme d'un entretien d'embauche à l'hotel : « hotel inglés » alors que son époux se trouve en voyage d'affaires à San Francisco :

> Más tarde Paulina los recibió en el salón del Hotel Inglés, donde estaba hospedada. Había viajado del norte para echar a andar su proyecto, mientras su marido estaba en California desde hacía varios meses. […] Paulina escogió a John Sommers para incorporarlo a su empresa.[1018]

[1016] *Ibid.*, p. 215. Traduction : « On n'attendait pas de Tao Chi'en qu'il eût un talent culinaire, son rôle était de contrôler les aliments, l'alcool et l'eau douce assignés à chaque homme, et de lutter contre la détérioration et les rats. Il devait aussi accomplir les tâches de nettoyage et de navigation comme n'importe quel marin ».

[1017] *Ibid.*, pp. 219-220. Traduction : « […] je te dois certains services et moi je paie mes dettes. […] –Je ne peux pas t'obliger, dit finalement Sommers.

[1018] *Ibid.*, p. 157. Traduction : « Plus tard, Paulina les reçut dans le salon de l'Hôtel Anglais, où elle était descendue. Elle avait fait le voyage depuis le Nord pour mettre son projet en route, tandis que son mari se trouvait en Californie depuis plusieurs mois déjà. […] Paulina avait choisi d'associer John Sommers à son entreprise par pure intuition ».

C'est là un choix qui va se révéler payant à l'avenir. En effet, alors que les équipages abandonnent les bateaux à San Francisco pour l'or, *el Fortuna* ne connaît pas ce problème. D'après le narrateur, afin d'éviter des désertions de postes de son équipage, John Sommers mouille loin des côtes et fait transporter sa cargaison sur la terre ferme à l'aide de canots. Lorsque, à l'épuisement complet de l'or, l'entreprise de Paulina devient la première agence de transport de passagers et de marchandise du Chili et du continent :

> Los barcos de Paulina transportaban […] las delicias del verano […] que llegaban intactas en sus lechos de hielo azul. […] también traían compañías de teatro de Londres, ópera de Milán y zarzuelas de Madrid, que se presentaban brevemente en Valparaíso y luego continuaban viaje al norte. […] Los barcos no regresaban vacíos : llevaban harina americana a Chile y viajeros curados de la fantasía del oro, que volvían tan pobres como partieron[1019],

il n'eut plus recours à cette pratique même s'il ne cessait pas de menacer les membres de son équipage de les enchaîner puis de les enfermer dans la soute du bateau le temps de l'arrimage au port de San Francisco.

Alors qu'elle est dotée seulement d'intuition, de volonté, Paulina met en place un projet ambitieux basé sur la commercialisation de fruits et légumes frais ainsi que de viande fumée à San Francisco. Lorsque l'or est épuisé en Californie, son entreprise devient une agence de transport de marchandise et de passagers internationale. La réussite de ce projet vient, d'une part, de la détermination de Paulina et, d'autre part, du recrutement intelligent d'un personnel expérimenté à l'image du capitaine John Sommers. Pourtant, la jeune femme n'est pas exempte de tout reproche dans la gestion du personnel de son entreprise. Au cours du troisième voyage d'*el Fortun*a à San Francisco, le narrateur évoque quelques tensions au sein de l'entreprise commerciale de Paulina.

Alors que la Chilienne voyage avec ses trois enfants à bord de son bateau pour rejoindre son époux, Feliciano Rodríguez de Santa Cruz/Felix Cross à San Francisco, elle méprise et humilie l'équipage d'*el Fortuna* dont le capitaine, John Sommers.

[1019] *Ibid*., pp. 391-392. Traduction : « Les bateaux de Paulina transportaient […] les délices estivaux […] qui arrivaient intacts sur leur lit de glace bleue. […] aussi des compagnies de théâtre de Londres, d'opéra de Milan et de zarzuelas de Madrid, qui, après une courte halte à Valparaiso, poursuivaient leur périple vers le Nord. […] Les bateaux ne retournaient pas à vide : ils emportaient au Chili de la farine américaine et des voyageurs guéris de la fantaisie de l'or, qui rentraient aussi pauvres qu'ils étaient arrivés ».

Selon le narrateur, Paulina traiterait aussi bien le capitaine que le reste des membres de l'équipage d'*el Fortuna* avec condescendance et mépris. Le narrateur compare la jeune chilienne à une « impératrice » se pavanant au milieu des membres de sa cour :

> Paulina Rodríguez de Santa Cruz descendió del *Fortuna* como una emperatriz, rodeada de su séquito y con un equipaje de noventa y tres baúles. El tercer viaje del capitán John Sommers con el hielo había sido un verdadero tormento para él, el resto de los pasajeros y la tripulación. Paulina hizo saber a todo el mundo que el barco era suyo y para probarlo contradecía al capitán y daba órdenes arbitrarias a los marineros.[1020]

En somme, en dépit du comportement méprisant de Paulina à l'égard de son personnel, son entreprise prospère. La jeune femme est influente et très riche au point qu'elle se dote d'un deuxième bateau à vapeur, *el Northener* pour diversifier les activités de sa société.

Avant de clore ce chapitre, on peut faire un lien entre le texte de fiction d'Isabel Allende et l'histoire du commerce maritime du Chili dans la première moitié du XIXème siècle. Pour cerner cette question, nous allons évoquer tour à tour les travaux d'Annie Folio ainsi que le texte collectif des Armateurs du Chili.

Dans son roman, Isabel Allende soutient que les Rodríguez de Santa Cruz sont les premiers propriétaires à disposer d'une embarcation à vapeur, *el Fortuna*.

Cependant, en se basant sur les travaux d'Asa Briggs, *Historia de las civilizaciones 10 : el siglo XIX*, Annie Folio montre que cet honneur n'est pas mérité d'un point de vue historique. Comme Asa Briggs, elle soutient que cette reconnaissance appartient à la Grande-Bretagne ainsi qu'à son peuple : « El vapor, la nueva fuente de energía que acabó con el dominio secular del viento y el agua, fue descubierto y usado industrialmente por primera vez en Gran Bretaña ».[1021]

[1020] *Ibid.*, pp. 354-355. Traduction : « Paulina Rodríguez de Santa Cruz descendit du *Fortuna* comme une impératrice, entourée de sa suite et suivie de ses quatre-vingt-treize malles. Le troisième voyage du capitaine John Sommers avec la glace avait été un véritable calvaire pour lui, le reste des passagers et l'équipage. Paulina avait fait savoir à tout le monde que le bateau lui appartenait et, pour le prouver, elle contredisait le capitaine et donnait des ordres arbitraires aux marins ».

[1021] Asa, Briggs. *Historia de las civilizaciones 10 : el siglo XIX*. Madrid : Alianza Editorial/Labor, 1989, p. 20. Citée par Annie, FOLIO. *Op. cit.*, p. 34. Traduction personnelle : « La vapeur, la nouvelle source d'énergie qui mit fin avec la domination séculière du vent et de l'eau, fut découverte et utilisée industriellement pour la première fois en Grande-Bretagne ».

D'après les documents officiels de la marine du Chili, en l'occurrence ceux de l'Association Nationale des Armateurs, dont il a déjà été question plus haut, les premiers bateaux à vapeur qui arrivent au port de Valparaíso en provenance de Liverpool (Grande-Bretagne), le 15 Octobre 1840 sont : ''*el Chile*'' et ''*el Perú*''[1022] : « […] la navegación a vapor comienza efectivamente en Chile con la llegada a Valparaíso, el 15 de octubre de 1840, de los vapores Chile y Perú, con los cuales la *Pacific Steam Navigation Company* inicia sus operaciones en la costa del Pacífico ».[1023]

Par ailleurs, les auteurs du document affirment que si le siège social de la *Pacific Steam Navigation Company* (P.S.N.C.), se trouve à Liverpool, le responsable de la compagnie maritime est un homme d'affaires yankee du nom de William Wheelwright résidant au Chili.[1024]

Contrairement aux documents officiels, l'étude de Michelle Prain donne à voir de manière détaillée, d'autres investissements consentis par William Wheelwright toujours dans le domaine du transport.

Selon Michelle Prain, William Wheelwright a investi aussi bien dans l'acquisition de nouvelles embarcations, les bateaux à vapeur, que dans la construction de voies ferroviaires d'abord entre Valparaíso et Santiago, ensuite entre Caldera et Copiapó, avec des capitaux britanniques. À cause de leurs capitaux, la présence britannique est plus que souhaitée au Chili :

> Ya en 1842, el estadounidense William Wheelwright propuso la construcción de un ferrocarril para conectar el puerto de Valparaíso y Santiago. Wheelwright, con su gran empeño, fue uno de los iniciadores de la historia de la navegación a vapor en Chile cuando mandó construir barcos a vapor a Inglaterra en 1840 para este fin, creando la Pacific Steam Navigation Company (P.S.N.C.) con capitales ingleses. Además, en 1851 construyó el ferrocarril Caldera-Copiapó, pionero en Sudamérica.[1025]

[1022] Si l'on en croît Francisco Frías, les deux embarcations assuraient le transport de passagers et de marchandises entre Valparaíso (Chili) et Callao (Pérou). Francisco, Frías. Historia de Chile : la evolución desde 1831 a 1891, Tomo IV. Santiago : Editorial Nascimento, 1949, p. 47. Citée par Annie, FOLIO. *Ibid*., p. 35.

[1023] ASOCIACIÓN NACIONAL DE ARMADORES. *Loc. cit*., pp. 451-452. Traduction personnelle: « […] La navigation à vapeur commence effectivement au Chili avec l'arrivée à Valparaíso, le 15 Octobre 1840 des bâteaux à vapeur dénommés ''Chile'' et ''Perú'' avec lesquels la *Pacific Steam Navigation Company*, initie ses opérations sur la côte du Pacifique ».

[1024] *Ibid*., p. 452.

[1025] Michelle, PRAIN. *Loc. cit*., pp. 12-13. Traduction personnelle : « Déjà, en 1842, l'Américain William Wheelwright proposa la construction d'un chemin de fer pour établir la liaison entre le port de Valparaíso et celui de Santiago. Wheelwright, avec sa grande obstination, fut l'un des initiateurs de l'histoire de la navigation à vapeur au Chili lorsqu'il fit construire des bateaux à vapeur en Angleterre en 1840 pour créer ensuite la Pacific

En somme, contrairement au texte de fiction de l'écrivaine Isabel Allende qui affirme que la Chilienne Paulina Rodríguez de Santa Cruz est la propriétaire des premiers bateaux à vapeur du Chili, *el Fortuna* et *el Northener*, acquis respectivement en 1849 et 1850 ou 1853, de leur côté, les documents historiques nous montrent une autre réalité. Ainsi que nous venons de le voir, les premiers bateaux à vapeur qui arrivent à Valparaíso en provenance de la Grande-Bretagne sont ''*el Chile*'' et ''*el Perú*''. Ils appartiennent à la compagnie : *Pacific Steam Navigation Company* d'un homme d'affaires yankee, William Wheelwright installé au Chili.

En définitive, après avoir quitté leur famille respective, les Sommers et les Del Valle à Valparaíso, Eliza et Paulina ont connu chacune des difficultés diverses qui ont forgé leur caractère dans la quête de leur amour et de leur identité.

Partie du domicile familial en 1849 pour rejoindre Joaquín Andieta, son amant en Californie, Eliza Sommers a beaucoup souffert pendant le voyage.

Deux raisons expliquent cette souffrance. La première est la clandestinité dans laquelle Eliza Sommers voyage et la seconde, est la fragilité de sa santé à cause du fait qu'elle est enceinte. En ce qui concerne le premier point, nous avons vu que parce que ne disposant d'aucun titre de transport d'une part, et craignant d'être reconnue d'autre part, Eliza Sommers se déguise pour voyager. À bord du bateau, *el Emilia*, elle prend place dans l'exiguë et sombre cale au milieu des bagages des passagers.

Hormis ces problèmes, le début de grossesse d'Eliza ne facilite pas non plus son voyage. En effet, elle vomit régulièrement, manque d'appétit et pis encore, a une hémorragie vaginale. En dépit de l'intervention de Tao Chi'en, un guérisseur improvisé marin-cuisinier, Eliza Sommers fait une fausse couche.

À cause des problèmes raciaux et d'insécurité qui minent la société californienne, Eliza Sommers choisit de conserver son masque à son arrivée à San Francisco. Au début, elle joue le personnage du petit chinois sourd-muet et idiot de Tao Chi'en, ensuite, au moment de sa séparation avec le Chinois, elle joue le rôle d'Elías Andieta, le petit frère de Joaquín Andieta, hargneux et déterminé.

Steam Navigation Company (P.S.N.C.) avec des capitaux anglais. En outre, en 1851, il construit le chemin de fer Caldera-Copiapó, pionnier en Amérique du Sud ».

Alors que d'autres personnages travestis comme Babalú el Malo sont démasqués dans le texte, la véritable identité d'Eliza est gardée jalousement dans le plus grand secret. Lorsque le célèbre criminel Joaquín Murieta est abattu par les chasseurs de prime, la jeune aventurière cesse de rechercher Joaquín Andieta, son amant. En effet, parce que Joaquín Murieta et Joaquín Andieta sont le même personnage. Tao Chi'en, son ami de toujours devient son nouveau compagnon. De 1849 à 1853 que la quête de Joaquín Andieta a duré, Eliza est critique à l'égard de l'éducation de Rose Sommers, l'une des femmes que Rubén L. Gómez appelle les ''mères par substitution''. Bien que sa tante soit l'un des piliers de sa formation, Eliza lui en veut pour ses mensonges dont le plus évident est l'argument selon lequel sans un homme qui l'héberge, la nourrisse et la protège, une femme ne peut s'en sortir par ses propres moyens.

Partie également de la maison parentale pour suivre un homme, Feliciano Rodríguez de Santa Cruz, que son père Agustín del Valle déteste à cause de ses origines juives, Paulina connaît elle aussi des moments difficiles. En effet, ce n'est pas seulement son propre père qui déteste Feliciano Rodríguez de Santa Cruz, mais toute sa famille. Malgré l'opposition de celle-ci, Paulina s'accroche à son amour. Les parents pensent alors qu'elle est malade. Selon eux, Paulina serait possédée par un esprit maléfique qui la pousserait à agir de la sorte. Pour la ramener à la raison, Agustín del Valle l'enferme dans un couvent. Grâce à l'aide de Jacob Todd ainsi qu'à sa propre détermination, elle se sauve du couvent au bout de quelques semaines.

À la colère familiale s'ajoute la grogne communautaire. À Valparaíso, tout le monde soutient que Paulina est folle. Ce qui ne l'empêche pas, au lendemain de sa fugue du couvent de se marier avec l'homme qu'elle aime, Feliciano Rodríguez. Le couple quitte la ville et s'installe au nord du pays.

Lorsque l'or est découvert en Californie en 1848, Feliciano Rodríguez, déjà entrepreneur, s'y rend immédiatement. En ce moment, Paulina qui est enceinte de leur deuxième enfant dispose d'un compte en banque à Londres, une chose tout à fait inédite au Chili de *Hija de la fortuna*.

Situation plus étonnante encore, lorsque Paulina annonce qu'elle va s'acheter un bateau à vapeur pour faire du commerce, son époux n'en revient pas. Convaincu que sa femme va finir par ruiner les économies amassées en plusieurs années de durs labeurs, il le lui

déconseille formellement. Aussi refuse-t-il de lui venir en aide financièrement pour ce projet ambitieux.

Les raisons du refus de Feliciano Rodríguez sont de deux ordres. Pour le jeune entrepreneur, le monde des affaires est un monde exigeant dans ce sens qu'il nécessite ambition et instruction. Des qualités que son épouse n'a pas puisque Paulina a une intuition, mais elle lit, écrit et fait les calculs avec difficultés. À défaut de l'aider financièrement pour la réalisation de son projet, Feliciano Rodríguez accepte d'accorder un prêt remboursable en trois ans avec intérêt de dix pour cent à son épouse.

Paulina se dote d'un bateau à vapeur équipé d'armoires à glace, *el Fortuna*, révolution de l'époque et recrute un personnel à la hauteur de l'ambition de son entreprise. Les résultats sont édifiants. Au bout de deux voyages en Californie, elle rembourse quasiment son prêt. Au troisième voyage du capitaine John Sommers, lorsqu'elle décide de rejoindre son époux à San Francisco avec leurs enfants, Paulina est déjà immensément riche et influente. Une réussite qu'elle doit comme nous l'avons montré à son audace.

En somme, si la réussite sociale de Paulina s'explique par son audace, en revanche, Eliza Sommers s'en sort en se travestissant.

Ces formes de libération de la femme qu'Isabel Allende donne à voir dans son texte paraissent aux antipodes du modèle d'émancipation de la femme fang qu'on découvre dans *Ekomo* de la Guinéo-équatorienne, María Nsue Angüe. En effet, chez María Nsue Angüe, la femme fang et Nnanga Abaha, l'héroïne du roman en particulier, n'est pas aussi courageuse qu'Eliza Sommers et Paulina.

Dans le dernier chapitre de cette thèse, nous allons tenter de répondre à la question de savoir quel modèle de libération de la femme l'écrivaine guinéo-équatorienne donne à voir dans *Ekomo*. Par ailleurs, nous allons nous interroger si le changement d'apparence d'Eliza Sommers et la détermination de Paulina qui permettent aux deux personnages féminins d'être autonomes dans *Hija de la fortuna* sont réellement libératoires pour la femme, d'une part, et si elles sont applicables à *Ekomo* dans une certaine mesure, d'autre part. Les cultures fang et chilienne étant différentes, il est probable que ces solutions soient inadaptées chez María Nsue Angüe.

Chapitre 6 : Quelle libération de la femme

Dans ce chapitre que nous divisons en deux sous-parties, nous nous interrogerons dans un premier temps sur l'émancipation de la femme face aux normes patriarcales oppressives. Nous allons examiner des thèmes tels que l'écriture féminine, la capacité pour la femme de disposer de son corps, de son libre arbitre et bien entendu, nous allons revenir sur la question du travestissement en tant que pratique libératoire.

1. Le travestissement : pratique libératoire ou hyperbolisation des normes du genre

Nous avons vu dans les chapitres précédents qu'en dépit de la hantise permanente d'être démasquée, dans *Hija de la fortuna*, Eliza change souvent d'apparence. Au début, elle se fait passer pour le frère de Tao Chi'en, sourd-muet et attardé. Ensuite, lorsqu'elle se sépare du Chinois pour mener seule, la recherche de son amant, elle devient Elías Andieta, le frère cadet de Joaquín Andieta que beaucoup confondent avec le criminel Joaquín Murieta dont la tête est mise à prix par le gouverneur de la Californie.

On peut dire qu'Eliza voyage non seulement d'un pays à un autre, mais aussi d'un genre à un autre. Eliza ne cache d'ailleurs pas qu'elle prend du plaisir à jouer l'homme. Aussi ajoute-t-elle que le travestissement lui procure une sensation de liberté inouie jamais expérimentée auparavant. C'est la raison pour laquelle longtemps après la mort de Joaquín Andieta, elle continue de changer d'apparence. Le travestissement semble donc une véritable pratique de la libération de la femme chez Isabel Allende.

Mais ni Judith Butler qui fournit des outils théoriques pour comprendre cette pratique sociale, ni José Ismael Gutiérrez, auteur d'une étude sur le travestissement dans le roman de l'auteure chilienne, ne paraissent partager cet avis. Évoquons d'abord les observations de la théoricienne américaine sur cette question.

Sur un plan théorique, Judith Butler affirme que le travestissement en tant que pratique culturelle n'est pas à proprement parler subversif. Dans son livre *Ces corps qui comptent,* elle fournit quelques explications.

En étudiant la difficile condition d'une transsexuelle travestie, Venus Extravaganza, elle précise que l'une des thématiques que soulève son ouvrage et le film *Paris is burning* qu'elle analyse également, est de « savoir si la parodie des normes dominantes suffit à les déplacer, et […] si la dénaturalisation du genre ne peut pas être le vecteur de la reconsolidation des normes hégémoniques ».[1026]

Même si Butler reconnaît que le travestissement est une pratique ambivalente (nous y reviendrons), elle affirme qu'entre le travestissement et la subversion, il n'y a pas de lien. Une observation qui permet par la même occasion à Judith Butler de revenir sur l'une des critiques les plus acerbes dont son premier livre, *Trouble dans le genre* a souffert à sa publication au sujet de cette thématique :

> De nombreux lecteurs ont supposé que *Trouble dans le genre* défendait la prolifération de performances travesties comme moyen de subvertir les normes de genre dominantes, mais je tiens à souligner qu'il n'y a pas de relation nécessaire entre le travestissement et la subversion, et que le travestissement peut très bien être utilisé au service tant de la dénaturalisation que de la réidéalisation de normes de genre hétérosexuelles hyperboliques.[1027]

Comme Judith Butler, José Ismael Gutiérrez est critique à l'endroit du texte d'Isabel Allende et du modèle de libération de la femme qui s'y dégage.

Si le critique soutient qu'en se travestissant, Eliza scelle son entrée dans l'espace public et professionnel autrefois réservés aux hommes, en revanche, il affirme qu'elle demeure soumise aux normes patriarcales : « Más que por esnobismo o por simple capricho, la mujer se disfraza del "otro" para ganar espacios tanto físicos como laborales injustamente vetados, aunque en su lucha por la independencia no desbanque finalmente el logocentrismo de la tradición patriarcal ».[1028] Lorsque José Ismael Gutiérrez précise que le travestissement

[1026] Judith, BUTLER. *Ces corps*…, *Op. cit.*, p. 133.
[1027] *Idem*.
[1028] José Ismael, GUTIÉRREZ. *Loc. cit.*, p. 20. Traduction personnelle : « Plus que par snobisme ou par simple caprice, la femme se travestit pour occuper des espaces tant physiques que professionnels injustement défendus, même si dans sa lutte pour l'émancipation elle ne remet pas en cause finalement le logocentrisme de la tradition patriarcale ».

de l'héroïne dans *Hija de la fortuna* ne remet pas en cause la domination masculine mais qu'il la consolide :

> Piénsese que la *hipermasculinización* adherida al traje de varón constituye una réplica, a veces paródica, de la arrogancia del hombre, de los parámetros culturales masculinos deplorados, de modo que, por medio del embrollo vestimentario, la mujer no derroca el viejo orden patriarcal para instaurar *a priori* un nuevo régimen gobernado por principios femeninos, sino que prolonga el preexistente abuso de discriminación pública y privada, debilitándose consiguientemente, a ojos de algunos intérpretes del fenómeno, el sentido transgresor que se quiere otorgar a tales empresas libertarias[1029],

le critique reprend ce que Judith Butler appelle « la réidéalisation de normes de genre hétérosexuelles hyperboliques » dont il a été question dans le passage plus haut. En effet, en s'appuyant sur les différents changements d'apparence d'Eliza Sommers, le critique explique que le travestissement vestimentaire [Cross dressing] et la théâtralisation [Drag] sont indissociables. Puisque pour jouer l'homme, ici le personnage d'Elías Andieta, Eliza Sommers doit reproduire les normes oppressives qu'elle combat. C'est ce que José Ismael Gutiérrez appelle l'« hyper-masculinisation » dans son étude.

On peut dire que si Eliza Sommers ne reproduit pas ces normes ou bien si elle ne joue pas l'homme comme il se doit, par exemple, uriner debout, la posture de domination au lieu d'être accroupi qui dénote de la soumission, être courageux, grossière, voire méprisante, etc., elle n'est pas crue et son personnage, Elías Andieta est raillé, insulté. C'est ce qui se produit lorsque son entourage le compare à un « sous-homme », un homosexuel.

C'est l'ambivalence du travestissement dont Judith Butler parle plus haut par ailleurs : « il semble que le travestissement soit le site d'une certaine ambivalence, qui reflète la situation plus générale consistant à être impliqué dans des régimes de pouvoir par lesquels on est constitué et, par conséquent, à être impliqué dans les régimes de pouvoir que justement on affronte ».[1030]

Comme José Ismael Gutiérrez le souligne, dans *Hija de la fortuna* d'Isabel Allende, Eliza Sommers consolide les normes dominantes.

[1029] *Idem*.
[1030] *Idem*.

En effet, nous avons vu qu'en dépit de l'usurpation des stéréotypes masculins, Eliza ne change pas d'orientation sexuelle. Elle est une femme, elle aime les hommes, d'abord Joaquín Andieta puis Tao Chi'en à la mort de celui-ci. Elle ne vit pas en marge du système dominant de l'hétérosexualité qui ne reconnaît que deux catégories sexuelle : ''le masculin'' et ''le féminin''. Eliza consolide cette hétéronormativité comme l'affirme José Ismael Gutiérrez dans son étude. Autant dire qu'on est loin d'une pratique qui libèrerait la femme des normes masculines dominantes.

Hormis ses observations sur le travestissement de la protagoniste principale du roman, José Ismael Gutiérrez s'attaque aussi à la question du narrateur dans le texte de la Chilienne qu'il trouve peu élaborée.

Ainsi que nous l'avons vu, le critique montre qu'Eliza Sommers n'est pas la narratrice de son propre récit puisque l'histoire est narrée par un narrateur omniscient, une voix hétéro et extradiégétique qui garde ses distances avec le personnage principal qu'il focalise. Même s'il reconnaît que cette technique permet de connaître les pensées ainsi que les sentiments profonds des personnages, José Ismael Gutiérrez la juge inopportune :

> Tuvo claramente la sensación de empezar otra historia en la que ella era protagonista y narradora a la vez (Hija 168). Protagonista de su historia sin duda lo es, pero no narradora, pues, a diferencia de otras novelas, como, por ejemplo, *Historia del Rey Transparente* (2005), de Rosa Montero, el relato de Eliza Sommers está mediatizado en su totalidad por un narrador omnisciente, una voz hetero- y extradiegética que guarda distancias respecto del personaje principal que focaliza, aunque en cuantiosos pasajes ceda el paso a la intromisión subjetiva por medio del estilo indirecto libre, muy propio de la novela contemporánea desde que Flaubert en Francia o Leopoldo Alas en la España del siglo XIX hicieran de él excelente uso para dar a conocer los pensamientos y sentimientos del personaje.[1031]

Les critiques aussi bien sur les questions du genre et de sa construction que sur la perspective narrative du texte, ont une double incidence sur l'auteure ainsi que sur son œuvre romanesque.

[1031] José Ismael, GUTIÉRREZ. *Loc. cit.*, p. 22. Traduction personnelle : « Elle a eu clairement la sensation de commencer une autre histoire dans laquelle elle était à la fois protagoniste et narratrice (Hija 168). Elle est sans doute la protagoniste de son histoire mais pas la narratrice, car, à la différence des autres romans, comme, par exemple *Historia del Rey Transparente* (2005), de Rosa Montero, le récit d' Eliza Sommers est dominé dans son ensemble par un narrateur omniscient, une voix hétéro- et extradiégétique qui garde ses distances par rapport au personnage principal qu'il focalise, même si dans plusieurs passages il cède la place à l'intrusion subjective par le moyen du style indirect libre, propre au roman contemporain depuis que Flaubert en France ou Leopoldo Alas en Espagne au XIXième siècle en ont fait un excellent usage pour faire connaître les pensées et les sentiments du personnage ».

D'abord, s'agissant des thématiques relatives au genre, Isabel Allende avoue elle-même si l'on en croît toujours José Ismael Gutiérrez que son intention en écrivant *Hija de la fortuna* n'était pas de construire une allégorie du féminisme :

> no fue la intención de la autora construir una alegoría del feminismo ―ella misma lo puntualiza en su libro *La suma de los días* (239)―, pero tampoco la lectura realizada partiendo de algunas consignas del feminismo que algunos críticos, entre los que me incluyo, han efectuado de esta obra le ha de sorprender a la escritora, dado el deseo de libertad en la mujer, y en general en todo ser humano, que alimenta sus propias convicciones.[1032]

mais d'éclairer une période de l'histoire commune du Chili et des États-Unis. C'est du moins ce qu'affirme le critique lorsqu'il écrit ce qui suit :

> El único móvil que galvaniza la escritura de esta novela parece ser la atracción por un período de la historia de Chile y de Estados Unidos, a mediados del siglo XIX, en el que reinan la codicia, la violencia, el heroísmo y la conquista. Una etapa a la que la autora quiso rendirle espléndido homenaje desde una perspectiva ficcional.[1033]

Dans son roman autobiographique et fictionnel, *Mi país reiventado*, Isabel Allende elle-même le confirme :

> Quise escribir sobre aquel período estupendo de codicia, violencia, heroísmo y conquista, perfecto para una novela. A mediados del siglo XIX el camino más seguro para ir a California desde la costa este de Estados Unidos o desde Europa pasaba por Chile. Los barcos debían atravesar el estrecho de Magallanes o dar la vuelta al cabo de Hornos. Eran odiseas peligrosas, pero peor era cruzar el continente norteamericano en carreta o las selvas infectadas de malaria del istmo de Panamá. Los chilenos se enteraron del descubrimiento del oro antes de que la noticia se regara en Estados Unidos, y acudieron en masa, porque tienen una larga tradición de mineros y les gusta partir de aventuras.[1034]

[1032] *Ibid*., p. 21. Traduction personnelle : « ce ne fut pas l'intention de l'auteure de construire une allégorie du féminisme –elle-même le précise dans son livre *La suma de los días* (239)-, mais ce ne fut pas non plus la lecture réalisée partant de quelques consignes du féminisme que certains critiques, parmi lesquels je m'inclus, ont fait de cette œuvre qui doit surprendre l'écrivaine, étant donné le désir de liberté chez la femme, et en général chez tout être humain, qui nourrit ses propres convictions ».

[1033] *Idem*. Traduction : « Le seul mobile qui motive l'écriture de ce roman semble être l'intérêt pour une période de l'histoire du Chili et des États-Unis au milieu du XIXème siècle, pendant que règnent la cupidité, la violence, l'héroïsme et la conquête. Une étape à laquelle l'auteure a voulu rendre un magnifique hommage d'un point de vue de la fiction ».

[1034] Isabel, ALLENDE. *Mi país*…, *Op. cit*., p. 53. Traduction : « Je voulus écrire sur cette époque extraordinaire de convoitise, de violence, d'héroïsme et de conquête, parfaite pour un roman. Au milieu du XIXe siècle, le

L'autre incidence de la critique du roman, *Hija de la fortuna* amène Isabel Allende à publier un autre roman, *Retrato en sepia* suite logique du précédent cette fois, avec une perspective narrative différente. En effet, à la différence de *Hija de la fortuna*, *Retrato en sepia*, relate l'histoire d'Aurora del Valle, petite fille d'Eliza Sommers et de Tao Chi'en d'une part, et de Paulina et de Feliciano de Santa Cruz, d'autre part. À la différence de sa grand-mère maternelle, Eliza, Aurora assume le discours dans le roman :

> Pero, cuidado, no debo adelantarme. Esta historia es larga y comienza mucho antes de mi nacimiento ; se requiere paciencia para contarla y más paciencia aún para escucharla. Si por el camino se pierde el hilo, no hay que desesperar, porque con toda seguridad se recupera unas páginas más adelante.[1035]

En définitive, s'il est difficile de parler du travestissement comme d'une pratique qui peut libérer des normes dominantes du genre comme nous l'avons vu, l'écriture semble un excellent moyen pour y parvenir. La femme fang d'*Ekomo* étant analphabète comme nous le savons, nous ne parlerons ici que de *Hija de la fortuna* et de l'activité romanesque de Rose Sommers.

2. L'écriture comme exutoire

Nous avons vu que deux raisons ont précipité le départ des Sommers de leur pays d'origine, la Grande-Bretagne. Il s'agit de la mort de leurs parents ainsi que de la perte de la virginité de Rose, la benjamine de la famille.

Alors que leur père, ne leur avait légué en héritage qu'une petite librairie, souvenir de sa passion pour la lecture, John Sommers, l'aîné, la revend et emmène son frère John, et sa

chemin le plus sûr pour aller en Californie, depuis la côte Est des États-Unis ou l'Europe, passait par le Chili. Les bateaux devaient passer le détroit de Magellan ou faire le tour par le cap Horn. C'étaient des odyssées dangereuses, mais il était bien plus périlleux de traverser le continent nord-américain en chariot ou les forêts infectées de malaria de l'isthme de Panama. Les Chiliens ont appris la découverte de l'or avant que la nouvelle ne se répandît aux États-Unis, et ils accoururent en masse, car ils ont une longue tradition de mineurs et aiment partir à l'aventure ».

[1035] Isabel, ALLENDE. *Retrato*…, *Op. cit.*, p. 14. Traduction : « Mais, attention, pas de précipitation. Cette histoire est longue et commence bien avant ma naissance, il faut de la patience pour la raconter et davantage de patience encore pour l'écouter. Si vous perdez le fil en chemin, ne désespérez pas car vous êtes sûr de le retrouver quelques pages plus loin ».

sœur Rose, vivre loin de Londres, à Valparaíso. D'après le narrateur, Jeremy aurait quitté précipitamment la Grande-Bretagne, peu de temps après la mort de leur mère qui souffrait d'une maladie rare, pour éviter qu'on ne découvre la perte de la virginité de sa sœur.

La double séparation de Rose Sommers avec d'une part, son premier amour et, d'autre part, la ville de son enfance, vont la bouleverser. D'abord, l'explication donnée par le narrateur lorsque Jeremy empoigne Karl Bretzner : « le debe una explicación a mi hermana. Supongo que no le ha dicho que es casado y tiene dos hijos. »[1036], tend à montrer que la jeune britannique a certainement été abusée par son amant, celui en qui elle faisait confiance.

Ensuite, le fait qu'elle soit envoyée de force en Écosse, chez l'une de ses tantes pour y subir un test de grossesse mais surtout pour étouffer la rumeur de la perte de sa virginité qui commençait à circuler, ne l'a pas aidée non plus.

Enfin, Rose s'est davantage fragilisée psychologiquement lorsqu'à son retour d'Écosse, son frère vend la petite librairie dans laquelle elle passait de longues heures plongée dans la lecture comme elle le faisait autrefois avec son père. La jeune londonienne vit très mal la vente de la petite entreprise familiale. Aussi, regrette-elle de quitter Londres, la ville de son enfance.

Comment Rose a-t-elle surmonté son échec sentimental et son installation à Valparaíso qui ressemble à un exil ?

Le narrateur précise que Rose choisit de mener une double vie, celle de la gouvernante exemplaire de son frère et celle d'écrivaine : « Mi vida está hecha de apariencias, no de verdades ».[1037] Mais est-ce cela qui justifie que Rose Sommers et son frère John, perçoivent différemment sa libération ?

D'après John Sommers l'écriture des romans pornographiques a permis à sa sœur de se reconstruire : « [escribir en sus] cuadernos […] para combatir la maldición de las ideas nubladas ».[1038]

Annie Folio précise que l'écriture a été pour Rose Sommers une véritable thérapie après sa déception amoureuse : « Después de toda esa desdichada historia de amor, la

[1036] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit*., p. 110. Traduction : « vous devez une explication à ma soeur. Je suppose que vous ne lui avez pas dit que vous êtes marié et que vous avez deux enfants »
[1037] *Ibid*., p. 283. Traduction : « Ma vie est faite d'apparences, pas de vérité »
[1038] *Ibid*., p. 55. Traduction : « [écrire dans ses] cahiers […] pour combattre la malédiction des idées embrouillées »

escritura se convirtió en una terapia para Miss Rose ; era un medio para expresar libremente sus ideas, sus sentimientos más profundos ».[1039]

Retrato en sepia fournit aussi des informations intéressantes à ce sujet. Aurora del Valle, la petite-fille de John Sommers, est admirative du succès de la carrière de Rose en Grande-Bretagne où sa renommée était sans égal. Selon la narratrice de *Retrato en sepia*, il paraîtrait que parmi les nombreuses lectrices de Rose Sommers, il y avait la Reine Victoria, en personne :

> Esa venerable solterona de pelo blanco había hecho una pequeña fortuna escribiendo pornografía. […] No había mujer cuya lengua madre fuera el inglés, incluyendo la reina Victoria, que no hubiera leído al menos uno de los romances de la *Dama* Rose Sommers. El título distinguido no hizo más que legalizar una situación que Rose había tomado por asalto desde hacía años.[1040]

Comme on peut le voir, le personnage de Rose Sommers est double. À savoir, une auteure anonyme, « Una Dama anónima » de romans pornographiques dont seul John sait depuis longtemps qu'il ne s'agit ni plus ni moins que de sa sœur Rose Sommers et, de « Dama Rose Sommers », écrivaine accomplie de textes romantiques que la reine elle-même a élevé au rang d'« auteure honorable ». Entre les deux faces d'un même personnage qui s'affrontent incessamment dans le texte, le visage que Rose donne à voir au public est celui d'une auteure de nouvelles romantiques.

Cependant, si pour une femme le fait d'écrire des romans est déjà en soi un échec social, puisque comme nous l'avons vu, les femmes sont éduquées pour devenir de bonnes épouses au foyer, écrire des textes pornographiques serait une abomination. Pour parler comme Simone de Beauvoir, Rose serait un « déchet social ».[1041] Dès lors, on comprend mieux pourquoi les premiers textes de Rose Sommers sont anonymes : « Una Dama anónima ».

[1039] Annie, FOLIO. *Op. cit.*, p. 81. Traduction personnelle : « Après toute cette malheureuse histoire d'amour, l'écriture se transforma en une thérapie pour Miss Rose ; c'était un moyen pour exprimer librement ses idées, ses sentiments les plus profonds ».

[1040] Isabel, ALLENDE. Retrato…, *Op. cit.*, p. 24. Traduction personnelle : « Cette vénérable célibataire aux cheveux blancs avait fait une petite fortune en écrivant des romans pornographiques. […] Il n y avait pas de femme dont la langue maternelle était l'anglais, y compris la reine Victoria, qui n'avait pas lu au moins l'un des romans de Dame Rose Sommers. Le titre distinctif n'a fait que légitimer une position que Rose avait pris d'assaut depuis longtemps ».

[1041] Pour plus amples informations voir Simone, BEAUVOIR [DE]. « La femme mariée ». In *Le deuxième sexe, t. II, L'expérience vécue*, Paris : Gallimard, 2008, « Collection Folio/Essais », pp. 219-325.

Aurora pense que si la Reine Victoria, lectrice de Rose Sommers avait connaissance de la collection des romans secrets de son auteure préférée, elle en serait couverte de honte : « Si la Reina Victoria hubiera sospechado que su autora preferida, a quien otorgó personalmente la condición de *Dama*, era responsable de una vasta colección de literatura firmada por *Una Dama anónima*, habría sufrido un soponcio »[1042]. De même que pour Jeremy Sommers qui n'a jamais soupçonné l'existence d'une activité aussi humiliante de la part de sa sœur sous son propre toit.

Si on tient compte du fait que depuis que Rose a perdu honteusement sa virginité, Jeremy l'épie sans arrêt, il est surprenant, voire étrange, qu'il ne soit pas au courant de cette activité : « Se encargó durante años de publicar y distribuir los cuentos prohibidos que Rose producía bajo las narices de su hermano mayor, quien murió convencido de que ella era una virtuosa señorita sin otra misión que hacerle la vida agradable ».[1043]

Pourtant, dans *Hija de la fortuna*, le narrateur omniscient soutient que Jeremy disposait du double des clés de la chambre de Rose. Il affirme aussi que l'aîné avait pris la mauvaise habitude de lire le courrier de sa sœur à son insu : « como dueño de casa y jefe de familia, tenía facultad para abrir la correspondencia de su hermana, leer su diario privado y exigir copia de las llaves de sus muebles ».[1044] On peut dire que pour écrire ses romans pornographiques, Rose a dû faire preuve d'une grande discrétion.

Bien que de manière générale l'écriture soit une profession masculine, on observe une différence nette entre la production de textes pornographiques et celle de nouvelles romantiques. Alors que les romans pornographiques sont anonymes, les textes romantiques sont revendiqués par ‘‘Rose Sommers’’.

Les mentalités semblent avoir déjà évolué. Puisque l'écriture qui autrefois était interdite, est tolérée désormais. On peut dire que si écrire des romans pornographiques est encore perçu comme un métier peu valorisant, c'est vraisemblablement parce qu'aucune écrivaine n'assume ce genre. Ainsi, lorsque Rose affirme dans *Retrato en sepia* qu'elle doit sa liberté à sa maturité d'esprit, elle dissimule la vérité puisqu'elle refuse de rendre hommage à un genre que tout le monde considère comme humiliant et honteux. Pourtant, c'est en écrivant

[1042] Isabel, ALLENDE. *Retrato*…, *Op. cit.*, p. 24.
[1043] *Ibid*., pp. 24-25.
[1044] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit*., p. 21. Traduction : « en tant que maître de maison et chef de famille, se sentait tenu d'ouvrir le courrier de sa sœur, de lire son journal privé et d'exiger une copie de ses clés de meubles ».

des romans pornographiques qu'elle est devenue riche : « ''Nada hay tan liberador como la edad'', decía contando sus arrugas, feliz. ''No es la edad, hermana, sino la situación económica que te has labrado con tu pluma'', replicaba John Sommers ».[1045]

Mais, au-delà du déni de reconnaissance de l'écriture de romans pornographiques que l'argumentation de Rose suppose, ce débat pose aussi le problème du changement de genre littéraire de l'écrivaine.

Selon John Sommers, la carrière littéraire de sa sœur se divise en deux étapes, à savoir, la production de textes pornographiques et l'écriture de nouvelles romantiques. Cependant, si le capitaine affirme que sa sœur excelle dans l'un et l'autre genre, il soutient, contre l'avis de Rose elle-même, qu'écrire des romans pornographiques est mieux : « El capitán opinaba que la pornografía era deliciosa, pero esas novelas de amor eran basura ».[1046] En effet, si on considère comme l'affirme John Sommers que c'est Jeremy qui représentait le principal obstacle à l'écriture de romans pornographiques de Rose, maintenant qu'il est mort, il pensait qu'elle allait pouvoir travailler sereinement et amasser davantage d'argent. Mais John se trompe, car il ignore que sa sœur veut désormais s'acheter une conduite exemplaire :

> Lo más irónico, pensaba el capitán, era que justamente ahora que Rose no tenía necesidad de ocultarse, como cuando vivía a la sombra de su hermano Jeremy, había dejado de escribir cuentos eróticos y se dedicaba a producir novelas románticas a un ritmo agobiador y con un éxito inusitado.[1047]

En définitive, si Rose s'est enrichie en écrivant des romans pornographiques, à la mort de son frère Jeremy, elle y renonce pour se consacrer à une littérature plus noble, les nouvelles romantiques. Un changement qui lui permet de sortir de l'anonymat, puisque grâce à ses nombreux romans, Rose Sommers est considérée comme l'auteure de la Grande-Bretagne la plus lue et la plus connue. Le travail de la benjamine des Sommers est récompensé par la Reine Victoria en personne lorsqu'elle l'élève au rang de ''Dame''. Si John Sommers affirme que les nouvelles romantiques sont inutiles, on peut se poser la question de

[1045] Isabel, ALLENDE. *Retrato*…, *Op. cit*., p. 24. Traduction : « ''Il n'est rien de plus libérateur que l'âge'', disait-elle en comptant ses rides, heureuse. ''Ce n'est pas l'âge, Rose, mais ton indépendance économique que tu as gagné grâce à ta plume, répliquait John Sommers ».

[1046] *Idem*. Traduction : « Pour le capitaine, la pornographie était une chose délicieuse, mais ces romans d'amour n'étaient que pure saloperie ».

[1047] *Idem*. Traduction : « Le plus drôle, pensait le capitaine, c'était que, maintenant que Rose n'avait plus besoin de se cacher, comme lorsqu'elle vivait à l'ombre de son frère Jeremy, elle n'écrivait plus de romans érotiques mais des histoires à l'eau de rose, à un rythme épuisant et avec un succès phénoménal ».

savoir ce qui fait la spécificité de Rose en tant qu'écrivaine qui lui vaut cette reconnaissance royale.

En suivant la Professeure Mónica Zapata dans son étude « Angélica Gorodischer : una señora con cuarto propio » dans laquelle elle compare l'œuvre romanesque de l'écrivaine Angélica Gorodischer avec les travaux de Virginia Woolf, on y trouve quelques explications.

S'inspirant d'une conférence que Virginia Woolf a donnée, « la mujer y la ficción », la Professeure Mónica Zapata affirme que pour devenir une écrivaine, il est nécessaire de disposer aussi bien de l'argent que d'une chambre pour soi : « Para escribir novelas, una mujer debe tener dinero y un cuarto propio ».[1048] De l'argent pour s'assumer entièrement et une chambre pour soi pour s'y retirer pour penser : « si la están interrumpiendo constantemente, si tiene que ocuparse de los niños y de la comida, si no puede nunca almorzar sola en un restaurante porque no dispone de dinero propio, una mujer nunca podrá escribir una novela y, menos que menos, poesía[1049] ».[1050]

Si à Valparaíso Rose n'est pas encore riche, pas plus qu'elle n'est connue par le public-lecteur puisqu'elle vit encore avec son frère qui exerce un contrôle strict sur elle, cela est moins le cas plus tard lorsque Jeremy meurt. En effet, à la mort de l'entrepreneur, Rose jouissait déjà d'une très bonne situation économique grâce aux romans pornographiques qu'elle n'a cessé de vendre avec la complicité de son frère John. Elle est célibataire, n'a pas d'enfant à charge et vit seule dans une petite maison proche de l'Opéra de Londres si l'on en croit Aurora del Valle dans *Retrato en sepia*. En un mot, elle est disponible :

> Rose Sommers había pasado su juventud en Chile, junto a su hermano mayor, Jeremy ; pero a la muerte de éste regresó a Inglaterra para envejecer en tierra propia. Residía en Londres, en una casita a pocas cuadras de los teatros y de la óra, un barrio algo venido a menos, donde podía vivir a su regalado antojo.[1051]

[1048] Virginia Woolf (2004). *A room of one's own*. London, Penguin Books Ltd. p. 4. Citée par Mónica, ZAPATA. « Angélica Gorodischer, una señora con cuarto propio », *Lectures du genre*, [En ligne], 2007, nº 1, Premières approches, p. 39. [Réf. du 23 septembre 2011], Disponible sur : http://www.lecturesdugenre.fr/Lectures_du_genre_1/Zapata_art..html Version PDF: 39-45.

[1049] Dans son livre, Bakhtine affirme qu'autrefois seule la poésie était considérée comme un genre noble. Voir Mikhaïl Bakhtine. *Théorie et esthétique du roman*.

[1050] Mónica, ZAPATA. *Loc. cit.*, p. 39. Traduction personnelle : « si on l'interrompt fréquemment, si elle doit s'occuper des enfants et de la nourriture, si elle ne peut jamais déjeuner seule au restaurant parce qu'elle ne dispose pas d'argent propre, une femme ne pourra jamais écrire un roman et, encore moins une poésie ».

[1051] Isabel, ALLENDE. *Retrato*…, *Op. cit.*, p. 24. Traduction : « Rose Sommers avait passé sa jeunesse au Chili, au côté de son frère aîné, Jeremy, mais à la mort de ce dernier elle était retournée en Angleterre pour finir ses

Si l'on en croit Joe Rompehuesos, les romans pornographiques représentent plus des dessins obscènes. Cette observation sous-entendrait que les romans romantiques seraient des textes argumentatifs. Le texte étant muet sur cette question, on peut observer cependant que si l'ensemble de l'œuvre littéraire de Rose Sommers a reçu un prix de l'excellence décerné par sa majesté la Reine Victoria, il semble que c'est pour ses talents d'écrivaine d'œuvres de fiction.

Angélica Gorodischer relève quelques caractéristiques de l'écrivaine en s'inspirant du texte de Virginia Woolf, *A room of one's own* déjà citée dans ce travail. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, une écrivaine doit disposer non seulement de l'argent mais aussi d'une chambre pour soi. Par ailleurs, une auteure de fiction doit pouvoir exprimer librement ses opinions :

> […] si pueden disponer de una buena renta y de un cuarto donde aislarse y pensar, si se acostumbran a escribir lo que piensan, si pueden hacer abstración de las relaciones con los otros humanos y concentrarse en la realidad que las rodea, verán renacer a la poetiza que han acallado en sí mismas –a la ''hermana de Shakespeare''- durante tantos años.[1052]

Mais elle conseille aussi d'éviter de n'aborder que des questions relatives au genre féminin ou masculin car la littérature n'a ni sexe ni genre :

> Por eso también los textos que sólo exaltan las virtudes masculinas, describen el mundo de los hombres y transmiten una emoción que resultta incomprensible para las mujeres están destinados a morir muy pronto. No se puede programar, como se intentó en Italia por ejemplo, el nacimiento de un poeta ''digno de la era fascista'' porque tal engendro sólo puede ser un ''horrible aborto'' (Woolf, 2004 : 119). La poesía debe tener tanto un padre como una madre.[1053]

---

jours au pays. Elle résidait à Londres, dans une petite maison à quelques rues des théâtres et de l'Opéra, un quartier qui avait un peu perdu de son lustre, où elle pouvait vivre selon son bon plaisir ».

[1052] Angélica Gorodischer citée par Mónica, ZAPATA. *Loc. cit*., p. 40. Traduction personnelle : « si elles [les écrivaines] peuvent disposer d'un bon revenu et d'une pièce où s'isoler et penser, si elles s'habituent à écrire ce qu'elles pensent, si elles peuvent faire abstraction des relations avec les autres et se concentrer sur la réalité qui les entoure, elles verront naître à nouveau la poétesse qui sommeille en elles-mêmes -''la sœur de Shakespeare''- depuis tant d'années ».

[1053] *Idem*., p. 41. Traduction personnelle : « Pour cela aussi les textes qui exaltent seulement les vertus masculines, décrivent le monde des hommes et transmettent une émotion qui est incompréhensible pour les femmes sont destinés à mourir très vite. On ne peut pas programmer, comme on essaya en Italie par exemple, la naissance d'un poète ''digne de l'ère fasciste'' parce qu'un tel monstre ne peut être qu'un ''horrible avortement'' (Woolf, 2004 : 119). La poésie doit avoir tant un père qu'une mère ».

Il semblerait donc que ce sont ces qualités qui ont permis à Rose Sommers de recevoir le prix royal.

Dans *Hija de la fortuna*, Rose Sommers n'est pas reconnue comme écrivaine car elle ''écrit'' des romans pornographiques. Un genre marginal dans lequel seuls les hommes excellent d'une part et, d'autre part parce que cette activité est secrète. Ce passage d'Aurora del Valle, narratrice de *Retrato en sepia* : « Ya no era la pulcra ama de llaves de su hermano Jeremy, ahora podía dar rienda suelta a su vena excéntrica »[1054] suggère une conséquence de la libération par l'écriture.

Dans cette phrase, Aurora del Valle décrit Rose Sommers à deux périodes différentes d'abord, sa vie aux côtés de Jeremy et ensuite, son existence après sa disparition. En effet, après la mort de leurs parents, Jeremy Sommers quitte la Grande-Bretagne et s'installe à Valparaíso, au Chili avec sa sœur. Alors que le capitaine de marine John Sommers voyage à travers le monde, Rose se convertit en gouvernante de Jeremy Sommers.

Cette première partie de la vie de Rose est marquée par un reniement de sa personne, d'un engagement sans faille au service de Jeremy et d'un profond sens du dévouement à sa cause. John et Jeremy apprécient tous deux le rôle ingrat de leur sœur aux côtés de son aîné. Selon John Sommers, Rose est « l'ombre de Jeremy ». Tandis que pour Jeremy lui-même, sa sœur n'avait d'« autre mission que de lui rendre la vie agréable ». À la mort de Jeremy Sommers, Rose, naguère l'ombre de son frère et d'elle-même, se métamorphose. Grâce aux économies faites en écrivant des romans pornographiques, elle s'épanouit pleinement.

Dans un colloque récent, organisé à Tours les 10 et 11 mai 2012 par l'équipe « Interactions Culturelles et Discursives » dont la Professeure Mónica Zapata est responsable, on peut comparer le changement de Rose Sommers à ce que Milagros Esquerro a appelé « la relation cuerpo-corpus », lorsqu'elle commentait l'étude de Meri Torras : « Corpus de autor : rasgos corporales de la obra autorizada », en ouverture des débats à ces journées de réflexion.

Dans la relation du ''cuerpo-corpus'', souvent plus perceptible chez les écrivaines que chez les écrivains, la critique affirme que le corps se ''dés-identifie'', s'''autodétruit'' et se ''néglige'' dans certains textes autobiographiques. Mais ce corps abandonné et sacrifié qui

[1054] Isabel, ALLENDE. *Retrato*…, *Op. cit*., p. 24. Traduction : « Ce n'était plus l'impeccable gouvernante de son frère Jeremy, maintenant elle pouvait laisser libre cours à ses penchants excentriques ».

donne naissance à un corps neuf qui s'affranchit de l'ancien, est comparable à celui du Christ dans la *Bible* d'après Milagros Esquerro.[1055]

Refermons cette parenthèse pour évoquer les observations de María Inés Lagos au sujet de l'écriture des femmes en exil.

Selon la critique, la migration et l'exil sont des expériences qui conduisent à l'écriture :

> La migración y el exilio son, entonces, experiencias de vida en las que se agudiza la conciencia del sujeto con respecto a su posición en la sociedad y en relación a los demás en una cultura mayoritaria que no es la suya, por lo que resultan ser experiencias que conducen a la escritura y transformación personal. Pero la nostalgia del ser humano por la unidad, por sentirse en casa […] continúa siendo un sentimiento poderoso.[1056]

En somme, si le Christ se sacrifie pour racheter l'Homme du péché comme la *Bible* l'enseigne, de son côté, Rose Sommers se sacrifie pour l'épanouissement et le bien-être de son frère Jeremy Sommers. On peut dire qu'avec la mort de Jeremy, Rose Sommers la gouvernante meurt et cède la place à ''Dame Rose Sommers''. Dorénavant, elle est sûre d'elle, soucieuse de son honneur et de sa fierté.

Si l'écriture apparaît donc comme un exutoire puisqu'elle permet à Rose Sommers de dépasser tant son échec sentimental, ses problèmes familiaux que son isolement, il n'empêche que cette libération a tardé à se mettre en place. Si sur le plan familial ou privé, la jeune femme semble avoir retrouvé une certaine sérénité rapidement, sur le plan public, elle a longtemps hésité. Une période d'hésitation au cours de laquelle, elle a écrit sous anonymat des romans pornographiques. Devenue immensément riche, elle renonce à cette activité pour écrire des textes romantiques qui lui permettent d'avoir une reconnaissance tant nationale que mondiale comme le roman *Retrato en sepia*, suite logique de *Hija de la fortuna* le montre.

[1055] Milagros, ESQUERRO. Colloque : « Autorité, genre, création ». Tours, 10 et 11 mai 2012, Débats autour de l'exposé de Meri Torras. « Corpus de autor: rasgos corporales de la obra autorizada ».

[1056] María Inés, LAGOS. « Voces… », *Op. cit.*, p. 165. Traduction personnelle : « La migration et l'exil sont donc, des expériences de vie dans lesquelles s'aiguise la conscience du sujet par rapport à sa position dans la société et en rapport avec les autres dans une culture majoritaire qui n'est pas la sienne, pour cela ils s'avèrent être des expériences qui conduisent à l'écriture et la transformation personnelle. Mais la nostalgie de l'être humain pour l'unité, pour se sentir chez soi […] continue d'être un sentiment puissant ».

Dans *Ekomo,* la dédicace à Nnanga : « DEDICATORIA. A Nnanga, mi amiga vieja. Lástima que no sepa leer. María Nsue Angüe »[1057], dont il a déjà été question dans ce travail, donne à voir quelques contradictions de ce qui peut s'apparenter à une thérapie de l'auteure du roman, María Nsue Angüe. Comme on peut le voir, sa dédicace est destinée à une amie, Nnanga. On peut supposer que par cette déclaration, l'auteure a voulu réaffirmer son amitié à cette femme. Même si on ignore depuis combien de temps dure leur relation, on sait néanmoins qu'elle date, elle est vieille : « mi amiga vieja ». Une déclaration qui paraît ambiguë.

Tout d'abord, le nom du destinataire de la dédicace peut prêter à confusion. En effet, si la dédicace est adressée à Nnanga, on peut se demander si c'est de Nnanga Abaha, personnage et narratrice du roman dont il est question ou il s'agit plutôt de son homonyme. Peu importe que ce soit l'une ou l'autre Nnanga, force est de constater que María Nsue Angüe semble se tromper. L'auteure guinéoéquatorienne dédie son œuvre à son amie, Nnanga, analphabète : « A Nnanga, mi amiga vieja. Lástima que no sepa leer ». On peut se demander si Nnanga ne sait pas lire et vraisemblablement écrire, pourquoi un tel intérêt de María Nsue Angüe de dédier son œuvre littéraire à une amie dont elle-même reconnaît qu'elle est analphabète. On peut se demander si l'auteure guinéoéquatorienne ne cherche non pas à attirer l'attention sur l'analphabétisme de Nnanga et des guinéo-équatoriennes de manière générale que plutôt de rendre hommage aux femmes, véritables piliers de la société africaine. Par ailleurs, lorsqu'on sait que María Nsue Angüe a quitté très jeune son pays natal pour l'Espagne, on peut y voir dans cette déclaration la célébration des valeurs telles que l'amitié, la reconnaissance et la fierté de ses origines africaines. En revendiquant cette amitié avec Nnanga, une analphabète qui n'a pas eu la chance, le privilège d'apprendre à lire et écrire à l'époque du premier président Macias Nguéma où l'école était un véritable luxe, María Nsue Angüe affirme non seulement sa solidarité avec les femmes guinéo-équatoriennes mais aussi célèbre ses origines fang et africaines. On peut dire que María Nsue Angüe se reconnaît à travers des femmes comme Nnanga même si elle est différente parce qu'elle a appris. Par ailleurs, on peut affirmer que le texte de María Nsue Angüe peut s'adresser à un public cultivé, de préférence européen.

Cet aspect psychologique évoqué, on remarque cependant que la réception de l'œuvre de l'auteure guinéo-équatorienne n'est pas aussi évidente pour un lecteur européen du fait de la surcharge de la langue avec des expressions vernaculaires telles que « el fru-fru » (91),

[1057] María, NSUE ANGÜE. *Op. cit*., p. 7.

« clotte » (18), « -Ambolanaang. -Ambolan » (105), etc., qui ne sont presque pas traduites dans *Ekomo*. Mais le prosaïsme de l'œuvre de María Nsue Angüe, paraît négligé par l'Espagnol, Vicente Granados, auteur du prologue et éditeur d'*Ekomo*. En effet, selon lui, le texte de María Nsue Angüe est un joyau.[1058] Même si Ciriaco Bokesa reconnaît qu'*Ekomo* est un texte majeur de la littérature guinéo-équatorienne, il affirme que ce roman peut être inaccessible. En effet, au cours de la présentation d'*Ekomo* au public-lecteur de la revue *Africa 2000*, l'écrivain et critique guinéo-équatorien reconnaît que d'un point de vue stylistique, *Ekomo* n'est pas une œuvre complètement aboutie. Car le style de l'auteure qui fait aussi bien la spécificité de l'œuvre en est également sa principale faiblesse :

> Un análisis externo nos lleva a vislumbrar dos hechos : el esfuerzo de la autora por acomodarse a un lenguaje coloquial-tipo, dentro del español llano, que no creo muy logrado, por cuanto que en los últimos capítulos el ideal decrece un poco en prosaísmo. Tal vez sea para dar la misma sensación de fatiga en que se encuentran los protagonistas.[1059]

En dépit de l'effort de l'auteure de représenter les différentes formes de parler populaire, Ciriaco Bokesa doute même que Vicente Granados n'ait eu à corriger que sept copies de l'original comme il l'affirme dans son prologue : « Pero lo sorprendente es que el Dr. Granados, en su prólogo y notas nos hable de hasta siete copias. Realmente, varias parecen haber sido las manos sobre el original ».[1060] Comme Sosthène Onomo Abena le montre dans son étude : « Les écrivains équato-guinéens et la langue espagnole. Construction d'une identité afro-hispanique », dont il a déjà été question dans ce travail, Ciriaco Bokesa pense à son tour que les derniers chapitres du roman sont peu élaborés : « Los últimos capítulos resultan menos trabajados formalmente ».[1061] Il donne quelques exemples sur le sujet :

[1058] Vicente, GRANADOS. « Ekomo de María Nsue Angüe. Edición, prólogo y notas de Vicente Granados ». in María, NSUE ANGÜE. *Ekomo*, *Op. cit*., p. 10.
[1059] Ciriaco, BOKESA NAPO. *Loc. cit*., p. 96. Traduction personnelle: « Une analyse externe donne à voir deux faits, l'effort de l'auteure pour s'accomoder à un langage parlé-type, dans l'espagnol petit peuple, que je ne crois pas très réussi, d'autant que dans les derniers chapitres l'idéal décroit un peu en prosaïsme. Peut être pour donner la même sensation d'épuisement dans laquelle se trouvent les protagonistes ».
[1060] *Idem*. Traduction personnelle : « Mais ce qui est surprenant est que le Dr. Granados, dans son prologue et ses notes reconnaît avoir corrigé jusqu'à sept copies de l'original. Rééllement, les mains ont du en toucher plusieurs ».
[1061] *Ibid*., pp. 96-97. Traduction personnelle : « Les derniers chapitres sont moins travaillés sur le plan formel ».

> […] algunas repeticiones, cuyo valor expresivo mengua al ser tan a menudo reiterado. Así : ‘‘trece lluvias’’, en lugar del hispano ‘‘trece primaveras’’, es de un sabor tan agradable al principio, que el lector se cansa al verlo muy repetido ; idem : ‘‘pica como avispas’’, etc.[1062]

Selon lui, les erreurs constatées proviennent du fait que la plupart des sociétés africaine et guinéo-équatorienne en particulier, sont orales. On peut dire que l'histoire de la migration fang d'Egypte qu'Ekomo a apprise de ses aînés et qu'il a racontée à Nnanga, de même que celle de l'origine du mal, ‘‘evus’’ et du bien et bien d'autres dont il a été question plus haut dans ce travail, sont retranscrites par María Nsue Angüe dans son roman. Cette retranscription se caractérise comme Ciriaco Bokesa l'explique par la surcharge de la langue avec des mots et expressions vernaculaires qui peuvent compliquer la compréhension du texte. Selon Fernando Lambert, il s'agit de l'anthropophagie du texte littéraire. Dans son étude, « Anthropophagie culturelle et décolonisation du texte littéraire africain », on peut faire le rapprochement avec le texte de María Nsue Angüe. Dans son étude, Fernando Lambert affirme qu'un double processus structure les textes d'auteurs africains, l'‘‘africanisation’’ et l'‘‘appropriation de l'écriture romanesque’’. Deux éléments qui interviennent tant au niveau de la théorie que de la pratique textuelle. Il développe sur le plan théorique deux modèles dont Édouard Glissant et Oswald de Andrade sont les maîtres à penser. En s'appuyant sur l'ouvrage d'Édouard Glissant, *Le discours antillais* (1981), il décrit la démarche de l'écrivain antillais en trois étapes à savoir, « aller, détour, retour ». Ce qui revient à dire que lorsque l'écrivain antillais écrit son roman, il s'appuie sur sa propre culture, son monde, sa réalité quotidienne, c'est l'aller ou le point de départ. Mais il explore aussi le monde de l'autre, celui du ‘‘blanc’’, c'est le détour puis il revient à la première étape, les Antilles :

> Edouard Glissant (1981) décrit la démarche de l'écrivain antillais comme un trajet à trois temps : aller-détour-retour. Le point de départ est bien entendu le lieu antillais. Le détour passe par le lieu de l'AUTRE. Le retour permet de se retrouver, de récupérer un discours authentique et original.[1063]

L'autre modèle, celui d'Oswald de Andrade, théorise sur le contenu du texte, l'anthropophagie. Selon Fernando Lambert, l'étude d'Oswald de Andrade (manifeste

[1062] *Ibid*., p. 97. Traduction personnelle : « quelques répétitions dont la valeur expressive diminue en étant aussi souvent réitéré. Ainsi, ‘‘trece lluvias’’ au lieu de l'espagnol ‘‘trece primaveras’’, est d'une saveur aussi agréable au début que le lecteur fini par se fatiguer en le voyant très répété ; de même que ‘‘pica como avispas’’, etc. ».
[1063] Fernando, LAMBERT. « Anthropophagie culturelle et décolonisation du texte littéraire africain », in *Canadian Journal of African Studies* / Revue *Canadienne des Études Africaines*, 1988, Vol. 22, n°2, p. 291. [En ligne], [Réf. du 20 novembre 2010]. Disponible sur : http://www.jstor.org/stable/485907

anthropophage dans ‘‘Le modernisme brésilien’’ europe, mars 1970, 43-49) que Lilian Pestre de Almeida a contribué à vulgariser, évoque la question de l’usage du portugais. Dans son analyse, il constate que c’est « le métropolitain de Lisbonne qui parle le portugais avec accent » Selon lui, c’est bien le métis qui a « dévoré l’autre » d’où l’anthropophagie. Il n’est donc pas toujours vérifié comme on peut le voir : « […] on a sans doute conclu trop vite que la rencontre des cultures se faisait uniquement dans un rapport vertical, culture dominante/culture dominée. Le modèle d’Oswald de Andrade propose que ce rapport est également horizontal et donc que le dominé dévore aussi le dominant ».[1064] Cet exemple peut s’appliquer aussi aux textes d’auteurs africains dont *Ekomo* de María Nsue Angüe. Ainsi que nous l’avons déjà souligné, le fait d’écrire en espagnol, en français, en portugais, etc, pour les auteurs africains ne modifie pas leur relation à la société, à toutes leurs valeurs culturelles, au monde. En effet, parce que c’est à partir de leur point de vue d’Africains, qu’ils ont su s’imposer à l’autre, le ‘‘blanc’’ et ses valeurs. Par analogie au travail d’écriture des écrivains antillais que Fernando Lambert décrit en trois étapes dans son étude : « aller, détour, retour », on peut dire dans *Ekomo* que la Guinée Équatoriale symbolise le point de départ, l’Espagne le lieu de l’autre, le détour, puis le retour en Guinée Équatoriale, le point de départ. Ce fait est remarquable aussi bien du point de vue de la langue que des actions des personnages du texte. L’anthropophagie le montre bien. En effet, l’anthropophagie se manifeste d’un point de vue pratique par la friction des textes à savoir, le texte oral africain et le texte écrit français. Le texte littéraire africain en langue espagnole comme c’est le cas dans *Ekomo,* possède des caractéristiques que la critique européenne n’a pas réussi à décrire de façon satisfaisante parce que le modèle européen n’est pas le seul modèle de référence. Selon le Professeur Mohamadou Kane, cela s’explique par le fait que le texte adopte des caractéristiques du conte traditionnel c’est-à-dire, une action simple, linéaire qui est centrée sur un personnage principal, un récit à trois temps, départ-initiation-retour :

> C'est le Professeur Mohamadou Kane qui a, le premier, scruté attentivement ce rapport texte romanesque/récit oral et qui a dégagé les traits pertinents que ces romans devaient au modèle africain. Plusieurs de ces caractéristiques sont celles mêmes du conte traditionnel ou du récit initiatique: action simple, linéaire, sans jeu notable sur le temps; action fortement centrée sur un personnage principal; récit à trois temps, sur le modèle du récit initiatique: départ-initiation-retour ».[1065]

[1064] *Idem.*
[1065] Mohamadou Kane cité par Fernando, LAMBERT. *Loc. cit.*, p. 292.

Ekomo n'échappe pas à ce récit à trois temps, départ-initiation-retour. Dans le texte, le départ de l'action autour du narrateur-personnage commence au village d'Ekomo puis se poursuit tour à tour chez le guérisseur Ondo el Divino et à Ebolowa où Nnanga Abaha accompagne courageusement son époux pendant son agonie et retourne au village après l'enterrement de ce dernier. Hormis ces formes narratives, il y a également le langage. Les marques du malinke dans le roman *Les soleils des Indépendances* d'Ahmadou Kourouma sur lequel l'étude se focalise sont comparables au fang dans le texte de María Nsue Angüe. Dans le cas d'*Ekomo*, ces marques du fang vont du simple mot : « abaha », « evus », « okak », etc, aux expressions d'emprunts comme : « -¡Escucha ! ¿Ba djô ya ? » pour traduire ''Que se passe-t-il'', des traductions des proverbes comme : « No busques a la mujer de tu hermano. Y con eso se quiso decir que el hombre no debe incordiar a la mujer ajena, porque ella es como las hojas de los árboles : ama según la dirección en la que le viene el viento »[1066], etc. On ne reparlera pas ici des erreurs rencontrées dans le roman, on peut dire cependant qu'elles contribuent à une africanisation du texte. On peut affirmer que l'une des différences entre le texte de María Nsue Angüe et d'Isabel Allende se situe dans le fait que la Guinéo-équatorienne se base sur la tradition orale, les proverbes, les contes, les récits légendaires, etc, détenue par la mémoire collective et les Anciens surtout. Cette tradition amène l'auteure à commettre des fautes dans son effort de retranscription. Cependant la Chilienne analyse les textes historiques, sociologiques, géographiques et autres sur le XIXe siècle en Amérique du Sud et l'impact de la découverte de l'or en Californie. Pour écrire leur roman respectif *Hija de la fortuna* et *Ekomo*, on peut dire qu'Isabel Allende se documente alors que María Nsue Angüe s'efforce de son côté de transcrire les récits oraux traditionnels recueillis.

3. La libération sexuelle et le plaisir solitaire

Comme l'écriture, la libération sexuelle apparaît également comme une alternative à l'émancipation des femmes dans le roman de la Chilienne, Isabel Allende. Nous allons parler d'une part, de la scène du roman qui évoque la masturbation d'Eliza Sommers et, d'autre part, des raisons qui font qu'à l'instar du texte de la Guinéo-équatorienne, les questions en rapport avec le sexe soient ignorées dans les romans des auteur(e)s africain(e)s.

[1066] María, NSUE ANGUE. *Op. cit*., p. 18.

Nous avons indiqué plus haut qu'Eliza Sommers et Tao Chi'en se séparent à Sacramento au moment où leurs sentiments amoureux sont de plus en plus forts. Du fait du racisme, de la xénophobie, de la peur de l'autre, bref, l'un et l'autre s'interdisent de vivre ouvertement cet amour jusqu'à cette séparation. Tandis qu'Eliza Sommers s'en va du côté de San Francisco et de la Veta Madre, le Chinois s'installe lui durablement à Sacramento pour exercer la médecine.

Au cours de la quête de Joaquín Andieta, Eliza Sommers déguisée en Elías Andieta fait face à d'innombrables difficultés. Hormis la manifestation du racisme et de la xénophobie dont les immigrées en Californie sont victimes, la jeune femme doit par ailleurs faire croire qu'elle est celui qu'elle prétend être, Elías Andieta.

Ainsi, en public, elle est Elías Andieta, le Chilien envoyé par sa mère pour retrouver son frère Joaquín Andieta. En privé, Elías Andieta redevient Eliza Sommers, une femme comme les autres. Souvent, le soir, lorsqu'elle rentre de ses longues et pénibles journées de recherche de son amant, Joaquín Andieta, elle s'abandonne à ses souvenirs. Elle rêve du Chinois, Tao Chi'en puis, se masturbe :

> Se detenía en los puntos más sensibles de la muñeca y el doblez del codo, preguntándose si Tao sentiría las mismas cosquillas en las mismas partes. Tocaba su cuello, dibujaba las orejas, el arco de las cejas, la línea de los labios ; recorría con un dedo el interior de la boca y luego se lo llevaba a los pezones, que se erguían al contacto de la saliva caliente. Pasaba con firmeza las manos por sus nalgas, para aprender su forma, y luego con liviandad, para sentir la tersura de la piel. Se sentaba en su cama y se palpaba desde los pies hasta las ingles, sorprendida de la casi imperceptible pelusa dorada que había aparecido sobre sus piernas. Abría los muslos y tocaba la misteriosa hendidura de su sexo, móbida y húmeda ; buscaba el capullo del clítoris, centro mismo de sus deseos y confusiones, y al rozarlo acudía de inmediato la visión inesperada de Tao Chi'en. [1067]

Ce qui peut paraître surprenant d'autant plus qu'elle-même affirmait que tant que Joaquín Andieta était en vie, elle lui serait toujours fidèle. Une promesse qu'elle ne peut tenir

[1067] Isabel, ALLENDE. *Hija…*, *Op. cit.*, p. 428. Traduction : « Elle s'arrêtait aux points les plus sensibles du poignet et du coude, se demandant si Tao sentirait les mêmes chatouilles aux mêmes endroits. Elle tâtait son cou, dessinait ses oreilles, l'arrondi de ses sourcils, la ligne de ses lèvres ; parcourait du doigt l'intérieur de sa bouche et ensuite le portait aux mamelons qui se dressaient au contact de la salive chaude. Elle passait avec fermeté les mains sur ses fesses pour apprendre leur forme, puis avec légèreté, pour sentir sa peau tendue. Elle s'asseyait sur son lit et se palpait des pieds jusqu'aux aisselles, surprise de l'imperceptible toison dorée qui était apparue sur ses jambes. Elle écartait les cuisses et touchait la mystérieuse cicatrice de son sexe, douce et humide ; cherchait la tête du clitoris, centre même de se désirs et de ses confusions, et dans le frôlement, surgissait sur-le-champ l'image inatendue de Tao Chi'en ».

puisqu'elle trompe son amoureux uniquement en pensant au Chinois. Selon l'Église catholique, cette faute s'appelle le « péché par omission ».

On peut conclure avec Luce Irigaray que le désir de la femme est réel. Dans son étude, « Ce sexe qui n'en est pas un », la psychanalyste affirme que ce plaisir est motivé par le tact qu'il oppose au regard : « La femme jouit plus du toucher que du regard ».[1068] Au sexe féminin correspond comme on l'aurait compris, le tact, à « l'horreur du rien à voir » puisque n'ayant pas de forme propre comme Irigaray le précise elle-même, cependant, le sexe masculin a une forme verticale qui plaît à la vue.

D'après Irigaray donc, la caresse clitoridienne, le toucher vulvaire, sont à l'origine de la jouissance sexuelle féminine qu'elle estime méconnue :

> Le plaisir de la caresse vaginale n'a pas à se substituer à celui de la caresse clitoridienne. Ils concourent l'un et l'autre, de manière irremplaçable, à la jouissance de la femme. Parmi d'autres… La caresse des seins, le toucher vulvaire, l'entr'ouverture des lèvres, le va-et-vient d'une pression sur la paroi postérieur du vagin, l'effleurement du col de la matrice, etc. Pour n'évoquer que certains des plaisirs les plus spécifiquement féminins. Un peu méconnus dans la différence sexuelle telle qu'on l'imagine. Ou ne l'imagine pas : l'autre sexe n'étant que le complément indispensable au seul sexe.[1069]

En substituant Joaquín Andieta, la raison pour laquelle elle était venue en Californie par Tao Chi'en, Eliza met en évidence la fragilité de sa première relation amoureuse. Par ailleurs, si elle ne reconnaît pas que l'éloignement de son amant soit le principal obstacle à l'épanouissement de leur amour, la véritable menace selon Eliza vient du fait qu'après leur séparation, Joaquín Andieta n'a plus jamais donné de ses nouvelles. La conséquence qui en a résulté est que très vite leurs souvenirs se sont évanouis : « No era Joaquín Andieta, de cuyo rostro escasamente podía acordarse, sino su fiel amigo quien venía a nutrir sus febriles fantasías con una mezcla irresistible de abrazos ardientes, de suave ternura y de risa compartida ».[1070]

D'après Eliza Sommers, si sa relation sentimentale avec Joaquín Andieta a souffert d'une absence matérielle de preuves d'amour en l'occurrence, les lettres, les photographies et

[1068] Luce, IRIGARAY. *Loc. cit.*, p. 55.
[1069] *Ibid.*, p. 56.
[1070] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit.*, pp. 428-429. Traduction : « Ce n'était pas Joaquín Andieta, dont elle pouvait à peine se remémorer le visage, mais son fidèle ami qui venait nourrir ses fébriles fantaisies, avec un mélange irrésistible d'ardentes étreintes, de suave tendresse et de rires partagés ».

autres, qui lui auraient permis de résister à l'épreuve du temps et de l'éloignement, elle affirme, en ce qui concerne la soudaine envie sexuelle qui l'envahit qu'elle trouve son fondement dans la distinction entre l'âme et le corps.

Reprenant les thèses de Miss Rose, Eliza Sommers, soutient que l'âme représente la partie immuable de l'être : « Alma era la parte inmutable de sí misma ».[1071] Tandis que le corps, est l'objet de désirs et de pulsions, autrement dit, la cause de ses tourments. Si elle reconnaît que plusieurs de ces besoins peuvent être contrôlés, maîtrisés, elle affirme par ailleurs que leur accomplissement ne peut indéfiniment être différé :

> Cuerpo, en cambio, era esa bestia temible que después de años invernando despertaba indómita y llena de exigencias. Venía a recordarle el ardor del deseo que alcanzó a saborear brevemente en el cuarto de los armarios. Desde entonces no había sentido verdadera urgencia de amor o de placer físico, como si esa parte de ella hubiera permanecido profundamente dormida.[1072]

Pour finir, Eliza Sommers explique qu'elle a résisté à ses pulsions sexuelles en apprenant de ses erreurs passées : « Lo atribuyó al dolor de haber sido abandonada por su amante, al pánico de verse encinta, a su paseo por los laberintos de la muerte en el barco, al trauma del aborto ».[1073]

Ainsi, après avoir sacrifié sa féminité et ignoré les besoins de son corps longtemps après sa séparation avec Joaquín Andieta, à qui elle a juré fidélité, Eliza Sommers se masturbe. Les attouchements des organes génitaux afin de se procurer du plaisir sexuel, l'orgasme, montrent qu'Eliza est libre puisqu'elle peut disposer de son corps. Ce qui n'est pas le cas dans les romans des auteures africaines.

Si l'on en croit Souleymane Fofana qui analyse quelques œuvres romanesques d'auteures africaines dans *Mythes et combat des femmes africaines*, *Ekomo* pourrait ressembler à plusieurs des romans qu'il étudie tels que *Femmes d'Alger dans leur*

[1071] *Ibid*., p. 426. Traduction : « l'âme était la partie immuable d'elle-même ».
[1072] *Idem*. Traduction : « Le corps, en revanche, était cet animal redoutable qui, après des années à hiberner, se réveillait indompté et plein d'exigences. Il venait lui rappeler l'ardeur du désir qu'elle était parvenue à savourer brièvement dans la pièce aux armoires. Depuis lors, elle n'avait pas ressenti une véritable urgence de l'amour ou du plaisir physique, comme si cette partie d'elle-même était restée profondément endormie ».
[1073] *Ibid*., pp. 426-427. Traduction : « Elle lui attribua la douleur d'avoir été abandonnée par son amant, la panique de se voir enceinte, sa promenade à travers les labyrinthes de la mort dans le bateau, le traumatisme de l'avortement ».

appartement d'Assia Djebar, *Une si longue lettre* de Mariama Bâ, pour ne citer que ces deux textes.

Selon Souleymane Fofana, les auteures africaines se refusent d'évoquer des questions de sexualité dans leurs œuvres pour plusieurs raisons, la pudeur, la tradition, la religion : « des sujets tels que le lesbianisme, l'amour à quatre, des thèmes, pour des raisons liées aux traditions, à la religion, à la morale, et à la pudeur, sont pratiquement inexistants dans les romans des femmes écrivaines de l'Afrique ».[1074]

Pourtant, observe Souleymane Fofana, les textes de Calixte Beyala rejette cette norme. Chez elle, les femmes font l'amour à d'autres femmes. Dans son roman, *Femme nue, femme noire*, on retrouve ce passage :

> Elle m'entraîne derrière la case, me fait asseoir sur un banc devant une bassine d'eau chaude. Elle me frotte le dos et ses mains savonneuses sur mes seins et mes hanches me font l'effet d'une coulée de miel. Chacun de ses gestes est ponctué de mots anodins aux intonations si tendres qu'ils amadoueraient le plus récalcitrant des hommes. Ses doigts glissent comme une plume sur mon ventre. J'ai envie de saisir cette main, de l'enfouir entièrement en moi pour alléger les crispations de mes sens.[1075]

Mais Calixte Beyala va plus loin dans son texte. On peut voir que seule la révolution sexuelle peut libérer la femme de la domination masculine. Dans un autre passage du roman de l'écrivaine franco-camerounaise, on découvre des femmes qui utilisent leur corps pour ‘‘contrôler’’ les hommes. En d'autres termes, les femmes sont considérées comme les ‘‘maîtres’’ du jeu du plaisir :

> Je fais glisser son pantalon le long de ses cuisses, mettant à nu la véracité animalière de sa nature. J'ai le vertige en brusquant sa virilité, en la violant presque […]. Et lorsque je le déculotte, que ma langue s'enroule autour de son plantain dans un large mouvement circulaire, il ne bouge pas. Sa bouche écume des paroles incompréhensibles. Les mots clignotent dans sa gorge et le narguent. Le plaisir, l'instant d'avant indéfini, se précise dans son *bangala* qui se tend comme un bras autoritaire. Il me jette sur le sol, m'écartèle, me pénètre avec fougue : 'Garce ! Garce ! Chienne ! Je vais te dresser, moi'. Dans la violence qu'il assène, il pense mettre à bas ma suprématie sexuelle. Il veut retrouver sa masculinité dérobée : seul le mâle doit déclencher l'acte d'amour. Sa réaction

[1074] Souleymane, FOFANA. *Op. cit.*, p. 152.
[1075] Calixte, Beyala, *Femme nue, femme noire*, pp. 62-63. Citée par Souleymane, FOFANA. p. 152.

> m'émeut. Je suis à quatre pattes, gémissante, les fesses tendues sous cette chaleur de plomb. Que c'est beau des fesses offertes ![1076]

On peut constater que *Femme nue, femme noire* de Calixte Beyala et *Hija de la fortuna* d'Isabel Allende ont en commun la libération du corps de la femme du joug de l'homme. Pour le premier cité, la nudité du corps féminin apparaît comme une arme de domination contre l'homme alors que pour le second, il est plutôt question d'une appropriation du corps par la femme en vue de son bien-être.

À l'instar de l'analyse suggérée par son roman, Calixte Beyala défend la libération sexuelle. Cette prise de position de l'écrivaine franco-camerounaise a été sévèrement condamnée si l'on en croit Souleymane Fofana par la critique africaine : « La critique africaine n'a pas tardé à qualifier les romans de Beyala d'œuvres ''pornographiques'' destinées à un public occidental en mal d'érotisme sexuel ».[1077]

Comme on peut le voir, les écrivaines africaines ne peuvent aborder toutes les questions en toute liberté dans leurs textes. Les thèmes tels que le corps, le sexe, la sexualité, semblent censurés pour elles.

Cependant, les écrivaines qui prennent le risque de traiter ces questions comme Calixte Beyala, sont marginalisées. María Nsue Angüe aurait peut-être redoutée cette situation. Mais cette marginalisation ne signifie-t-elle pas un conformisme ?

C'est du moins l'avis de Marie-Madeleine Borgomano lorsqu'elle analyse l'œuvre romanesque de l'écrivaine franco-camerounaise. Elle soutient que si l'écriture de Beyala choque, c'est parce qu'elle a l'avantage de rompre avec les différents conformismes qui confinent la femme africaine dans le silence :

> L'écriture de Beyala, en accord profond avec les mondes instables où elle situe ses personnages marginaux, peut apparaître elle aussi, comme déplacée. Bien sûr, les censeurs, s'autorisant des connotations péjoratives du terme, lui reprochent, justement son inconvenance. Il est vrai qu'il s'agit d'une écriture brutale, volontiers provocante… Ces audaces choquent d'autant plus que l'écrivain est une femme et que les femmes écrivains africaines adoptent une écriture sage, conforme à la norme, voire conformiste, se pliant aux lois scolaires apprises du beau langage. Calixte Beyala, elle, refuse les conformismes

[1076] Calixte, Beyala, *Femme nue, femme noire*, pp. 22-23. Citée par Souleymane, FOFANA. *Ibid*., pp. 156-157.
[1077] *Ibid*., p. 153.

> linguistiques, signes fréquents d'acceptation des règles. Elle ne respecte pas la loi du silence : elle écrit aussi ce qu'il ne faut pas dire.[1078]

Si Rangira Béatrice Gallimore soutient de son côté le combat des femmes pour la réappropriation de leur corps, en revanche, elle condamne l'écriture obscène et violente de Beyala. Puisque, selon elle, l'écriture féminine est déjà en soi un acte de subversion :

> Quand la femme écrit, elle force son entrée dans un locatif qui lui était préalablement interdit, elle s'élève à un rang supérieur et se place en dehors de la structure sociale qui lui était réservée. Par ce mouvement subversif, elle enfreint les règles préétablies par la tradition et la coutume et se marginalise inéluctablement. Pour la femme, écrire, c'est se placer volontairement en marge de la société. L'écriture féminine africaine est donc par essence une écriture marginale, une écriture qui s'effectue en dehors de l'univers muet et silencieux où les normes veulent la maintenir.[1079]

En définitive, si l'écriture de Beyala est jugée violente et obscène par bon nombre de critiques, force est de reconnaître que les questions sur la sexualité qu'elle soulève et qui sont absentes dans beaucoup de textes d'écrivaines africaines comme dans *Ekomo* de María Nsue, sont légitimes pour deux raisons à notre sens.

La première parce que de la réappropriation de son corps ainsi que de la sexualité dépend la libération de la femme comme on peut le contater dans les romans de Calixte Beyala. Ensuite, parce qu'évoquer les questions liées à la sexualité, autrefois taboues dans les textes des auteures africaines, est le moyen de rompre avec les idées reçues, les normes. Dans *Ekomo*, si les femmes sont analphabètes d'une part, et, d'autre part, ne peuvent disposer de leur corps qui est, comme nous l'avons vu à travers plusieurs exemples, la propriété de leur époux, voire de la belle-famille, alors on peut s'interroger sur la nature de la libération que María Nsue Angüe donne à voir dans son texte.

Selon l'écrivaine guinéo-équatorienne, Nnanga Abaha, l'héroïne de son roman serait une rebelle. Ce qui à notre sens est exagéré. Dans la partie qui va suivre que nous intitulons, ''La prise de responsabilité'', nous tenterons de montrer les limites de cette affirmation.

[1078] Marie-Madeleine Borgomano citée par Rangira Béatrice in *L'œuvre romanesque de Calixte Beyala, le renouveau de l'écriture féminine francophone sub-saharienne*, Paris : L'Harmattan, 1997, pp. 102-103., citée par Souleymane, FOFANA. *Ibid*., p. 153.

[1079] Rangira Béatrice Gallimore. *L'œuvre romanesque de Calixte Beyala, le renouveau de l'écriture féminine francophone sub-saharienne*, Paris : L'Harmattan, 1997, p. 15., citée par Souleymane, FOFANA. *Ibid*., p. 154.

Aussi, il nous appartiendra de nuancer l'idée selon laquelle, la rébellion est la seule voie qui mène à la libération aussi bien chez Isabel Allende que chez María Nsue Angüe.

4. La prise de responsabilité

Comme Ciriaco Bokesa Napo le souligne au cours de la présentation du livre au public-lecteur guinéo-équatorien à sa publication, si les premières parties d'*Ekomo* sont bien élaborées, en revanche, la fin du roman laisse à désirer.

Peut-on dire que le critique faisait seulement référence au style de l'auteure comme nous l'avons vu plus haut ou, faut-il voir également dans ce commentaire une critique thématique ?

Ciriaco Bokesa est moins précis sur cette question. Cependant, au regard des qualificatifs dont Nnanga Abaha est affublée dans le village après qu'elle ait pris la décision de violer la loi traditionnelle qui lui interdit de toucher la dépouille de son époux, on ne peut pas dire qu'elle est une « femme rebelle » ou une « femme moderne ». Puisque dans *Ekomo*, aucune de ces appellations ne convient à notre sens à Nnanga Abaha à commencer par celle de « femme rebelle ».

Si Nnanga transgresse la tradition involontairement comme nous l'avons vu, le qualificatif de femme rebelle nous paraît inapproprié. Car rien ne permet d'affirmer que si Ekomo avait trouvé la mort dans son village, près des siens, Nnanga aurait violé le tabou qui interdit à la femme de toucher la dépouille de son époux.

Comme la protagoniste dans *Balún-Canán* (1957), le roman de formation de Rosario Castellanos que María Inés Lagos analyse dans *Hechura y confección*, on voit que Nnanga Abaha ne contrôle pas son destin mais elle le subit.[1080]

La démarche est différente dans *Hija de la fortuna*. Ni Eliza, ni Paulina ne subissent leur destin, elles le façonnent, le réinventent continuellement. Ce sont des « nomades » selon

[1080] María Inés, LAGOS. *Hechura y confección : escritura y subjetividad en narraciones de mujeres latinoamericanas*. Santiago : Cuarto Propio, 2009, pp. 138-139.

une expression de Rosi Braidotti déjà vu : (« Ser nómade requiere inventarse y no confiar en las costumbres establecidas »[1081]).

Est-il cohérent de dire que les personnages féminins d'Isabel Allende sont libres par rapport à ceux de María Nsue Angüe ?

On ne peut pas écarter totalement cette hypothèse dans la mesure où, comme Dorothy Odartey-Wellington le montrait plus haut, dans *Ekomo*, la femme fang est soumise à une double oppression : celle des coutumes africaines d'une part, et celle de la culture occidentale, d'autre part. Chez Isabel Allende, les coutumes sont aussi prégnantes que chez l'écrivaine Guinéo-équatorienne. Cependant, comme elle-même l'affirme, ses personnages féminins souffrent, mais ils sont fiers, déterminés, courageux, forts :

> Casi todos los personajes femeninos de mis novelas están inspirados en las chilenas, que conozco bien, porque trabajé con ellas y para ellas durante varios años. Más que las señoritas de la clase alta, con sus piernas largas y sus melenas rubias, me impresionan las mujeres del pueblo, maduras, fuertes, trabajadoras, terrenales. En la juventud son amantes apasionadas y después son el pilar de su familia, buenas madres y buenas compañeras de hombres que a menudo no las merecen. Bajo sus alas albergan a los hijos propios y ajenos, amigos, parientes, allegados. Viven cansadas y al servicio de los demás, siempre postergándose, las últimas entre los últimos, trabajan sin tregua y envejecen prematuramente, pero no pierden la capacidad de reírse de sí mismas, el romanticismo para desear que su compañero sea otro y una llamita de rebeldía en el corazón. La mayoría tiene vocación de mártir: son las primeras en levantarse a servir a la familia y las últimas en acostarse; les enorgullece sufrir y sacrificarse. ¡Con qué gusto suspiran y lloran contándose mutuamente los abusos del marido y los hijos![1082]

Le mérite de Nnanga est à notre avis, son refus de se résigner face aux épreuves qui l'accablent. C'est par ailleurs, la ressemblance la plus frappante avec Eliza et Paulina.

[1081] *Ibid*., p. 164. Traduction personnelle : « '' Être nomade exige de s'inventer et non de faire confiance aux normes établies'' ».

[1082] Isabel, ALLENDE. *Mi país*…, *Op. cit*., p. 17. Traduction : « Presque tous les personnages féminins de mes nouvelles sont inspirés des Chiliennes, que je connais bien, ayant travaillé avec elles et pour elles pendant plusieurs années. Bien plus que les demoiselles de la haute société, avec leurs longues jambes et leur chevelure blonde, m'impressionnent les femmes du peuple, mûres, fortes, travailleuses, terriennes. Dans leur jeunesse, ce sont des amantes passionnées et, plus tard, le pilier de leur famille, bonnes mères et bonnes compagnes d'hommes qui la plupart du temps ne les méritent pas. Elles abritent sous leurs ailes leurs propres enfants et ceux des autres, amis, parents, proches. Elles vivent fatiguées au service d'autrui, restant toujours à l'arrière-plan, dernières parmi les derniers, elles travaillent sans relâche et vieillissent prématurément, mais elles ne perdent ni la capacité de rire d'elles-mêmes, ni le romantisme leur faisant désirer que leur compagnon soit autre, ni la petite flamme de révolte dans le cœur. La plupart ont une vocation de martyres : elles sont les premières à se lever pour servir la famille et les dernières à se coucher ; elles sont fières de souffrir et de se sacrifier. Avec quel plaisir elles soupirent et pleurent en se racontant mutuellement les abus de leurs maris et de leurs enfants !

Bien que la démarche de l'héroïne dans *Ekomo* soit spontanée, voire irréfléchie, Nnanga Abaha agit à l'instar de Paulina et d'Eliza. À la différence de beaucoup de personnages féminins qui se conforment aux normes oppressives, les trois femmes les réfutent. Elles se marginalisent en transgressant la norme.

Si le genre est prégnant comme nous l'avons vu, force est de constater que sa construction ne rejette pas complètement la capacité du sujet à disposer de lui-même. C'est l'idée de la construction du genre que Butler revendique et dont quelques aspects ont été évoqués plus haut.

C'est également une construction du sujet qui n'est pas mécanique que María Inés Lagos donne à voir dans *Hechura y confección : escritura y subjetividad en narraciones de mujeres latinoamericana*moins lorsqu'elle étudie la formation de la protagoniste dans *Balún-Canán*.

Dans son travail, María Inés Lagos soulève la question de l'identité de la jeune narratrice du roman culte de Castellanos. Selon elle, si la protagoniste ne peut échapper au discours social aussi bien de son époque que du milieu dans lequel elle vit, il n'empêche que sa transformation est possible. Par ailleurs, elle conclut que l'instabilité sociale est un facteur qui rend possible ce changement :

> En *Balún-Canán* Castellanos problematiza la identidad sugiriendo que aunque el individuo no es independiente de los discursos sociales de su medio y su tiempo, se producen brechas que hacen posible una transformación. La niña vive en un momento en que los valores sociales fluctúan, y es precisamente esa atmósfera la que permite la ruptura con el antiguo orden.[1083]

En définitive, comme cette jeune protagoniste, Nnanga, Eliza et Paulina vivent dans des sociétés en mutation. En dépit des contraintes socioculturelles, politiques et économiques, elles affirment leur différence.

Si les personnages d'Isabel Allende, Eliza Sommers et Paulina apparaissent comme deux rebelles puisque, à plusieurs reprises, elles transgressent les codes de leur genre, on ne

[1083] María Inés, LAGOS. *Op. cit*., p. 147. Traduction personnelle : « Dans *Balún-Canán*, Castellanos pose le problème de l'identité en suggérant que même si l'individu n'est pas indépendant des discours sociaux de son milieu et de son temps, il se produit des brèches qui permettent une transformation. L'enfant vit dans un moment pendant lequel les valeurs sociales fluctuent, et c'est précisément cette atmosphère qui permet la rupture avec l'ordre établi ».

peut pas en dire autant de Nnanga Abaha. Alors que la démarche d'Eliza et de Paulina est clairement énoncée, celle de la Guinéo-équatorienne n'est pas évidente. La protagoniste fang est enfermée dans des questions culturelles dont elle parvient à s'extirper grâce à un coup du sort, la disparition d'Ekomo, son époux.

C'est cet événement qui donne l'occasion à Nnanga Abaha de dénoncer un système oppresseur, violent et inhumain et qui ne peut faire d'elle une rebelle. Par rapport à l'acte même de violation de la tradition, on peut dire de Nnanga Abaha qu'elle est généreuse, humaine et fidèle à son époux même face à la mort. Au-delà de la violation d'un interdit, l'acte de l'épouse d'Ekomo est un don de soi, un sacrifice humain comparable à celui de Rose Sommers dans *Hija de la fortuna* ainsi que de Jésus-Christ dans la *Bible*.

Conclusion

Dans cette thèse, nous nous sommes proposé d'examiner la libération de la femme dans *Ekomo* et *Hija de la fortuna* respectivement romans de María Nsue Angüe et d'Isabel Allende.

Afin de bien cerner cette thématique, nous nous sommes intéréssé à l'histoire et à la sociologie des sociétés décrites dans ces romans. Il s'agit d'une part, de la société fang de Guinée Équatoriale et de celle de Valparaíso au Chili, d'autre part. Nous avons par ailleurs analysé quelques problèmes raciaux survenus à San Francisco (États-Unis) après la découverte de l'or.

Le recours à l'histoire et à la sociologie nous aura permis de mieux appréhender les rapports hommes-femmes ainsi que la construction des identités.

Étant donné qu'*Ekomo* décrit la condition de la femme fang de Guinée Équatoriale à l'avènement des Européens, ''le blanc'', nous avons analysé la condition de la femme à deux moments différents. D'abord, avant l'avènement du ''blanc'' et ensuite, après son arrivée.

Avant l'arrivée des Européens ou Occidentaux en Afrique et en Guinée Équatoriale en particulier que nous désignons par ''la société traditionnelle'', les Fang travaillent la terre. Cependant, la femme était interdite d'activités artistiques telles que la danse et la littérature orale. De même, il lui était défendu de pratiquer la chasse et la guerre, activités qui étaient réservées uniquement aux hommes. Cette situation ne va pas s'améliorer avec l'arrivée des Occidentaux comme Odartey Wellington l'a souligné dans son analyse d'*Ekomo*.[1084]

Le fait qu'il soit impossible à Nnanga Abaha de réciter la généalogie de sa tribu ou encore d'inhumer son époux, Ekomo, décédé tragiquement dans une mission à Ebolowa (Cameroun), et de ne pas pouvoir honorer sa mémoire, donne à penser que la critique ne se trompe pas. Fait plus marquant encore, au retour de Nnanga Abaha au village, sa belle-famille la répudie, puis exige le remboursement de la dot versée par Ekomo lors du mariage.

Pour s'être empressée d'inhumer son défunt époux alors qu'il commençait déjà à pourrir, la veuve est répudiée par ses beaux-parents au cours d'un conseil de famille qui clôture la cérémonie du deuil.

[1084] Dorothy, ODARTEY-WELLINGTON. « Entre la espada… », *Loc. cit.*

Au-delà de la condamnation de Nnanga Abaha pour avoir violé la tradition, on constate par ailleurs qu'à la mort de l'époux, Ekomo, elle ne peut hériter de lui. Au contraire, elle fait partie elle-même de l'héritage. Dans la mesure où les beaux-parents ne veulent plus d'elle, la dot ainsi que les biens restitués vont servir à l'un des frères d'Ekomo qui souhaite épouser une autre femme docile, travailleuse et surtout féconde afin que le nom ''EKOMO SIMA'' puisse se perpétuer.

Lorsque le défunt n'a pas laissé de frère de sang qui puisse hériter de ses biens, la femme est placée sous la tutelle de la belle-famille. Celle-ci peut décider de la garder ou de la renvoyer. Dans le roman, Nnanga Abaha est répudiée. Cependant, même si cette répudiation ne dépend pas d'elle, elle doit, tout de même, restituer intégralement la dot ainsi que les biens reçus par ses parents au moment de son mariage.

Dans *Ekomo*, on remarque aussi que seules les femmes sont punies lorsqu'elles viennent à enfreindre la loi de fidélité dans le mariage. Non seulement, elles font l'objet des humiliations publiques, railleries, injures, bastonnades, etc., au corps de garde, ''abaha'', mais aussi, elles perdent toute crédibilité aux yeux de la communauté.

Mais paradoxalement, toutes celles, comme Nnanga Abaha, qui cherchent à préserver leur dignité ainsi que celle de leur époux, sont accablées soit par des préjugés tenaces comme ''les femmes au teint clair et avec les yeux de chat sauvage sont légères'', soit par des accusations d'adultères douteuses. Souvent, elles sont condamnées sans pouvoir se défendre par le conseil des Anciens, dans le corps de garde. Une attitude qui ne choque personne dans la mesure où, les femmes n'ont pas droit à la parole en public.

La polygamie nous a semblé nuire davantage à la femme dans le roman. La polygamie ou polyginie, est une union matrimoniale dans laquelle l'homme épouse deux ou plusieurs femmes. Cette forme de mariage à la coutume est très pratiquée par les Fang. En effet, dans *Ekomo*, avoir beaucoup d'épouses et par conséquent beaucoup d'enfants et donc une main d'œuvre importante, est synonyme de réussite sociale.

Cependant, ces unions entraînent de nombreux problèmes dans le ménage tels que la frustration affective des épouses, les querelles entre coépouses et aussi avec l'époux lui-même, la jalousie, voire des tueries.[1085]

[1085] C'est ce qu'inspire le témoignage d'une femme à qui la sociologue Rose Ntsame Nguéma a demandé son avis sur la polygamie. Ce point de vue peut servir aussi d'exemple pour le texte de fiction de María Nsue

En somme, si la polyginie permet au Fang d'augmenter son prestige, en revanche, elle marginalise davantage les femmes.

La culture occidentale présente dans le texte par la religion catholique et protestante, l'école et l'hôpital, accentue les clivages aussi bien avec la tradition fang qu'entre les hommes et les femmes.

Le refus de l'Église catholique et protestante de venir en aide à Nnanga Abaha après la mort tragique d'Ekomo, en est la preuve. Bien qu'elle refuse à Nnanga Abaha d'enterrer son époux dans le cimetière de la mission, l'Église va essayer de tirer profit de la situation pour décrédibiliser la tradition fang. Comme les épouses d'Oyono Bibang avant elle, Nnanga Abaha se retrouve au cœur de cette lutte idéologique dont la fin sera tragique.

Cependant, si la transgression de Nnanga Abaha de la tradition fang scelle à jamais son sort, elle marque par ailleurs, la domination du christianisme sur les croyances ancestrales.

Selon Dorothy Odatey Wellington, la domination de la femme fang s'expliquerait par le fait que sa coutume et la culture occidentale sont impitoyables à l'égard des femmes.[1086] Toutefois, ces abus confirment que dans la société fang, dans *Ekomo*, les hommes et les femmes ne sont pas égaux devant la loi. Une injustice qui commence dès l'enfance. En effet, puisque chez les Fang, les jeunes hommes sont éduqués pour commander et avoir de l'autorité, les jeunes femmes, en revanche, sont instruites pour servir, plaire et se soumettre.

Si *Ekomo* se donne à lire comme la dénonciation des injustices contre les femmes, la solution pour mettre fin à ces abus, notamment la transgression de la coutume par son héroïne, Nnanga Abaha, n'est pas satisfaisante.

En effet, la mort d'Ekomo, l'élément qui va emmener Nnanga Abaha à briser le tabou qui interdit à une femme fang de toucher la dépouille de son époux, n'est pas prémédité, c'est un accident. Or, la libération de la femme dont il est question dans *Ekomo*, se base sur ce fait accidentel. La démarche de Nnanga Abaha qui débouche à sa libération, même si sa mort est inéluctable, n'est donc pas prévisible. Elle est improvisée.

Angüe : « […] je peux tout de même dire, en me basant sur mes souvenirs de jeunesse, que la polygamie est une mauvaise chose. Mon père avait huit femmes. Ces femmes se disputaient constamment entre elles, elles se livraient une concurrence acharnée pour s'attirer les faveurs du mari. La jalousie entre elles était telle qu'il y a eu, des accusations contre certaines qui avaient jeté des sorts aux '' plus en vue'' auprès du mari pour porter atteinte à leur fécondité et à leur santé. C'était vraiment l'enfer ». Rose, NTSAME NGUÉMA. *Op. cit.*, p. 181.

[1086] Dorothy, ODARTEY WELLINGTON. « Entre la espada y la pared… », *Loc. cit.* p. 165.

En somme, qualifier Nnanga Abaha de rebelle ou de guerièrre sous-entend que sa libération est plutôt une démarche réfléchie, pensée, construite. Or, tel n'est pas le cas. *Hija de la fortuna* d'Isabel Allende semble plus élaboré même si le modèle de libération de la femme que ce texte met en œuvre soulève aussi quelques questions.

Comme *Ekomo, Hija de la fortuna* d'Isabel Allende dénonce les injustices contre les femmes. À la différence des questions sur les rapports hommes/femmes qui sont omniprésentes dans *Hija de la fortuna*, les problématiques sur l'homosexualité sont presque inexistantes.

Dans le roman, on ne connaît aucun homosexuel. Mais on sait que les soupçons pèsent sur l'identité sexuelle d'Elías Andieta et de Joe Rompehuesos que beaucoup considèrent comme des homosexuels si l'on en croît Joe Rompehuesos elle-même.

Mais Eliza Sommers est-elle considérée ainsi à cause de son déguisement vestimentaire ou parce qu'elle est homosexuelle ? Qu'est-ce qui fait que le ‘‘grand public’’ la considère comme telle est la question à laquelle nous nous sommes efforcé de répondre.

En effet, nous avons essayé de démontrer qu'en changeant d'apparence Eliza Sommers ressemble à un homme. En effet, un sujet n'est considéré comme homme, femme ou homosexuel que si la société le reconnaît comme tel. Ce qui veut dire qu'à chaque genre correpond des normes sociales précises. C'est-à-dire un ensemble d'éléments qui permet d'identifier le sujet en tant que masculin ou féminin. L'habillement, le nom, la démarche, etc., sont des éléments essentiels. On peut inclure dans cette liste les signes physiques tels que la pomme d'Adam, les seins, la barbe, etc. Ces normes sont observées pour identifier le genre.

Les sujets masculins ont des noms tels que John, Jeremy, Ekomo, Jacob, etc. Ils portent des pantalons et des chemises. Les sujets considérés comme féminins sont, quant à eux, vêtus de robes ou de jupes. Contrairement aux hommes qui sont pourvus de barbe et d'une pomme d'Adam, les femmes ont, de leur côté, les seins.

Matilda Wahnström affirme que d'autres qualités sont observées pour distinguer les hommes des femmes. Selon elle, le courage, l'ambition, le goût de l'aventure, etc., sont des valeurs reconnues comme masculines. Tandis que les femmes sont considérées comme faibles, tendres. Par ailleurs, elle ajoute que les femmes n'ont pas d'autorité.[1087]

[1087] Matilda, WAHNSTRÖM. *Loc. cit.*, p. 12.

Selon les normes, Nnanga Abaha, Eliza Sommers, Rose Sommers, etc., sont considérées comme des femmes tandis que John Sommers, Joaquín Andieta, Ekomo Sima et les autres sont des hommes.

Les sujets qui présentent à la fois des traits du genre féminin et masculin sont difficiles à identifier. C'est le cas lorsqu'Eliza Sommers se déguise en petit chinois ou en Elías Andieta. D'aucuns la considèrent comme un homme, d'autres disent qu'il est une femme. Du fait de la difficulté de l'identification du ''jeune homme'', d'autres encore le considèrent comme un homosexuel. Cependant, si la lecture de *Hija de la fortuna* et d'*Ekomo* suggère que la femme doit se libérer de la domination masculine, force est de constater l'un et l'autre roman proposent deux voies différentes.

D'abord, le roman d'Isabel Allende remet en cause des institutions sacrées comme le mariage de convenance, ensuite, il présente une femme qui transgresse l'espace public, celui réservé aux hommes. Mais la proposition du texte la plus importante et en même temps la plus discutable, est celle qui met en évidence le travestissement comme un moyen de libération de la femme de la marginalisation.

Dans le roman, changer d'apparence est une pratique assez courante. Puisque hommes et femmes se déguisent. Les raisons pour lesquelles les hommes et les femmes se travestissent sont différentes. Pour les hommes, quelques Européens et surtout des Latino-américains, le racisme et la xénophobie de la société californienne les poussent à recourir à cette pratique. Ainsi travestis, ils peuvent mener leurs affaires en toute sécurité.

En plus du racisme et de la xénophobie qui touchent tous les étrangers en Californie, Eliza Sommers, Paulina et les autres femmes doivent aussi faire face à la domination des hommes. Tous ces abus font que les femmes et Eliza Sommers en particulier, aspirent à des changements d'identité.

Cependant, tous les travestissements ne sont pas des modèles de réussite. À l'exception de quelques personnages travestis comme Feliciano Rodríguez de Santa Cruz, la plupart, s'en sortent mal dans cette pratique.

En suivant Judith Butler, nous avons vu que lorsque le sujet déguisé c'est-à-dire celui qui imite le genre est incapable de convaincre, il est en difficulté. Se travestir, c'est « faire comme si », « faire-semblant », imiter une chose, une personne que l'on n'est pas en réalité. Pour ce faire, il faut que ce qui apparaît au regard et ce auquel le sujet aspire, soient en

parfaite harmonie. En d'autres termes, qu'une interprétation entre les deux ne soit même pas envisageable.

C'est ce qui explique l'échec de Babalú el Malo et les difficultés d'Eliza à incarner le personnage du petit Chilien, Elías Andieta. Alors que Babalú el Malo est démasqué, Eliza Sommers, quant à elle, est considérée par certains comme un homme éfféminé et par d'autres comme une homosexuelle, mais rarement comme le petit Chilien courageux, violent et audacieux que'elle interprète.

Malgré les difficultés d'Eliza Sommers à incarner les personnages masculins, elle parvient cependant à se fondre dans la société sans être démasquée. Grâce à son travestissement, elle réussit d'abord à embarquer pour la Californie pour rejoindre son amant, Joaquín Andieta. Ensuite, elle parvient à mener des recherches de ce dernier dans un État miné par le racisme, la xénophobie, le viol impuni des femmes, la prolifération des réseaux mafieux : la prostitution, le crime en bande organisé, etc. Et, enfin, elle arrive à se procurer du travail pour subvenir à ses besoins personnels.

Même si Eliza Sommers affirme qu'elle est libre parce qu'elle peut changer d'apparence et ressembler à un homme un jour et une femme le jour d'après, le travestissement n'est pas en soi subversif. On peut dire qu'en se déguisant, Eliza Sommers voyage entre les genres. De même, elle ne remet aucunement en cause la domination masculine. On peut ajouter que sa sensation d'être libre est illusoire dans ce sens qu'en se travestissant, elle consolide au contraire les normes de domination masculine qu'elle rejette.

En effet, nous avons vu que lorsqu'Eliza Sommers se déguise en Elías Andieta, elle performe les stéréotypes masculins. Elle choisit d'uriner debout au lieu d'être accroupie, parle de manière grossière, etc., mais ne change pas d'orientation sexuelle ce qui serait un acte de subversion. On peut dire qu'Eliza Sommers s'amuse à jouer l'homme.

Elle est toujours une femme. Elle désire les hommes même si elle affirme qu'elle ignore ce qu'elle est devenue : « Temía haber perdido por el camino su condición de mujer para convertirse en un raro ente asexuado ».[1088]

Même lorsque, déguisée en Elías Andieta, elle ampute les doigts d'un criminel dénommé Jack Tres Dedos, elle confirme que seuls les hommes, même ceux que l'on croit

[1088] Isabel, ALLENDE. *Hija*…, *Op. cit*., p. 426. Traduction : « Elle craignait d'avoir perdu en chemin sa condition de femme pour devenir une curieuse entité asexuée ».

éfféminés, sont capables d'exploits et de courage. En se déguisant, Eliza Sommers ne vit pas en dehors du système hétéronormatif. C'est-à-dire, celui qui ne reconnaît que deux catégories sexuelles dont ''le masculin'' qui domine et ''le féminin'' qui est dominé.

Judith Butler parle de l'ambiguïté ou ambivalance du travestissement qui « reflète la situation plus générale consistant à être impliqué dans les régimes de pouvoir par lesquels on est constitué et, par conséquent, à être impliqué dans les régimes de pouvoir que justement on affronte ».[1089] Autrement dit, on ne peut parler de subversion que dans la mesure où le sujet se met en marge du système hétéronormatif qui est le fondement de la domination que les femmes combattent.

Cependant, entre le modèle de libération de la femme qui se donne à voir dans *Ekomo* de María Nsue Angüe et celui ébauché dans *Hija de la fortuna* d'Isabel Allende, aucun des deux ne donne réellement satisfaction.

Dans *Ekomo*, la libération des femmes n'est pas possible puisqu'elle résulte d'un accident. Dans *Hija de la fortuna*, le travestissement des femmes n'est pas non plus une option viable pour leur émancipation. Car changer d'apparence n'est pas subversif. Loin de remettre en cause le système hétérosexuel qui permet la domination du masculin, cette pratique le consolide, bien au contraire.

À la différence de María Nsue Angüe, Isabel Allende met aussi en avant, l'écriture féminine comme exutoire et la libération des femmes de l'opression par le contrôle de leur corps.

Dans la société chilienne dépeinte dans *Hija de la fortuna*, la condition de la femme écrivaine est difficile.

Instruites pour être de bonnes épouses, des femmes au foyer, écrire des livres est une profession masculine. Une femme responsable et sérieuse ne s'y adonnerait sous aucun prétexte. Conscientes de la difficulté, les femmes écrivaines exercent ce métier sous anonymat.

Dans *Hija de la fortuna*, Rose Sommers écrit des romans pornographiques que son frère John Sommers revend aussi bien en Europe qu'en Californie. Grâce aux revenus

[1089] Judith, BUTLER. *Ces corps…, Op. cit*., p. 133.

engrangés, elle peut vivre décemment. Par ailleurs, pour Rose Sommers, son amour pour cet art est ce qui lui a permis d'oublier son douloureux passé à Londres.

Cette solution paraît difficile à appliquer à *Ekomo* dans la mesure où dans le texte de María Nsue Angüe, les femmes sont analphabètes.

La libération des femmes paraît envisageable également pour Isabel Allende seulement à la condition que les femmes parvenaient à reprendre le contrôle de leur corps. Mais c'est une tâche ardue car le corps des femmes est la propriété soit de l'époux soit de la belle-famille ou des deux.

Dans le roman d'Isabel Allende ''reprendre le contrôle de son corps'' pour une femme, signifie d'abord, qu'elle puisse choisir le moment où elle souhaite tomber enceinte pour élever son enfant dans de bonnes dispositions au lieu de subir la décision de son époux ou des beaux-parents comme cela est le cas chez María Nsue Angüe. En effet, le procès public d'Oyono Bibang et de ses épouses a permis de constater qu'aucune de ses quatre femmes n'a le contrôle de son corps.

Ensuite, dans le roman de l'auteure chilienne, jouir de son corps c'est aussi pouvoir prendre la décision de s'adonner à une activité artistique telle que la danse, l'écriture, etc., sans avoir à en rendre des comptes à la famille ou aux beaux-parents.

Enfin, reprendre le contrôle du corps c'est aussi et surtout, choisir d'offrir ce corps à celui qu'on aime. Une décision très difficile pour une femme car elle est souvent à l'origine de bon nombre de conflits familiaux qui peuvent aller jusqu'à l'exclusion de la famille. Ce fut le cas de la mère de Joaquín Andieta et l'une des raisons qui a motivé Eliza Sommers à quitter la maison familiale à Valparaíso pour rejoindre son amant, Joaquín Andieta à San Francisco.

Contrairement à Calixte Beyala, l'écrivaine franco-camerounaise chez qui les femmes peuvent se libérer de la domination masculine en devenant maîtresses du jeu sexuel, chez María Nsue Angüe et Isabel Allende, les avis semblent encore diverger. Si dans *Ekomo*, l'auteure n'évoque pas cet aspect du problème, on peut donc penser qu'une telle solution n'est pas viable. Dans *Hija de la fortuna*, au contraire, l'insatiable appétit sexuel de Rose et d'Eliza qui ont souvent dominé leur partenaire plus âgé qu'elles, Karl Bretzner pour l'une et Joaquín Andieta pour l'autre, donnent à penser que le texte d'Isabel Allende, est proche de celui de Calixte Beyala sur la question. Par ailleurs, chez Isabel Allende, les femmes peuvent jouir de leur corps pour des plaisirs solitaires.

Cependant, *Ekomo* et *Hija de la fortuna* semblent s'accorder sur le fait essentiel que pour se libérer de la domination, les femmes doivent d'abord s'émanciper de l'autorité parentale. Une solution envisagée dans les deux textes est le voyage ou l'éloignement de la femme des parents, des amis. Ce qui représente une décision difficile à prendre. La preuve est que dans l'un comme dans l'autre roman, les personnages féminins qui y parviennent sont rares.

Dans *Hija de la fortuna*, Eliza Sommers part du domicile familial à cause du fait qu'elle est enceinte, tandis que Paulina de Santa Cruz s'affranchit de l'autorité de ses parents pour pouvoir se marier avec Feliciano Rodríguez de Santa Cruz en dépit des tensions incessantes dans la maison avec son père, Agustín del Valle. Dans *Ekomo*, Nnanga Abaha s'éloigne de sa belle-famille pour accompagner son époux, Ekomo, dans son périple à la recherche du remède qui le guérirait de la gangrène dont il souffre.

Ainsi, en s'éloignant de la famille, de la belle-famille voire des amis, Eliza Sommers, Paulina de Santa Cruz et Nnanga Abaha, rencontrent chacune des difficultés. Chacune essaie tant bien que mal d'y faire face. Si Eliza Sommers et Nnanga Abaha, arrivent à subvenir à leurs besoins sans rien envier à d'autres femmes, les épouses en particulier, puisque le mariage est le seul moyen de réussite sociale pour une femme, Paulina de Santa Cruz, elle, s'enrichit énormément au point de faire concurrence à son père ainsi qu'à son époux, Feliciano Rodríguez de Santa Cruz.

Même si l'éloignement des parents est redouté par les trois femmes à cause de la peur de l'inconnu, il n'est pas exagéré de dire que celui-ci est le moyen par lequel les femmes se découvrent des qualités insoupçonnées en elles-mêmes. Dans des sociétés où la femme n'a ni l'autorité ni les capacités de subvenir à ses besoins, réussir à s'en sortir comme Eliza Sommers, Paulina de Santa Cruz et Nnanga Abaha le font, est un exploît. D'abord, parce que psychologiquement, ces trois femmes démontrent que le mariage n'est pas le seul moyen pour réussir sa vie. Ensuite, parce qu'elles réussissent alors que leurs propres parents leur prédisaient l'échec.

Le voyage des trois héroïnes qui leur permet de s'éloigner et par conséquent de s'affranchir de l'autorité des parents ou de la belle-famille d'une part, et d'échapper au regard accusateur des amis d'autre part, est libérateur.

On peut dire que la libération de la femme se construit aussi bien chez l'une que chez l'autre auteure autour de l'éducation des parents. Cette construction est sélective dans la mesure où c'est un processus qui consiste en la refonte de l'identité féminine ancienne. Ni dans *Hija de la fortuna* ni dans *Ekomo,* il n'est question de renoncer complètement à l'éducation des parents, il s'agit plutôt de condamner et de rejeter son côté sombre et, notamment, les préjugés.

Au terme de cette étude et au-delà des questions de construction d'identité et de l'émancipation de la femme analysées, nous pensons qu'il est plus pertinent de mener une réflexion sur des textes d'auteures qui appartiennent à la même zone géographique, le même pays et par conséquent à la même culture. Ce qui nous aurait permis d'étudier par exemple la femme et ses représentations dans le roman guinéo-équatorien en partant du texte de María Nsue Angüe dont le rôle de pionnière dans le domaine est incontestable. L'éclosion de jeunes écrivaines aussi prolifiques que talentueuses comme Guillermina Mekuy Obono[1090], pourraient permettre de prolonger le débat sur le rôle social de la femme en Guinée Équatoriale.

Confronter María Nsue Angüe, ‘‘pionnière’’ de la littérature de Guinée Équatoriale et Guillermina Mekuy, l'un de ses espoirs, constituerait non seulement un passage symbolique de témoin entre les deux auteures, mais ce serait aussi une manière d'actualiser les problématiques soulevées dans *Ekomo* telles que le mariage à la coutme notamment le rapt et la polygamie. On peut se demander si ces pratiques qui humilient la femme d'une certaine façon perdurent toujours, ou si elles évoluent. Une analyse sous cet angle permettrait d'ébaucher quelques pistes de réflexion à propos de l'émancipation de la femme en Guinée Équatoriale et de mesurer le chemin parcouru dans cette quête.

[1090] Guillermina Mekuy Obono est l'auteure des romans, *El llanto de la perra* (2005), *Las tres vírgenes de Santo Tomás* (2008) et *Tres almas para un corazón* (2011).

Bibliographie générale

1. Corpus

-ALLENDE, Isabel. *Hija de la fortuna*. Barcelona : Debolsillo, 5ème édition, 2005, 438 p.

-NSUE ANGÜE, María. *Ekomo*. Madrid : UNED, 1985, 194 p.

2. Ouvrages et publications

-ABOMO MAURIN, Marie-Rose. *Parlons Boulou. Langue bantou du Cameroun*. Paris : L'Harmattan, 2006, 219 p.

-ALEXANDRE, Pierre et BINET, Jacques. *Le groupe dit Pahouin (Fang, Boulou, Beti)*. Paris : L'Harmattan, 2005, 152 p.

-ALLENDE, Isabel. *Mon pays réinventé*. Paris : Éd. Grasset et Fasquelle, Traduit de l'Espagnol (Chili) par Alex et Nelly Lhermillier, 2003, 279 p.

-*Fille du destin*. Paris : Éd. Grasset et Fasquelle, Traduit de l'Espagnol (Chili) par Claude de Frayssinet, 2000, 445 p.

-*Retrato en sepia*. Barcelone : Plaza y Janés, Douzième édition, 2001, 343 p.

-*Portrait sépia*. Paris : Éd. Grasset et Fasquelle, Traduit de l'Espagnol (Chili) par Claude de Frayssinet, 2001, 391 p.

-ASOCIACIÓN NACIONAL DE ARMADORES. «Valparaíso y los armadores chilenos». Valparaíso: *Revista de Marina*, 1986, vol. 103, pp. 440-461.

-AUBAME, Jean-Marie. *Les Beti du Gabon et d'ailleurs Tome I : Sites, parcours et structures*. Paris : L'Harmattan, 2002, 273 p.

-*Les Beti du Gabon et d'ailleurs Tome II : Croyances, us et coutumes*. Paris : L'Harmattan, 2002, 292 p.

-AVILA LAUREL, Juan Tomás. « Notas sobre la literatura de Guinea », in *Hispanic Research Journal : Iberian and Latin American Studies*, june 2005, vol. 6, n°2, pp. 171-173.

-BÂ, Mariama. *Une si longue lettre*. Paris : Le Rocher, 2005, 164 p.

-BAKHTINE, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard, Préface de Michel Aucouturier, Traduit du russe par Daria Olivier, 2008, 488 p.

-BALANDIER, Georges. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*. Paris : Presses Universitaires de France, 4e édition, 1982, 529 p.

-BALARESQUE BUCHANAN, Jorge. « El bombardeo de Valparaíso ». Valparaíso: *Revista de Marina*, 1966, vol. 82, pp. 81-91.

-BARD, Christine ; BAUDELOT, Christian et MOSSUZ-LAVAU, Janine. *Quand les femmes s'en mêlent. Genre et pouvoir*. Paris : Éd. de La Martinière, 2004, 382 p.

-BEAUVOIR, Simone [DE]. « La femme mariée ». In *Le deuxième sexe, t. II, L'expérience vécue*, Paris : Gallimard, 2008, « Collection Folio/Essais », pp. 219-325.

-BERTAUT, Maurice. *Le droit coutumier des Boulous. Monographie d'une tribu du Sud-Cameroun*. Sous la direction du Professeur René MAUNIER, Thèse pour le doctorat, Université de Paris, 1935, 308 p.

-BOKESA NAPO, Ciriaco. « *Ekomo*, toda una novela », in *África 2000*. Malabo: Centro Cultural Hispano-Guineano, 1989, n°10-11, pp. 95-97.

-BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Seuil, 1998, 142 p. Coll. « Liber ».

-BUTLER, Judith. *Trouble dans le genre (Gender Trouble). Pour un féminisme de la subversion*. Paris : La Découverte, Préface de Éric Fassin, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Cynthia Kraus, 2005, 283 p.

-*Défaire le genre*. Paris : Éd. Amsterdam, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Maxime Cervulle, 2006, 310 p.

-*La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*. Traduction de Brice Matthieussent, Préface de Catherine Malabou. Paris : Léo Scheer, 2002, 309 p.

-*Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris : Éd. Amsterdam, traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann, 2004, 287 p.

-CAMPOS SERRANO, Alicia. *De colonia a estado : Guinea Ecuatorial, 1955-1968*. Madrid : Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, 392 p.

-CAMUS, Albert. *La peste*. Paris : Gallimard, 1972, 288 p. « Éd. Folio, n°42».

-CASADO-FRESNILLO, Celia et al. *La lengua y la literatura españolas en África*. Melilla : Edita V Centenario de Melilla, 1998.

-CAUVIN, Jean. *Comprendre la parole traditionnelle*. Paris : Saint-Paul, 1980, 87 p. « Coll. Les Classiques africains ».

-CÉSAIRE, Aimé. *Une saison au Congo*. Paris : Seuil, 1967, 115 p.

-CHEVREL, Yves. *La littérature comparée*. Paris : Presses Universitaires de France, 1989, 127 p. Coll. « Que sais-je ? ».

-CIUK, Eva. « Isabel Allende o la morfología de las voces femeninas », in *Verba Hispanica*, 2001, n°9, pp. 231-238.

-CLAUDON, Francis et HADDAD-WOTLING, Karen. *Précis de littérature comparée*. Paris: Armand Colin, 2008, 128 p.

-CODDOU, Marcelo. *Isabel Allende. Hija de la fortuna, rediagramación fronteriza del saber histórico*. Valparaíso : Éditions Puntángeles, Universidad de Playa Ancha, 2001, 151 p.

-COLOMINES, Gabrielle. « Convergencias y divergencias : de Gabriel García Márquez a Isabel Allende », in Adriana Castillo de Berchenko. *La narrativa de Isabel Allende claves de una marginalidad*. Université de Perpignan, CRILAUP, 1990, n°6, pp. 39-68.

-CORNEJO-PARRIEGO, Rosalía. « Entre África y el mundo hispano: entrevista con Donato Ndongo-Bidyogo »; in *Letras peninsulares*, The University of Ottawa, Fall 2005-2006 winter; 18 (2-3): pp. 339-349.

-CUSSEN, Celia L (Éd.). *Huellas de África en América : perspectivas para Chile*. Santiago : Editorial Universitaria, Cussen Celia L., 2009, 160 p.

-DONOSO, José. *El lugar sin límites*. Madrid : Cátedra, Édition Selena Millares, Quatrième édition, 2005, 215 p.

-ELO MINTSA, Justine. *Histoire d'Awu*. Paris : Gallimard, 2000, 109 p. Coll. « Continents noirs ».

-ELO MINTSA, Justine et NGBWA MINTSA, Grégory. *Protocole du mariage coutumier au Gabon*. Libreville : Ministère de la Culture, des Arts, chargé de l'Éducation populaire, 91 p.

-ENEME ASUMU, Antimo. « ¿Cómo utilizamos la lengua española en Guinea Ecuatorial? », in *El Patio: La Revista de la Cultura Hispano-Guineano*, Centro Cultural Hispano-Guineano, marzo-abril 2002, n°75, pp. 29-33.

-EVITA ENOY, Leoncio. *Cuando los combes luchaban. Novela de costumbres de la antigua Guinea española. Estudios introductorios de Carlos González Echegaray, Augusto Iyanga Pendi, Donato Ndongo-Bidyogo*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2e Éd., 1996, 124 p.

-FASSIN, Éric. « Préface : Trouble-genre », in Judith, BUTLER. *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris : La Découverte, Préface de Éric Fassin, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Cynthia Kraus, 2005, pp. 5-20.

-FOFANA, Souleymane. *Mythes et combat des femmes africaines*. Paris : L'Harmattan, 2009, 196 p.

-FOLIO, Annie. "*Valparaíso en el XIX" a través de Hija de la fortuna de Isabel Allende*. Sous la direction de M. le Professeur Jean-Pierre TARDIEU, Mémoire, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d'Études Hispaniques, Université de la Réunion, 2003, 97 p.

-GALLEY, Samuel. *Dictionnaire Fang-Français et Français-Fang : suivi d'une grammaire fang*. Neuchâtel : Henri Messeiller, 1964, 588 p.

-GARCÍA-CORALES, Guillermo. « Mujer e historia en *Hija de la fortuna* de Isabel Allende », in *Monografic Review /Revista Monográfica*, 2003, n°19, pp. 236-250.

-GENETTE, Gérard. *Figures III*. Paris : Seuil, 1972, 285 p.

-*Seuils*. Paris : Seuil, 1987, 388 p.

-*Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris : Seuil, 1982, 573 p.

-GÓMEZ, Rubén L. « La maternidad en la obra de Allende : una historia inacabable de dolor, de sangre y de amor » pp. 277-291 in HERNÁNDEZ LÓPEZ, Ana María [DE]. *Narrativa hispanoamericana contemporánea : entre la vanguardia y el posboom.* Madrid : Éd. Pliegos, 1996, 321 p.

-GONZÁLEZ ECHEGARAY, Carlos. « Etnohistoria y culturas bantúes (Guinea Ecuatorial, Gabón y Camerún) » Madrid: Mundo Negro, 1999, pp. 78-103.

-«Estudios guineos», in *Instituto de Estudios Africanos*, 1964, vol. 2, pp. 84-89.

-GUARDIOLA, Nathalie. « El fenómeno Allende o la trayectoria de una marginal », in Adriana Castillo de Berchenko. *La narrativa de Isabel Allende claves de una marginalidad*. Université de Perpignan, CRILAUP, 1990, n°6, pp. 25-38.

-HELLER-ROAZEN, Daniel. *L'ennemi de tous. Le pirate contre les nations*. Traduit de l'Anglais par Françoise et Paul Chemla. Paris : Seuil, 2010, 316 p.

-HÉRITIER, Françoise. *Masculin/féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris : Odile Jacob, 2002, 443 p.

-HIJOS DEL CORAZÓN DE MARÍA. *Cien años de evangelización en Guinea Ecuatorial (1883-1983)*. Barcelona : Claret, 1983, 59 p.

-ICAZA, Jorge. *Huasipungo*. Buenos Aires : Éditions Losada, 4ème édition, 1968, 175 p.

-LABURTHE-TOLRA, Philippe. *Mínlaaba. Histoire et société traditionnelle chez les Bëti du sud Cameroun.* Tome 1 et 2, Thèse présentée devant l'Université de Paris V le 19 juin 1975, 1648 p.

-LABURTHE-TOLRA, Philippe et FALGAYRETTES-LEVEAU, Christiane. *Fang*. Paris : Musée Dapper, 1991, 324 p.

-LAGOS, María Inés. *Hechura y confección : escritura y subjetividad en narraciones de mujeres latinoamericanas*. Santiago : Cuarto Propio, 2009, 361 p.

-LAVIGNOTTE, Henri. *L'évur. Croyance des Fañ du Gabon*. Paris : Société des Missions évangéliques, 3e édition, 1952, 118 p.

-LINIGER-GOUMAZ, Max. *Colonisation-Néocolonisation-Démocratisation-Corruption. À l'aune de la Guinée Équatoriale*. Préface de Luis Ondo Ayang, Secrétaire Général de la

Alianza Nacional para la Restauración Democrática de Guinea Ecuatorial (A.N.R.D). Genève : Les Éditions du Temps, 2003, 308 p.

-LÓPEZ-CALVO, Ignacio. « El discurso de Ana Vásquez como respuesta al heroísmo liberador en la narrativa de Isabel Allende », pp. 97-103 ; ALCIRA ARANCIBIA, Juana (ed.) ; ROSAS, Yolanda (ed.) ; DIMO, Edith (ed.) ; « La mujer en la literatura del mundo hispánico », Westminster, CA : *Instituto Literario y Cultura Hispánica* ; 1999. ix, 297 p.

-« Las premisas ideológicas de *El plan infinito* de Isabel Allende : el pensamiento de la liberación y el de Octavio Paz » pp. 293-303 in HERNÁNDEZ LÓPEZ, Ana María [DE]. *Narrativa hispanoamericana contemporánea : entre la vanguardia y el posboom.* Madrid : Éd. Pliegos, 1996, 321 p.

-LÓPEZ HIDALGO, José Antonio. « La novela en Guinea Ecuatorial », in *África 2000. Centro Cultural Hispano-Guineano*, 1993, Año VIII, Época II, n°20, pp. 42-44.

-LOSADA, Ángel. *Fray Bartolome de las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Madrid : Éd. Tecnos, 1970, 405 p.

-MARTLAND J, Samuel. « Trade, progress, and patriotism defining Valparaíso, Chile, 1818-1875. » in *Journal of Urban History*, 2008, vol. 35, n°1, pp. 53-74.

-MBANA, Joaquín. *Brujería fang en Guinea Ecuatorial, (El Mbwo)*. Madrid: SIAL Ediciones, 2004, 85 p.

-MBAZOO KASSA, Chantal Magalie. *La femme et ses images dans le roman gabonais*. Préface de Bernard Mouralis. Paris : L'Harmattan, 2009, 236 p.

-MEKUY MBÁ OBONO, Guillermina. *El llanto de la perra*. Barcelona : Plaza y Janés, 2005, 221 p.

-*Tres almas para un corazón*. Madrid : Éd. Martínez Roca, 2011, 285 p.

-MENDOGO MINSONGUI, Dieudonné. « Mujer y creación literaria en Guinea Equatorial », in *Epos : Revista de Filología*, UNED, 1997, n°13, pp. 209-218.

-METEGUE N'NAH, Nicolas. « Première partie : Le Gabon des temps préhistoriques à l'avènement des temps modernes ». In *Histoire du Gabon. Des origines à l'aube du XXIe siècle*. Paris : L'Harmattan, 2006, pp. 16-67.

-MILLAR CARVACHO, René. « Aspectos de la religiosidad porteña. Valparaíso 1830-1930 ». Santiago du Chili : Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2000, vol. 33, pp. 297-368.

-MINKO MVE, Bernardin. *Gabon entre tradition et post-modernité. Dynamique des structures d'accueil Fang*. Paris : L'Harmattan, 2003, 250 p.

-MORALES PIÑA, Eddie et CÁCERES MILNES, Andrés. Diccionario (personal) de la literatura chilena. Tomo Época contemporánea. Valparaiso : Éditions Facultad de Humanidades de l'Université de Playa Ancha (Chili), 2008, 292 p.

-MORENO CABRERA, Juan Carlos. « Ludmila Damjanova, Particularidades del lenguaje femenino y masculino español (estudio de caso en la novela latinoamericana : Isabel Allende, Márvel Moreno, Gabriel García Márquez y Plinio Mendoza) », in *Hispanic Review*, 1995, vol. 63, n°3, pp. 487-489.

-NAVARRO AZCUE, Concepción et ESTRADA TURRA, Baldomero. « Migración y redes de poder en América : El caso de los industriales espñles en Valparaíso (Chile) 1860-1930. », in *Revista Complutense de Historia de América*. Madrid : Universidad Complutense, 2005, vol. 31, pp. 115-146.

-NDONG ASSOUMOU, Désiré. Situation coloniale et structures de résistance chez les Fang du Gabon. Sous la direction de M. le Professeur P. Erny, Thèse de doctorat de 3e cycle de Sociologie, Faculté des Sciences sociales, Université de Strasbourg, 1982, 301 p.

-NDONGO-BIDYIOGO, Donato et GONZÁLEZ ECHEGARAY, Carlos. « Presentación de la novela de Donato Ndongo-Bidyogo : 'Los poderes de la tempestad" », in *Estudios Africanos*. Madrid : Asociación Española de Africanistas (A.E.A), 1998, vol. 12, n°22-23, pp. 219-230.

-NDONGO-BIDYIOGO, Donato et NGOM MBARÉ, F. *La literatura de Guinea Ecuatorial : antología*. Madrid : SIAL Ediciones D.L, 2000, 473 p.

-NERUDA, Pablo. *Canto general II*. Buenos aires : Editorial Losada, 3e édition, 1968, 214 p.

-NGOM MBARÉ, F. « Relato de una vida y escritura femenina : *Ekomo* de María Nsue Angüe », in *Journal of Afro-Latin American Studies and Literatures*, 1995 Spring, vol. 3, n°1, pp. 77-92.

-« María Nsue Angüe », in *Afro-Hispanic Review*, 2000 Spring, vol. 19, n°1, pp. 102-103.

-La recuperacion de la memoria : creacion cultural e identidad nacional en la literatura hispano-negroafricana, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 228 p.

-« Algunos aspectos de la literatura hispano-negroafricana : La créación cultural en Guinea Ecuatorial », in *Cuadernos para Investigación de la literatura Hispánica,* 1995, n°20, pp. 89-99.

-NGOU, Honorine. *Mariage et violence dans la société traditionnelle fang au Gabon*. Paris : L'Harmattan, 2007, 251 p.

-NGUEMA-OBAM, Paulin. *Mythes et légendes fang*. Paris : L'Harmattan, 2009, 114 p.

-NISTRAL ROSIQUE, Gloria et PIÉ JAHN, Guillermo. *La situación actual del español en África. Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas en África*. Madrid : Casa de África/Sial Ediciones, 2007, 522 p.

-NOVOA RUIZ, José Manuel. *Guinea Ecuatorial : Historia, costumbres y tradiciones*. Madrid : Expedición, 1984, 238 p.

-NSUE ANGÜE, María. *Ekomo. Au cœur de la forêt guinéenne*. Traduction Françoise Harraca. Paris : L'Harmattan, 1995, 231 p.

-NTSAME NGUEMA, Rose. *La condition de la femme au Gabon. Essai sur l'évolution de la condition de la femme fang*. Sous la direction de M. le Professeur François CHAZEL, Thèse de doctorat de 3e cycle de Sociologie, U.E.R des Sciences Sociales et Psychologiques, Université de Bordeaux II, 1981, 455 p.

-ODARTEY-WELLINGTON, Dorothy. « Hacia una literatura nacional : entrevista a Donato Ndongo-Bidyogo », in *Afro-Hispanic Review*, University of Guelph, Canada, Fall 2006, vol. 25, n°2, pp. 159-172.

-« La necrosis poscolonial : patologías e identidades en la novela afrohispana, Ekomo » ; in *Fuente Ballesteros*, R. de la (ed. and prologue) ; Pérez Magallón, J. (ed) ; El cuerpo enfermo : Representación e imágen de la enfermedad. Valladolid, Spain : Universitas castellae ; 2006, 209 pp.

-« Entre la espada y la pared : la voz de la mediadora en *Ekomo*, una novela afrohispana », in *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 2007 Fall ; 32 (1) : pp 165-176.

-ONOMO-ABENA, Sosthène et OTABELA MEWOLO Joseph-Désiré. *Literatura emergente en espagnol : literatura de Guinea Ecuatorial*. Madrid : Ediciones del Orto, 2004, 94 p.

-OSUBITA, Juan Bautista. « Semiología de la muerte fang ». Malabo : *Africa 2000, Revista de cultura*, 1993, n°20, pp. 7-13.

-PANYELLA, Augusto. *El proceso de la transformación de la cultura Fang y sus problemas*, Conférence prononcée au Salón de Actos du Consejo Superior de Investigaciones Científicas, le 21 février 1962, 40 p.

-*Esquema de Etnología de los Fang Ntumu de la Guinea Española*. Madrid : Instituto de Estudios Africanos, 1959, 77 p.

-« El individuo y la sociedad fang », in *Instituto de Estudios Africanos*, 1958, pp.51-64.

-PAZ, Yanira. « Pablo Neruda e Isabel Allende: las dos sagas de Joaquín Murieta », in *Atenea 492*, ISSN 0716-1840, II sem. 2005, pp. 31-44.

-PICÓN-SALAS, Mariano et FELIÚ CRUZ, Guillermo. Imágenes de Chile. Vida y costumbres chilenas en los siglos XVIII y XIX a través de testimonios contemporáneos. Santiago : Nascimento, 2ème édition, 1937, 336 p.

-POUILLON, Jean. *Temps et roman*. Paris : Gallimard, 8e édition, 1946, 280 p. « Coll. La jeune philosophie ».

-PRAIN, Michelle Brice. « Presencia británica en el Valparaíso del siglo XIX : Una aproximación al legado institucional y cultural de la colonia británica en Chile ». Santiago du Chili : *Bicentenario : Revista de historia de Chile y América*, 2007, vol. 6, n°2, pp. 5-38.

-QUILIS, Antonio et CASADO-FRESNILLO, Celia. *La lengua española en Guinea Ecuatorial*. Madrid : Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1995, 694 p.

-RAPONDA-WALKER, André. *Contes gabonais.* Préface de Pierre Alexandre. Paris : Présence africaine, Nouvelle édition revue et augmentée accompagnée de 47 compositions originales de Roger-L. Sillans, 1996, 490 p.

-REUTER, Yves. *Introduction à l'analyse du roman*. Paris : Armand Colin, 2ème édition, 2005, 179 p.

-REYNAUD, Alain. *Société, espace et justice. Inégalités régionales et justice socio-spatiale*. Paris : Presses Universitaires de France, 1re édition, 1981, 263 p. « Coll. Espace et liberté ».

-RIESZ, János. *De la littérature coloniale à littérature africaine. Prétextes-Contextes-Intertextes*. Paris : Karthala, 2007, 421 p.

-ROCHE, Daniel. *La culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVIe-XVIII siècles*. Paris [Fayard, 1989], réédition Points Seuil, 1991, pp. 211-244, sur la mise sous uniforme des soldats à partir du milieu du XVIIe siècle et l'évolution de cette uniformisation jusqu'à la Révolution.

-RUBIN, Gayle S. et BUTLER, Judith. *Marché au sexe. Entretien de Gayle S. Rubin avec Judith Butler*. Paris : EPEL, Traduit de l'américain par Éliane Sokol et Flora Bolter, 2002, 175 p.

-SARGET, Marie-Noëlle. *Histoire du Chili de la conquête à nos jours*. Paris : L'Harmattan, 1996, 319 p. « Collection Horizons Amériques Latines ».

-SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature ?* Préface d'Arlette Elkaïm-Sartre. Paris : Gallimard, 2010. 318 p., « Coll. folio/essais ».

-SUÁREZ VELÁZQUEZ, Mariana Libertad. « Con luz natural : Divergencias, fragmentos y calcos en las escrituras de mujer del Chile contemporáneo », in *Iberoamericana : America Latina-España-Portugal*, 2004 Mar, Vol. 4, n°13, pp. 63-77.

-TESSMANN, Günter. *Los Pamues. (Los Fang). Monografía etnológica de una rama de las tribus negras de África occidental*. Madrid : Université d'Alcalá, 2003, 828 p.

-TODOROV, Tzvetan. *Théorie de la littérature. Textes des Formalistes russes réunis, présentés et traduits par Tzvetan Todorov*. Préface de Roman Jakobson. Paris : Seuil, 2001, 322 p., « Coll. Essais ».

-***TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE DE LA BIBLE***. Comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, traduit sur les textes originaux hébreu et grec avec introductions, notes essentielles, glossaire. Paris : Société biblique française et éditions du Cerf, 2004, 1819 p.

-**TRILLES, Henri**. *Contes et légendes fang du Gabon (1905)*. Édités par Henry Tourneux, Paris : Karthala, 2002, 254 p.

-**URIBE, Antonio**. « El surgimiento de una literatura hispano-africana : Guinea Ecuatorial », in *Boletín Hispánico Helvético*, Automne 2004, vol. 4, pp. 93-103.

-**VALDIVIESO, Teresa L**. « Palabras sobre « la palabra » de Isabel Allende ». pp. 305-312 in HERNÁNDEZ LÓPEZ, Ana María [DE]. *Narrativa hispanoamericana contemporánea : entre la vanguardia y el posboom.* Madrid : Éd. Pliegos, 1996, 321 p.

-**VILAR, Juan Bautista.** *Misiones católicas y protestantes en Guinea Ecuatorial (1829-1900)*. Vitoria : Escuela Superior de Teología, Seminario Diocesano de Vitoria, 1977, 11 p.

-**VILLALOBOS R., Sergio ; SILVA G., Osvaldo ; SILVA V., Fernando et ESTELLE M., Patricio.** *Historia de Chile*. Santiago : Editorial universitaria, 869 p.

-**VIU BOTTINI, Antonia.** *Imaginar el pasado, decir el presente. La novela histórica chilena (1985-2003)*. Santiago : RIL editores, 2007, 247 p.

-**YOSÁLIDA C. Rivero-Moreno.** « Isabel Allende y su Hija de la fortuna », in *Divergencias : Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios*, 2003 Fall, vol. 1, n°1, pp. 97-108.

-« Ley y transgresió femeninas en *La casa de los espíritus* », in Adriana Castillo de Berchenko. *La narrativa de Isabel Allende claves de una marginalidad*. Université de Perpignan, CRILAUP, 1990, n°6, pp. 69-98.

-**ZIELINA LIMONTA, María.** « Ekomo : representación del pensamiento mítico, la magia y la psicología de un pueblo ‘‘fang’’ », in *Afro-Hispanic Review*, 2000 Spring, vol. 19, n°1, pp. 93-101.

2 Sources électroniques

-ALARD, Paul. *De la condition et des droits des enfants naturels : étude de la proposition de loi votée par le Sénat, le 27 juin 1895*. Thèse pour le doctorat présentée le 20 janvier 1896; Faculté de droit de Paris, 1896, 211 p. [En ligne], [réf. du 23 septembre 2010]. Disponible sur : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5807692d

-ALBORNOZ VÁSQUEZ, María Eugenia. « Celia Cussen (ed.), *Huellas de África en América: perspectivas para Chile*, Santiago, Chile, Editorial Universitaria / Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades / "Fondo de Publicaciones Americanas", 2009, 160 p. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Reseñas de libros y CD roms, 2010, [en ligne], [réf. du 13 novembre 2010]. Disponible sur : http://nuevomundo.revues.org/59418.

-ALEXANDRE, Pierre. « Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire ». In: *Cahiers d'études africaines*. Vol. 5, n°20, 1965, pp. 503-560. [En ligne], [Réf. du 18 mars 2011]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_00080055_1965_num_5_20_3049

-ALLENDE, Isabel. *Mi país inventado*. [En ligne], [Réf. du 10 novembre 2010]. Disponible sur : http://i.cr3ation.co.uk/dl/s1/pdf/mipaisinventadoallende.pdf

-AZUELA, Mariano. *Los de abajo*. [En ligne], [réf. du 14 avril 2011]. Disponible sur : http://www1.osu.cz/home/Bellon/weblit/lil/sxx/Losdeabajo.pdf

-BAHDAD TACHATTAHTE, Samira et ECOT, Fabiola. «Autour de l'original comme lieu de rencontre *Ekomo* de María Nsue Angüe et la Cuarentena de Juan Goytisolo », [en ligne], [réf. du 23 septembre 2010] Disponible sur : http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=3160226&orden=0

-BALDERSTON, Daniel. «Fulgor y muerte de Joaquín Murieta de Pablo Neruda: historiografía y mito ». In *Anclajes VII*, [En ligne], 2003, n° 7, pp. 25-35. [Réf. du 20 mai 2010]. Disponible sur : http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/anclajes/n07a02balderston.pdf

-BLOQUEL, Henri. *Étude sur la recherche de la paternité dans l'ancien droit français et dans le Code civil, suivie de quelques indications sur la condition des enfants naturels dans les principaux États d'Europe et d'Amérique*. Thèse pour le doctorat, Faculté de droit de Paris, 1900, [en ligne], [réf. du 23 septembre 2010]. Disponible sur : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58044291

-BÔT BA NJOCK, Henri-Marcel. « Prééminences sociales et système politico-religieux dans la société traditionnelle Bulu et Fang ». In *Journal de la Société des Africanistes*, [En ligne], 1960, tome 30, fascicule 2, pp. 151-171. [Réf. du 27 mai 2011]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_00379166_1960_num_30_2_1922

-BOUCHET, Florence. « Le silence de la travestie : un extrait du *Roman de Silence* (XIIIe siècle) traduit de l'ancien français », in *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10 | 1999, pp. 2-6. Mis en ligne le 22 mai 2006, [Référence du 18 février 2013]. Disponible sur : http://clio.revues.org/256

-CAMPOS GALILEO RIVERA, Isaac. « La ruta orientalista en *Hija de la Fortuna* de Isabel Allende », in *Espéculo : Revista de Estudios Literarios*. Madrid : Universidad Complutense. [En ligne], mar-june 2007, n°35, [réf. du 12 février 2008]. Disponible sur : http://www.ucm.es/info/especulo/numero35/rutaorie.html

-CARRIÈRE, Stéphanie et **CASTRO CARRENO, Monica**. « Quand les Ntumu lèvent les yeux vers le ciel, des perceptions de la forêt aux utilisations agricoles au Sud-Cameroun ». In: *Journal des africanistes*, [en ligne], 2003, tome 73, fascicule 1, pp. 95-110. [Réf. du 27 mai 2011]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_0399-0346_2003_num_73_1_1329

-CLAYTON, Susan. « L'habit ferait-il le mari ? L'exemple d'un *female husband*, James Allen (1787-1829) », in *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10 | 1999, 15 p. Mis en ligne le 22 mai 2006, [Référence du 18 février 2013. URL : http://clio.revues.org/254

-COLLIN, Françoise. « Ces études qui sont ''pas tout''. Fécondité et limites des études féministes ». In : *Les Cahiers du GRIF*, n°45, 1990. Savoir et différence des sexes. pp. 81-94.

doi : 10.3406/grif.1990.1847, [Réf. du 30 mai 2012]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_07706081_1990_num_45_1_1847

-DESBORDES, Rhoda. « Migrations et réseaux d'information au XIXème siècle : Les agences Havas-Reuter en Amérique du Sud, 1874-1876 ». In *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 2004, n°8, [En ligne], Mise en ligne le 18 avril 2005. [Consultation du 27 janvier 2011]. Disponible sur : http://alhim.revues.org/index412.html.

-GARCÍA-ALVITE, Dosinda. « Desde Guinea Ecuatorial a la escena global : música y cuentos de María Nsué », Revue *Ciberletras*, [en ligne], juillet 2008, [référence du 23 décembre 2010]. Disponible sur : http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v19/garciaalvite.html#1

-GRANADOS, Vicente. « León Felipe, en Guinea Ecuatorial », in *Epos : Revista de filología*, UNED, 1988, n°4, [En ligne], [référence du 15 février 2009]. Disponible sur http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Epos-3DF0EE2A-096B-E15C-93C8-701CB6A24348&dsID=PDF

-«Guinea : del falar guinéu al español ecuatoguineano», *Epos: Revista de filología*, Madrid : UNED, [En ligne], 1986, n°2, pp. 125-137. [Réf. du 15 février 2009]. Disponible sur http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Epos-E6451ED-DC76-ECC2-B1D4-D9B39E0801FS&dsID=PDF

-GUTIÉRREZ, José Ismael. « Metamorfosis de la subjetividad femenina y veleidades intergenéricas en *Hija de la fortuna*, de Isabel Allende **»,** in *Letras Hispanas*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, [en ligne], 2008, vol. 5, n°1, pp. 20-31. [Référence du 23 septembre 2010]. Disponible sur : http://www.modlang.txstate.edu/letrashispanas/previousvolumes/vol51/contentParagraph/0/content_files/file1/gutierrez.pdf

-IRIGARAY, Luce. « Ce sexe qui n'en est pas un ». In: *Les Cahiers du GRIF*, n°5, 1974. Les femmes font la fête font la grève, pp. 54-58. [En ligne], [Réf. du 30 mai 2012], Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_07706081_1974_num_5_1_964

-JACQUOT, Sébastien. « La redistribution spatiale du pouvoir autour du patrimoine à Valparaiso (Chili) ». Travaux réalisés sous la direction de Mme Gravari-Barbas, dans le cadre d'un programme Ecos-Sud Conicyt (Dynamiques et conflits territoriaux liés à la mondialisation dans le Chili central). [En ligne], [Consultation du 27 janvier 2011]. Disponible sur : http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/ed-06-08/010038949.pdf

-LAILLOU SAVONA, Jeannette. « Le féminisme et les études littéraires en France et en Amérique du Nord ». In: Littérature, n°69, 1988. Intertextualité et révolution, pp. 113-127. doi : 10.3406/litt.1988.1462, [En ligne], [Réf du 30 mai 2012], Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/litt_00474800_1988_num_69_1_1462

-LAMBERT, Fernando. « Anthropophagie culturelle et décolonisation du texte littéraire africain », in *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, 1988, Vol. 22, n°2, pp. 291-300. [En ligne], [Réf. du 20 novembre 2010]. Disponible sur : http://www.jstor.org/stable/485907

-LÉVI-STRAUSS, Claude. « Histoire et ethnologie ». In : *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 38e Année, n°.6, 1983, pp. 1217-1231, doi : 10.3406/ahess.1983.411017. [Référence du 5 mai 2012], Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_03952649_1983_num_38_6_411017

-« Réflexions sur l'atome de parenté ». In: *L'Homme*, 1973, tome 13, n°3, pp. 5-30, doi : 10.3406/hom.1973.367355, [Référence du 5 mai 2012], Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_04394216_1973_num_13_3_367355

-LINIGER-GOUMAZ, Max. « Bloc-notes. Entretien avec Max Liniger-Goumaz », *Chronique bibliographique*, [En ligne], [Référence du 23 décembre 2010]. Disponible sur http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/010137.pdf

-« L'enfer de la terreur nguemiste. La Guinée Équatoriale. II An 13 : scandales, convoitises, complicités », *Peuples noirs-peuples africains*, Site hébergé par la Faculté de Lettres de l'Université de Western Australia, 1981, n°24, pp. 11-51. [En ligne], [Référence du 25

décembre 2010]. Disponible sur : http://mongobeti.arts.uwa.edu.au/issues/pnpa24/pnpa24_02.html

-MBOMIO BACHENG, Joaquín. « Panorama littéraire en Guinée Équatoriale, un espace afroibéroaméricain », in *Africultures*, [En ligne] Mai 2000, [Référence du 21 février 2009]. Disponible sur http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=1370

-MÉTAIS, A. « Claude Lévi-Strauss. *Les structures élémentaires de la parenté* ». In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 142 n°1, 1952, pp. 112-118. [En ligne], [Référence du 5 mai 2012]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_00351423_1952_num_142_1_5892

-M.F. « La dot : une coutume toujours en vigueur chez les fangs du Gabon », *Peuples noirs-peuples africains*, Site hébergé par la Faculté de Lettres de l'Université de Western Australia, 1979, n°11, pp. 49-53. [En ligne], [réf. du 25 décembre 2010]. Disponible sur http://mongobeti.arts.uwa.edu.au/issues/pnpa11/pnpa11_04.html

-MOUMIÉ, Félix Roland. « Le colonialisme des missionnaires », *Peuples noirs-peuples africains*, Site hébergé par la Faculté de Lettres de l'Université de Western Australia, 1979, n°10, pp. 55-65. [En ligne], [réf. du 25 décembre 2010]. Disponible sur : http://mongobeti.arts.uwa.edu.au/issues/pnpa10/pnpa10_04.html

-NEGRÍN FAJARDO, Olegario. « La contrarreforma educativa del franquismo en la Guinea española durante la Guerra civil », in *Cuadernos de Historia Contemporánea*, [En ligne] Madrid : UNED, 2003, número extraordinario, ISSN : 0214-400-X, [Réf. du 17 février 2009]. Disponible sur : http://revistas.ucm.es/ghi/0214400x/articulos/CHC00303220213A.PDF

-NDONGO-BIDYIOGO, Donato. «Literatura guineana : una realidad emergente », [en ligne] *Conferencia en Hofstra university*, 3 avril 2006, [Référence du 14 novembre 2008]. Disponible sur: http://www.hofstra.edu/PDF/lacs_event_04030b.pdf

-NGOM MBARÉ, F. -« Literatura africana de expresión española », in *Cuardernos Centro de Estudios Africanos*, [en ligne] 8 décembre 2003, n°3, [référence du 13 février 2009]. Disponible sur http://www.asodegue.org/ddiciembre0803.htm

-ONDO, Marina. « Femme, diversité culturelle et devéloppement linguistique en Guinée Équatoriale à travaers "Ekomo" de María Nsue Angüe », *La revue des ressources*. [en ligne],

date de mise en ligne: vendredi 12 novembre 2010. [réf. du 25 décembre 2010]. Disponible sur: http://www.larevuedesressources.org/spip.php?article1771

-ONOMO-ABENA, Sosthène. « Sujeto cultural colonial y producción literaria en Guinea Ecuatorial. Lectura sociocrítica del prólogo de *Cuando los Combes luchaban* (1953) de Leoncio Evita », *Epos : Revista de Filología*, UNED, 2002, n°18, pp. 215-229. [en ligne], [réf. du 25 janvier 2011]. Disponible sur : http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Epos-29FFD912-7879-2554-4B50-4E5B69C3B145&dsID=PDF

-« Les écrivains équato-guinéens et la langue espagnole. Construction d'une identité afro-hispanique », In: *TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften.* [En ligne] 2002, n°11, [Référence du 13 février 2009]. Disponible sur : http://www.inst.at/trans/11Nr/onomo11.htm.

-ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO). « Hacia la elaboración de una política cultural » in *República de Guinea Ecuatorial. Promoción de las políticas culturales* ; Informe técnico : RP/1981-1983/4/3.5/01 FMR/CLT/CD/83/150(de Andrade) ; n° de serie : FMR/CLT/CD/83/150 ; Présenté par ANDRADE Mario. Paris, [En ligne] 12 Août 1983, [Référence du 17 février 2009]. Disponible sur : http://unescodoc.unesco.org/images/005/000571/057168so.pdf

-PELLEGRIN, Nicole. « Le genre et l'habit. Figures du transvestisme féminin sous l'Ancien Régime », in *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10 | 1999, pp. 2-19. Mis en ligne le 29 mai 2006. [Référence du 17 février 2013. Disponible sur : http://clio.revues.org/252

-REYES COSTILLA, Nora et GONZÁLEZ VARA [DE], Martín. « El cambio de género como estrategia de supervivencia en el norte de Nueva España, siglos XVI y XVII », in *Diálogos Latinoamericanos*, [en ligne], 2003, n°7, pp 81-89. [Réf. du 23 septembre 2010]. Disponible sur : http://relalyc.uaemex.mx/relalyc/pdf/162/16200705.pdf.

-ROGNON-ECARNOT, Catherine. « Poétique et politique du travestissement dans les fictions de Wittig », in *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10 | 1999, 8 p. Mis en ligne le 22 mai 2006, [Référence du 10 mars 2013]. Disponible sur : http://clio.revues.org/261

-RUBIN, Gayle. « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les cahiers du CEDREF* [En ligne], 7 | 1998, mis en ligne le 26 janvier 2010, [Référence du 11 septembre 2012]. Disponible sur : http://cedref.revues.org/171

-RUIZ MARTINEZ, Ana María. « La enseñanza del español como lengua extranjera en Guinea ecuatorial y la interferencia de las lenguas indígenas », in *Epos : Revista de filología*, [en ligne], 2002, n°2, [réf. du 15 février 2009]. Disponible sur http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/asele/pdf/13/13_0762.pdf

-SALVO, Jorge. *La formación de identidad en la novela hispano-africana : 1950-1990* [thèse en ligne]. Thèse, Collège of Arts and Sciences, Florida State University, 2003 [Référence du 14 novembre 2008]. Disponible sur http://descargas.cervantesvirtual.com/Servlet/SirveObras/56818402102381663554679/013525.pdf

-SELITSER, Natalya. « Los personajes femeninos de las novelas de Isabel Allende ». Mémoire de Maîtrise : Université de l'État de San José (États-Unis), 2005, [En ligne], [Référence du 30 mai 2012]. Disponible sur : http://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses/2785

-STEINBERG, Sylvie. « Un brave cavalier dans la guerre de sept ans, Marguerite dite Jean Goubler », in *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 10 | 1999, 7 p. Mis en ligne le 22 mai 2006, [Référence du 23 février 2013]. Disponible sur : http://clio.revues.org/257

-SUTTER, Denis et DOELL, Daniel. « Les ruées vers l'or». [En ligne], [Réf du 31 janvier 2011]. Disponible sur : http://www.euromineral.fr/dnload/expo_timbres_2010.pdf

-TANGY, Lucie. « Le sens du consentement dans l'œuvre de Judith Butler », in *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 14 | 2008, mis en ligne le 16 avril 2008, [Réf du 24 janvier 2012]. URL : http://traces.revues.org/398

-TRUJILLO, José Ramón. « Fuentes documentales de la literatura en español en el África subsahariana. Tradición, traducción y modernidad », in *Linguax. Revista de Lenguas Aplicadas*, Universidad Alfonso X El Sabio, [en ligne] Madrid, ISSN : 1695-632X, 2004, [réf. du 17 février 2009]. Disponible sur : http://www.uax.es/publicaciones/archivos/LINCOM04_003.pdf.

-VINCENT, Jeanne-Françoise. « La ménopause, chemin de la liberté selon les femmes beti du Sud-Cameroun ». In: *Journal des africanistes*. [En ligne], 2003, tome 73, fascicule 2, pp. 121-136. [Réf. du 27 mai 2011]. Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jafr_03990346_2003_num_73_2_1345

-VLÉÏ-YOROBA, Chantal. « Sylvie FAINZANG, Odile JOURNET, *La Femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*. Paris, L'Harmattan, 1988, 173 p. », in *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*. [En ligne], 6 | 1997. Mis en ligne le 01 janvier 2005. [Référence du 19 mars 2013]. Disponible sur : http://clio.revues.org/395

-WAHNSTRÖM, Matilda. « El género disputado : Un estudio de género en la novela de *Hija de la fortuna* ». Mémoire dirigé par Alejandro Urrutia, Université de Göteborg, Premier semestre 2011, 25 p. [En ligne], [Référence du 30 mars 2012]. Disponible sur : http://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/26152/1/gupea_2077_26152_1.pdf

-YELLOW Bird (Rollin Ridge Jhon). *The life and adventures of Joaquín Murieta. The celebrated California bandit*. [En ligne], 2005, Three Rocks Research, 240 p. [Réf. du 20 décembre 2011]. Disponible sur : http://www.3rocks.org/publications/joaquin_murieta.pdf

-ZAPATA, Mónica. « Angélica Gorodischer, una señora con cuarto propio », *Lectures du genre*, [En ligne], 2007, nº 1, Premières approches, [Réf. du 23 septembre 2011], Disponible sur : http://www.lecturesdugenre.fr/Lectures_du_genre_1/Zapata_art..html Version PDF: 39-45.

-ZUKIN, Valerie. « El cuerpo, el traje y el líquido vital: el juego de la construcción de género en la narrativa femenina », [en ligne], 2002, [réf. du 23 septembre 2010]. Disponible sur : http://thesis.haverford.edu/dspace/bitstream/10066/774/1/2002ZukinV.pdf.

INDEX

A

adultère128, 143, 229, 239, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 259, 260, 269, 298, 313

B

Babalú el Malo382, 395, 397, 398, 401, 404, 405, 407, 408, 409, 410, 464
Bernardin Minko Mvé 145, 226, 230
bisexuel.....195, 197
Butler12, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 168, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 347, 382, 385, 393, 394, 401, 402, 404, 405, 410, 436, 437, 438, 457, 487

C

Californie9, 33, 35, 111, 123, 125, 180, 186, 289, 347, 348, 353, 355, 356, 360, 361, 362, 363, 364, 368, 370, 371, 372, 373, 375, 381, 382, 389, 397, 407, 409, 411, 412, 417, 419, 421, 422, 424, 425, 428, 429, 432, 433, 434, 435, 440, 449, 451, 464, 466
Calixte Beyala 453, 454, 455, 467
censure 81, 82, 151, 153, 155, 156, 157, 158
Chili24, 25, 33, 34, 38, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 71, 110, 118, 122, 126, 147, 167, 172, 176, 177, 189, 224, 348, 353, 356, 360, 364, 377, 378, 379, 380, 383, 386, 389, 399, 421, 422, 428, 429, 430, 431, 433, 439, 440, 446, 447, 470, 477, 481, 490
clan68, 70, 71, 72, 78, 80, 87, 89, 90, 103, 106, 131, 132, 133, 134, 178, 204, 206, 210, 211, 222, 226, 261
Claude Lévi-Strauss 78, 79, 80, 91, 222, 223, 476

D

désir92, 183, 195, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 207, 225, 226, 227, 255, 281, 319, 354, 387, 450, 452
divorce24, 229, 252, 259, 260, 323, 327, 339, 341, 343, 344, 345
dot92, 93, 128, 169, 215, 216, 217, 222, 231, 234, 242, 260, 303, 304, 341, 343, 344, 345, 346, 476

E

Ebolowa8, 29, 30, 50, 128, 285, 295, 296, 298, 300, 301, 314, 315, 317, 322, 327, 332, 333, 334
éducation21, 83, 109, 133, 135, 151, 152, 153, 155, 158, 160, 161, 163, 164, 166, 168, 170, 172, 177, 178, 179, 187, 191, 192, 193, 195, 196, 203, 211, 261, 347, 360, 402, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 433
Ekomo3, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 58, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 96, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 113, 114, 115, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 154, 157, 161, 178, 182, 191, 192, 197, 198, 200, 201, 203, 204, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 236, 238, 243, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 267, 279, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 306, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 350, 400, 402, 406, 434, 440, 447, 452, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 465, 466, 467, 469, 471, 478, 479, 480, 484
Elías Andieta9, 10, 381, 382, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 393, 395, 398, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 407, 408, 409, 411, 413, 432, 435, 437, 449, 450, 462, 464, 465
Eliza Sommers9, 17, 34, 35, 36, 53, 85, 116, 118, 119, 125, 135, 139, 143, 144, 145, 147, 148, 151, 158, 159, 160, 161, 163, 168, 177, 178, 193, 195, 196, 201, 203, 214, 217, 219, 220, 221, 261, 347, 348, 351, 354, 355, 356, 357, 360, 364, 365, 368, 372, 373, 375, 379, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 393, 394, 396, 397, 398, 403, 408, 409, 411, 412, 415, 432, 434, 437, 438, 440, 449, 450, 452, 458, 462, 464, 465, 467
*évus*29, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 273, 293, 298

F

famille33, 38, 40, 45, 55, 68, 71, 72, 77, 78, 79, 82, 91, 96, 109, 115, 118, 121, 126, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 151, 159, 163, 171, 174, 176, 178, 181, 185, 186, 187, 189, 190,

191, 192, 194, 196, 197, 200, 204, 205,艫212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 222, 224, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 237, 238, 240, 242, 261, 279, 286, 304, 306, 307, 312, 322, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 358, 367, 408, 432, 433, 440, 443, 455, 457
Fang14, 15, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 87, 92, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 103, 105, 106, 114, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 145, 147, 161, 162, 163, 182, 192, 204, 205, 210, 212, 213, 217, 224, 225, 226, 230, 238, 243, 247, 253, 257, 260, 267, 270, 273, 278, 293, 303, 304, 306, 307, 311, 312, 313, 314, 316, 324, 326, 342, 345, 346, 400, 460, 461, 469, 471, 474, 477, 481, 482, 490, 492
Feliciano Rodríguez85, 144, 145, 190, 347, 356, 360, 366, 379, 380, 381, 383, 385, 386, 388, 417, 420, 422, 423, 428, 429, 433, 434
féminité 152, 155, 207, 383, 411, 452
frustration affective 251, 252

G

genre12, 36, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 102, 129, 142, 152, 168, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 206, 208, 236, 241, 279, 304, 340, 341, 345, 347, 376, 383, 384, 385, 386, 395, 396, 397, 401, 402, 404, 405, 418, 435, 436, 437, 439, 440, 444, 445, 447, 448,艫457, 458, 483, 485, 487
Georges Balandier..... 70, 71, 75, 76, 131, 226, 241, 304
Guinée Équatoriale8, 14, 15, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 31, 47, 49, 50, 51, 52, 103, 113, 124, 127, 128, 129, 246, 267, 284, 315, 316, 321, 459, 476, 480, 491

H

héritage.....57, 323, 327, 338, 339, 340, 342, 345, 441
hétérosexualité 81, 83, 155, 402, 410, 438
homosexuel85, 87, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 399, 400, 401, 404, 405, 409, 410, 437

I

Isabel Allende15, 16, 17, 19, 21, 24, 25, 26, 27, 32, 52, 53, 57, 61, 62, 71, 109, 111, 112, 117, 118, 122, 123, 125, 126, 134, 157, 166, 176, 216, 217, 224, 278, 335, 348, 349, 350, 356, 361, 374, 375, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 388, 391, 393, 411, 412, 414, 415, 418, 420, 430, 431, 434, 435, 436, 438, 439, 440, 449, 453, 456, 458, 459, 462, 463, 465, 466, 467, 471, 472, 473, 474, 475, 477, 481, 482, 483, 484

J

jalousie.....229, 230, 237, 238, 242, 243, 252, 260, 354
Joaquín Andieta9, 33, 35, 111, 121, 135, 147, 180, 181, 182, 183, 186, 189, 190, 191, 192, 347, 348, 352, 353, 355, 356, 365, 375, 379, 389, 390, 397, 399, 400, 412, 432, 433, 435, 438, 449, 450, 451, 452, 464, 467
John Sommers55, 56, 57, 62, 110, 122, 123, 126, 140, 217, 218, 219, 348, 359, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 434, 441, 442, 444, 445, 447, 448, 466
José Donoso 409
Judith Butler3, 5, 6, 7, 8, 10, 82, 83, 84, 194, 196, 197, 394, 402, 464, 465

M

María Inés Lagos209, 376, 377, 378, 380, 418, 448, 456, 457
María Nsue Angüe14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 31, 39, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 70, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 94, 95, 101, 102, 103, 106, 109, 113, 116, 123, 127, 158, 162, 163, 177, 213, 214, 215, 216, 224, 229, 235, 243, 246, 247, 259, 260, 267, 277, 279, 283, 291, 292, 303, 312, 324, 327, 331, 340, 343, 345, 346, 350, 434, 435, 454, 455, 456, 459, 461, 462, 463, 465, 466, 471, 478, 480
mariage38, 73, 78, 79, 80, 82, 87, 89, 91, 92, 93, 109, 135, 147, 151, 152, 155, 171, 178, 181, 182, 191, 192, 197, 203, 204, 205, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 231, 232, 234, 235, 238, 239, 241, 242, 259, 261, 264, 278, 290, 303, 304, 305, 306, 307, 330, 341, 342, 343, 344, 347, 355, 356, 416, 417, 419, 473
masque.....384, 386, 398, 409, 432
maternité.....38, 148, 178, 179, 208, 416, 417
Michel Foucault..... 6, 7, 84, 156, 402
Michelle Prain 61, 64, 431
Miss Rose33, 109, 110, 118, 136, 141, 159, 160, 165, 169, 171, 172, 173, 174, 179, 180, 185, 218, 221, 359, 360, 412, 413, 442, 451
mort20, 21, 28, 29, 33, 44, 98, 99, 100, 150, 162, 165, 173, 182, 187, 192, 201, 220, 224, 225, 227, 240, 247, 251, 268, 270, 272, 273, 283, 287, 291, 292, 297, 298, 300, 305, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 320, 321, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 350, 355, 359, 362, 365, 367, 368, 369, 377, 380, 386, 390, 405, 412, 427, 435, 438, 440, 441, 444, 445, 446, 447, 448, 452, 456, 458

N

Nnanga Abaha8, 9, 15, 17, 18, 29, 30, 39, 41, 42, 44, 52, 66, 68, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 87, 93, 103, 105, 113, 115, 116, 125, 134, 135, 145, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 177, 178, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 210, 212,艫214, 217, 234, 241, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253,

254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 334, 335, 337, 338, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 350, 402, 434, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463

O

Oyono23, 134, 211, 221, 225, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 260, 261, 267, 277, 278, 345

P

Paulina18, 126, 144, 145, 172, 189, 190, 191, 192, 217, 227, 251, 261, 347, 356, 379, 380, 381, 411, 412, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 440, 456, 457, 458
polygamie134, 213, 221, 224, 227, 230, 231, 232, 234, 237, 238, 241, 242, 251, 277, 460
polyginie 460

Q

queer..... 13, 208, 436

R

rite201, 205, 273, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 310, 312, 314, 322, 324, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 338, 339, 345, 346
Rose Ntsame Nguéma15, 74, 76, 162, 204, 205, 213, 225, 226, 227, 230, 231, 234, 239, 246, 251, 252, 277, 279, 326, 339, 340, 341, 346
Rosi Braidotti 418, 456

S

San Francisco9, 33, 34, 35, 62, 111, 112, 123, 290, 348, 352, 353, 354, 356, 357, 360, 361, 366, 370, 373, 378, 379, 380, 381, 383, 386, 389, 390, 397, 409, 411, 417, 421, 422, 424, 425, 428, 429, 432, 434, 449

T

Tao Chi'en33, 34, 35, 36, 53, 111, 113, 123, 125, 134, 192, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 362, 363, 372, 375, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 408, 411, 424, 425, 426, 427, 428, 432, 433, 435, 438, 440, 449, 450, 451
tentative de viol 252, 259
transsexuel 410
travestissement85, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 388, 390, 392, 393, 396, 397, 398, 403, 404, 409, 411, 435, 436, 437, 438, 440
tribu 68, 69, 70, 72, 88, 90, 246

U

usurpation identitaire..... 383

V

Valparaíso8, 9, 15, 16, 33, 34, 36, 53, 54, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 122, 123, 125, 126, 135, 137, 138, 149, 164, 165, 187, 189, 190, 204, 217, 218, 220, 261, 348, 349, 352, 353, 356, 381, 386, 388, 391, 392, 419, 421, 422, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 441, 445, 447, 467, 470, 472, 473, 476, 477, 481, 488
veuvage312, 314, 322, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 338, 339, 345, 346
viol 259, 360, 407
virginité178, 181, 183, 187, 188, 189, 191, 192, 203, 204, 210, 212, 440, 441, 443

Liste des annexes

1. Quelques récits légendaires

Ce récit est extrait du livre de Günter Tessmann, *Los Pamues. (Los Fang). Monografía etnológica de una rama de las tribus negras de África occidental*. Il raconte l'histoire de Nsambe et de sa progéniture.

«*Essamniamaböge* tenía siete hijos; el primero se llamaba *Mode a Sama* (*mɔ̈t* persona), el segundo *Küi a Sama* (*küi* = pigmeo), el tercero *Ngi Sama* (*ngɪ* =

gorila), el cuarto *Oaa Sama* (*wọá* = chimpancé), el quinto *Scho a Sama* (*žọ̌k* = elefante), el sexto *Ekute* o *Akute Sama* (*akūt* = tonto) y el séptimo *Ngomwenio* (nombre sin aclarar)[21].

Una noche, en secreto, *Nsambe* se marchó a otro lugar y dejó a todos sus hijos sin ningún medio de subsistencia; no tenían ni fuego, ni comida, ni ropa. Al día siguiente estaban todos muy tristes, y todos los hijos dijeron: «¡Oh! ¿Qué vamos a hacer sin fuego y sin comida y sin nada?». Entonces *Mode a Sama* le dijo a *Oaa Sama*: «¡Sigue a nuestro padre y tráenos noticias tan pronto como puedas!». *Oaa* se marchó, pero en cuanto se encontró en el bosque, se dijo: «¡Ay, estoy tan hambriento!». Y, al encontrar unos frutos de cardamomo[22], se los comió. Luego siguió andando y andando, pero, como no encontraba las huellas de su padre, cansado de tanto andar se apartó del camino, trepó a un árbol sombrilla, se preparó allí una cama con ramitas y se olvidó de su padre y de sus hermanos.

Al día siguiente, al no regresar *Oaa*, *Mode* le dijo a *Ngi*: «¡Sigue tú a nuestro padre y a *Oaa*, ve rápido y tráenos noticias!». *Ngi* se fue, pero, en cuanto vio el fruto del cardamomo, dijo: «¡Vaya, ya llevo dos días sin comida y *ngbăb*[23]!». Y lo arrancó y se lo comió. Continuó andando y, al llegar a un río y no ver allí tampoco a su padre, se metió entre las ramas de los matorrales y olvidó a *Sama*, a los hermanos de *Sama* y a sus hermanos. A la mañana siguiente, *Mode* dijo: «¡Oh, *Oaa* y *Ngi* se han marchado y no han vuelto; *Schok*, ve y síguelos!». *Schok* se puso en marcha. No estaba lejos del lugar donde *Oaa* y *Ngi* habían abandonado el camino cuando le llamaron la atención los rojos frutos de la palmera de aceite. Por supuesto, no tenía nada más urgente que hacer que cogerlos y comérselos. Un poco más adelante llegó a una zona más despejada, donde había muchos zarcillos de **Cissus** *(pfoažọ̌k)*, comió las hojas y, como le gustaron, dejó el camino que le llevaba hacia Nsambe y se tumbó junto a los arbustos.

Al día siguiente le dijo *Mode* a *Küi*: «¡Oh, *Schok* tampoco vuelve; no entiendo lo que significa esto! ¡No sé si ha perdido el camino o si, simplemente, se ha ido por su cuenta! ¡Vete y trae a *Schok* y a los demás hermanos, junto con nuestro padre *Nsambe*!». *Küi* cogió un arco con flechas y su fusil y se puso en marcha. En el bosque encontró las huellas de un puerco espín; inmediatamente montó una trampa y siguió su camino. Poco después vio a una ardilla de vientre rojo[24] –*¡ngbwŏm!*[25]–. La flecha salió disparada y la ardilla cayó. Siguió su camino. Entonces vio un macaco de cola roja *(ošọ́k)* y lo mató de un tiro. Muy contento volvió con su botín junto a *Mode* y le dijo: «¡He cazado muchos animales hermosos!». Sin embargo, *Mode* le respondió coléricamente: «¡Oh, qué poco sensato eres; persigues a los animales y no buscas a nuestro

[21] *Akue* y *Ngomwenio* probablemente sean los fundadores de otros pueblos negros (quizá de los pueblos costeros, etc.).

[22] Frutos de **Aframomum** (Fr.: *esūn*), alimento principal de los antropoides.

[23] Onomatopeya.

[24] **Sciurus rufobrachiatus** Aubryi *ovẹi*.

[25] Onomatopeya.

padre! ¿Qué quieres que haga con estos animales? ¡Mañana irás de nuevo y no te ocuparás de la caza, sino de buscar a nuestro padre!».

Al día siguiente salió otra vez *Küi* con su mejor voluntad; pero al poco tiempo cruzó el camino un antílope, al que no tuvo más remedio que cazar; y, además, había muchas ardillas y macacos y pájaros en el bosque y, por último, encontró un cerdo grandísimo. *Küi* los mató a todos. Ya entrada la noche, regresó a casa, jadeando bajo su pesado botín. «¿Qué?», le preguntó *Mode*, «¿has visto a nuestro padre?». «No», respondió Küi, «pero he cazado muchos animales que te traigo aquí». Entonces *Mode* le dijo: «Oh, tú no eres de fiar ¿por qué no seguiste buscando? A ti ya no se te puede llamar hombre, con razón te llamas *Küi* (radical *ku* = tapado, oculto; *akut* = tonto, loco; *ekŭr wọd* = chimpancés solitarios (locos)).

Al día siguiente, *Mode* le dijo a *Ngomwenio*: «¡Vete tú a buscar a mi padre, pero no hagas como *Küi* y los otros, limítate a seguir a nuestro padre!». *Ngomwenio* salió con su fusil, pero hizo lo mismo que *Küi*; cuando veía ardillas, las mataba; si veía macacos, los seguía y los cazaba; también cazó antílopes. Volvió con sus presas a casa y le dijo: «¡Ay, vi tantos animales en el bosque, que me fue imposible continuar el camino!». Entonces *Mode* le gritó a *Sama*: «¡Hombre tonto, ahora te quedarás aquí, ya que vales tan poco como tu hermano! ¡Por eso te llamas ahora *Ngomwenio*!». Ya que *Ngomwenio* se llamaba antes *Bebange be Sama* y *Küi* se llamaba anteriormente *Mba a Sama*, y sólo a causa de su tontería es por lo que llevan sus nombres actuales.

Por último, *Mode* hizo un intento final con *Ekute*, diciéndole: «*Ekute*, vete ahora tú, pero ¿vas a hacer lo mismo que tus hermanos?». *Ekute* le aseguró que seguiría exactamente sus instrucciones y se marchó. Pronto llegó al río, se metió en él y se estuvo bañando a conciencia; luego se tumbó al sol para secarse y se dijo: «¡Ah, qué bien se está aquí al sol!», ya que no tenía ninguna gana de continuar hacia lo desconocido. Pero por fin se decidió, continuando su marcha hasta llegar delante de un árbol frutal, **Trichoscypha** *(andŏtǫm)*. Inmediatamente trepó a él, y comió y comió sus frutos hasta hartarse.

Luego hizo rápidamente unos cestos con tallos de hojas de **Sarcophrynium** *(ndenăn)*, llenándolos hasta el borde de aquella comida tan refrescante, y cargó con todo lo que pudo, incluso en la mano llevaba ramas con frutos; de esta manera regresó donde *Mode*. Pero la paciencia de *Mode* se había acabado, así es que cogió un palo y, dándole una paliza, le gritó: «¡Mañana volverás a ir de nuevo!». *Ekute* se marchó otra vez y llegó bastante lejos, hasta una plantación de plátanos.

Por supuesto, se dedicó, ya que no tenía otra cosa que hacer, a cortar los racimos maduros; diez grandes racimos tenía ante sí en el suelo. Se los colocó sobre la espalda y volvió donde *Mode*, diciéndole: «Aquí está la comida a por la que me enviaste». *Mode* gritó indignado: «¡No te había enviado a por comida, sino a buscar a nuestro padre, ya que aquí no tenemos fuego ni nada! ¿Qué vamos a hacer así con la comida? ¿No viste a nuestro padre?». *Ekute* contestó: «No, pero mañana volveré otra vez. Quizá entonces le vea». Así es que *Ekute* salió a la mañana siguiente, por tercera vez, y *Mode* le repitió otra vez: «Querido hermano, ya llevamos ocho días en esta situación tan lamentable; hoy

ya es el noveno día. Debes ir rápidamente, no entretenerte y no dedicarte a otra cosa durante tu camino». *Ekute* prometió todo lo que le pedía y se marchó.

Había recorrido ya una distancia considerable cuando le llamó la atención un árbol con frutos mucho más espléndidos que los de la **Thrichoscypha** del día anterior; era una **Trichoscypha spec**, una clase distinta. *Ekute* exclamó: «¡Éstos sí son los buenos!». Dicho y hecho, ya está subido al árbol, recolectando y comiendo. Además recoge otros frutos, se los carga a la espalda y sigue su camino. Llega a un segundo riachuelo, mayor que el anterior, donde hay muchos, muchos siluros (bagres) nadando. Inmediatamente hizo una presa para retener el agua y, con cestos que había introducido en ella, pescó los peces. Se divirtió mucho y pescó muchísimos peces, pero seguía queriendo más, hasta que, de repente, se dio cuenta de que el sol se había puesto hacía tiempo y de que comenzaba a ser de noche. Entonces pensó: «¡Oh! ¿Adónde voy a ir por la noche? ¡Voy a volverme, mañana será otro día!». Así que cogió los frutos y los pescados y se volvió a casa. «¿Has ido directamente a buscar a nuestro padre?», le preguntó *Mode*. A lo que *Ekute* respondió: «Hermano mío, he encontrado en el camino unos frutos tan magníficos de **Trichoscypha**, que era imposible pasar por delante e ignorarlos, y luego, ¡en el agua! ¡una cantidad tan enorme de peces! ¡Si fuesen algunas mujeres a pescar, creo que podrían llenar diez cestos!». Sin embargo, *Mode* dijo: «Realmente, no me extraña que tu padre te llamase *Ekute* (*akut* = tonto); te he mandado tres veces a buscarle, y las tres has vuelto sin encontrarle. ¡Quédate aquí, mañana iré yo mismo!».

Por la mañana temprano se levantó *Mode* y les dijo a sus tres hermanos: «Os quedaréis en casa y me esperaréis». Cogió un cuchillo y una lanza y se marchó. En el primer río sólo bebió y continuó inmediatamente; en el segundo río cogió unos cestos para peces y pescó cuatro siluros, que alineó en una cuerda. Luego continuó su camino. Tras una larga marcha llegó a una plantación de caña de azúcar; allí cortó un trozo de caña y se lo comió; pasó luego por un maizal y cogió dos mazorcas de maíz.

No muy lejos de allí comenzó a oír voces humanas y, al poco tiempo, llegó a un poblado muy grande donde, para su alegría, encontró a su padre en la casa de la palabra. *Nsambe* gritó asombrado: «¿Pero cómo has llegado hasta aquí?». A lo que respondió *Mode*: «Te he enviado a todos mis hermanos, uno tras otro, pero ninguno ha venido aquí. Todos eran demasiado estúpidos, y *Oaa*, *Ngi* y *Schok* ni siquiera han regresado». Su padre le alabó, diciéndole: «Veo que eres el mejor de mis hijos, y te veo grande[26], ya que has encontrado el lugar donde estoy». Entonces cogió el maíz que llevaba su hijo y se lo dio a la gente del poblado, que lo tostó sobre el fuego para *Mode*. Éste exclamó: «¡Qué comida más buena! Padre mío, en casa no tenemos nada, no tenemos fuego, no tenemos nada de nada, ¡danos el fuego!». *Nsambe* dijo: «Yo te daré todo y te enseñaré a usarlo todo». Primero cogió fuego y se lo dio a *Mode*; luego le llamó para que entrara en la casa donde guardaba todas sus provisiones. Allí cogió dos platos de cesto y puso *ngon* en uno y en el otro cacahuetes.

[26] Significa: «Veo que eres un gran hombre».

De esta forma, *Nsambe* le dio a *Mode* todas las plantas alimenticias, plátanos, bananas, yuca, pimienta, etc., y le enseñó cómo cultivarlas; además, *Nsambe* también le enseñó a degustar las frutas silvestres, especialmente la **Irvingia**: «Aunque ya estaban podridas, ya que no las conocías, sabe ahora que debes partir la cáscara y comerte la carne del interior». También le dio a *Mode* todas las herramientas, enseñándole a utilizarlas, y del mismo modo le explicó los juegos y la lucha como deporte. En cuanto a la espada, le dijo *Mode*: «Una espada así, como la que te doy, la tienes que forjar tú, y cuando vayas a ver a la muchacha a la que amas y alguien te ofenda, le atacarás con ella. Y si otro hombre te roba a tu novia para casarse con ella, síguele y mátale; no importa, ya que estás en tu derecho. La espada (es decir, la pelea y la guerra) durarán eternamente».

Pero no todas las enseñanzas de *Nsambe* le resultaron agradables y útiles a los hombres, entre ellas había cosas de valor muy dudoso, cosas que era mejor no regalar. De estos funestos obsequios, el piojo no era el peor de todos. «No serán todos de esta clase», indicó *Nsambe,* tan acertada como irónicamente. Pero, ¿qué se puede decir cuando le dio a su hijo la lepra y la frambesia, y todas las demás enfermedades, y la infertilidad a las mujeres?

Como remate, *Nsambe* dijo: «¡Ahora, ve! Sin embargo, a *Ngi* y a *Oaa* y a *Schok* puedes matarlos cuando los veas, ya que ya no son tus hermanos; a partir de ahora son libres como los pájaros. Debes cuidar de *Nküi*, *Ekute* y *Ngomwenio*, porque, aunque están locos y no son hombres capaces, sí que son humanos y debes respetar en ellos a tu raza y no matarlos. Pero no los tengo en consideración como míos; ellos y tú sois de distinta clase; por eso tú debes multiplicarte y engendrar niños que tengan el mismo conocimiento que tú».

Ce récit relate l'origine du ''bien'' et du ''mal'' appelé ''Évus'' par les Fang. Il est tiré du livre de Paulin Nguema-Obam, *Mythes et légendes fang*.

I. L'ORIGINE DU BIEN ET DU MAL EVUS

UNE DONNÉE SOCIALE fondamentale de la culture fang et qui intervient dans tous les domaines est Évus.

Nous reproduisons ici deux récits relatifs à l'origine de Évus. Le premier a été recueilli par nous-même. Le deuxième, rapporté par L. Guillemain, cité par R. Bureau, a été obtenu au Cameroun.

Le récit recueilli au Gabon

La croyance à Évus est très ancienne. Évus était un jeune enfant. Il vivait en forêt dans la cavité d'un arbre. Il se nourrissait du produit de sa chasse. La chair humaine, le sang de l'homme ne faisaient pas encore partie de son alimentation car il n'était pas encore en relation avec l'homme.

Un chef avait fondé son village. Il était prospère. Le chef fit savoir aux habitants qu'il était interdit d'aller dans la forêt située du côté gauche du village, mais qu'en revanche ils pouvaient se rendre dans la partie située du côté droit. Pour donner plus d'autorité à l'interdiction, il ajouta qu'elle ne venait pas de lui, mais des ancêtres.

Une femme pour qui cette défense ne se justifiait point la mit en doute. Il n'était pas normal, disait-elle, qu'une partie de la forêt demeurât, durant des générations, interdite sans qu'on sache exactement pour quelles raisons.

Elle se leva et disparut derrière les maisons. Elle s'enfonça dans la forêt. Alors qu'elle avançait et regardait devant elle, elle vit, gisant sur le sol, une gazelle morte. Grand fut son étonnement.

Elle ramassa la gazelle tout en se demandant ce qui avait pu la tuer. Nouvelle surprise: elle aperçut devant elle une antilope étendue, morte. La femme émit un petit cri de satisfaction. Car elle croyait avoir saisi la raison de l'interdiction : la richesse exceptionnelle en gibier de cette forêt en était la cause. Le chef ne voulait pas qu'ils profitent d'une pareille aubaine. Elle ramena au village le gibier ramassé et en mangea.

Elle attira l'attention. Ses activités furent connues. Les gens allèrent tout rapporter au chef. Ils lui dirent : « Chef. Il faut agir. Il se passe dans le village des choses graves. Il y a dans la partie basse du village une femme passablement âgée qui se nourrit ces jours-ci de viande. On ne voit pas très bien qui peut la ravitailler. Nous savons depuis quelque temps déjà qu'elle a pris l'habitude de se rendre dans la forêt interdite ».

Le chef, de la cour du village, s'adressa aux habitants.

Il parla ainsi: « J'entends dire depuis quelque temps qu'on a transgressé les ordres relatifs à la forêt interdite. Si donc la personne qui le fait ramène de là-bas quelque chose pouvant causer sa perte, elle en assumera seule les conséquences. Qu'on ne s'adresse pas à moi ».

84

La femme était devenue semblable à un chien excité, incapable d'obéir. Elle retourna dans la forêt. Elle vit devant elle, sur une large étendue, une grande clarté. Étonnée, elle se demanda ce qui pouvait produire tant de lumière. Elle aperçut devant elle un arbre de grande taille. Elle n'était pas encore revenue de son étonnement lorsqu'elle entendit, du haut de l'arbre, des bruits de quelque chose qui descend et des vagissements d'enfant. L'être en question était descendu, rapide. Un jeune enfant se trouvait devant elle.

La femme se mit à trembler de peur. La créature venue du creux de l'arbre lui demanda d'où elle venait, ce qu'elle était venue faire en cet endroit. Elle répondit qu'elle venait du village, qu'elle était venue chercher des herbes. Le jeune enfant lui demanda si elle n'avait jamais entendu dire que ce lieu était interdit. La femme répondit qu'elle l'avait entendu, mais qu'après cette rencontre elle savait désormais à qui appartenait cette forêt, qu'elle allait retourner au village.

L'être venu du creux de l'arbre l'en empêcha et lui dit de rester là où elle était. Grand fut l'étonnement de la femme. Il insista et lui demanda de le prendre avec elle et de l'amener au village.

La femme refusa car elle serait coupable, dit-elle, non seulement d'avoir transgressé les ordres du chef, mais aussi de l'avoir amené au village, où il ne passerait pas inaperçu. Contre tous les deux le chef sévirait. Il répondit que le chef ne le verrait pas et insista pour qu'elle le prenne avec elle. La femme dit qu'elle ne le ferait pas. Il ne crut pas qu'elle disait vrai. Il s'approcha plus près d'elle et lui demanda de se courber car il pouvait ainsi mieux lui parler. Comme la femme se courbait, elle vit que le jeune enfant regardait attentivement ses parties sexuelles. Elle avait à peine marqué

son étonnement que celui-ci, d'un bond rapide, s'introduisit dans son sexe et alla se loger dans son ventre. La femme désemparée se demanda ce qu'elle pouvait faire avec ce jeune enfant dans son sein. Quand elle s'en alla de là, elle avait terriblement honte.

Elle regagna le village. Plusieurs jours après, celui qu'elle avait ramené de la forêt lui fit comprendre qu'il n'était pas dans ses habitudes de passer des jours sans manger de la viande. Il se déchaîna dans le ventre de la femme qui s'en trouva fort mal. Le bruit se répandit dans tout le village qu'une femme se mourait et qu'il fallait égorger un animal domestique.

On demanda à la femme ce qui lui arrivait, ce qui la rendait malade, la cause d'une telle agitation. Elle comprit qu'elle devait tout avouer et parla. Elle avait enfreint l'ordre du chef en se rendant dans la forêt interdite. Elle avait ramené des bêtes. Comme elle s'y était de nouveau rendue, au milieu d'une étendue largement éclairée, elle avait entendu une voix venant du creux d'un arbre lui demandant qui elle était, ce qu'elle venait chercher. Celui qui parlait était descendu de l'arbre, s'était aussitôt trouvé devant elle. C'était un tout jeune enfant. Il tenait à venir avec elle au village. Ils en avaient à peine discuté qu'il s'était introduit dans son sein par le sexe. C'était lui qui la tourmentait. La femme leur dit qu'il fallait égorger un animal domestique car celui qu'elle avait dans son ventre se nourrissait uniquement de viande. Ils égorgèrent une chèvre. C'est d'abord une chèvre que Évus mangea quand il fut parmi les hommes.

Après cela, il s'agita de nouveau. Il prit ses objets de sortilège et commença à opérer. Il initia la femme aux réunions secrètes. La femme s'y adonna. Il lui transmit la

science des plantes. La femme fut versée dans la connaissance des plantes. C'est de ce temps-là qu'on commença à donner aux enfants les mets rituels. Voilà ce que Évus enseigna aux hommes. C'est par la femme que Évus est parmi les hommes[61].

Le récit recueilli au Cameroun

Il y eut un temps où Okombodo vivait avec les hommes. Lui-même était marié. La mort était inconnue. Près du village d'Okombodo, s'étendait une immense forêt, un marécage, habitat d'un esprit invisible, puissant et vorace, se nourrissant des bêtes de la forêt. Il y avait toujours quelques antilopes ou cochons en réserve au bord du marécage : c'est là qu'Okombodo venait se ravitailler. Cet être s'appelait Evou. Okombodo, pour éprouver sa femme, lui avait interdit d'entraîner l'Evou au village : c'est une personne malfaisante, il vaut mieux qu'elle reste dans le marécage.

Un jour, Okombodo partit pour un long voyage. Sa femme, curieuse, s'en alla dans la grande forêt. Arrivée au marécage, elle demanda : Qui est-ce qui tue les antilopes et les cochons ? - Une voix sortit du marais : c'est moi-Qui es-tu ? – Je suis l'Evou. – Pourquoi ne viens-tu pas au village ? - Je suis difficile à nourrir et je hais la lumière. Il céda pourtant-Approchez- dit-il à la femme-Alors une affreuse grenouille sortit de la vase et entra dans le ventre de la femme. Le lendemain, l'Evou dit : - J'ai faim, donne-moi cette chèvre qui passe devant la case. La chèvre creva aussitôt et l'Evou la mangea. Il n'y eut bientôt plus de chèvres. L'Evou dit : -J'ai faim, donne-moi votre fille. La fille mourut

[61] Récit de Nze Mba Bekale, Medouneu. Recueilli par P. Nguema Obam.

sur-le-champ et l'Evou la mangea. Okombodo revint enfin de voyage: je ne reconnais plus mon village, dit-il à sa femme, n'aurais-tu pas par hasard amené Evou ici ? – La femme avoua. Le jour même Okombodo s'en alla pour toujours laissant les hommes aux mains de l'Evou et de la mort. Il jeta l'océan entre lui et la race humaine et créa le trou de feu pour les méchants.

L'Evou se multiplia et il se transmit aux descendants de la femme ; bientôt chacun eut le sien[62].

Commentaire

La nature de Évus varie selon les récits. Ici il est un jeune enfant, là une grenouille. L'interdit tantôt frappe la seule partie gauche de la forêt, tantôt toute la forêt.

Dans une tradition, la femme tombe malade et avoue pour être soignée. Dans l'autre tradition, la femme raconte au retour de voyage du mari.

Pour une tradition, le chef ne s'absente pas. Pour l'autre, Okombodo s'en va en voyage. Dans une tradition, après la transgression de l'interdit, le chef n'abandonne pas les siens. Dans l'autre Okombodo s'en va et il y a séparation d'avec les siens par l'océan.

Évus est une donnée sociale à laquelle se rattachent presque toutes les croyances et les représentations religieuses des Fang.

---

[62] Récit recueilli par L. Guillemain, cité par R. Bureau.
-R. Bureau, *La Religion d'Eboga*, Paris V, 1972, Thèse de Doctorat ès-Lettres, p. 181.
-Ph. Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés secrètes au Cameroun, Essai sur la religion beti*, Karthala, Paris, 1985, pp. 59-109.

Sans Évus, celles-ci se réduiraient à très peu de choses. La tradition est flottante quant à sa forme. Un récit le présente sous la forme d'un jeune enfant, un autre sous les apparences d'une grenouille. Parfois aussi il apparaît sous la forme d'un crabe. S. Galley en fait un fibrome.

La présence de Évus parmi les hommes est due à la femme. Chez les Fang, dans les récits où il se passe quelque chose de bizarre et de suspect, partout où un interdit est transgressé pour le bien ou pour le mal, chaque fois que la société est en danger, la femme est là pour le salut ou pour la perdition. Elle est si étroitement associée au bien et au mal qu'elle apparaît presque continuellement comme l'agent conscient ou inconscient de tout ce qui arrive dans la société.

Selon la tradition de Afri Kara, le premier *biéri* est prélevé sur l'ancêtre-femme, Nanengo'o Ba. Chez les Beti, des lignages entiers se réclament d'un ancêtre-femme. Tel est le cas des clans Mvok Betsi, Mvok Mbani, Mvok Ada. Les contes mettent en scène des vieilles femmes sans enfants et les présentent comme des êtres redoutables par les pouvoirs de leurs objets magiques, par leur connaissance des choses de la vie, cruelles et impitoyables dans la haine. Une tradition leur attribue l'origine de la guerre parmi les hommes. Un autre récit du rite Mevung nous montre une femme, Obala, s'emparant de la clavicule du premier homme pour initier sa fille aux secrets de la sexualité. Les femmes conservent, dans ce rite, une clavicule qui symbolise l'arme avec laquelle les hommes se battent continuellement à cause des femmes. Elles nous apprennent également que, mariées, elles commettront délibérément l'adultère pour provoquer des

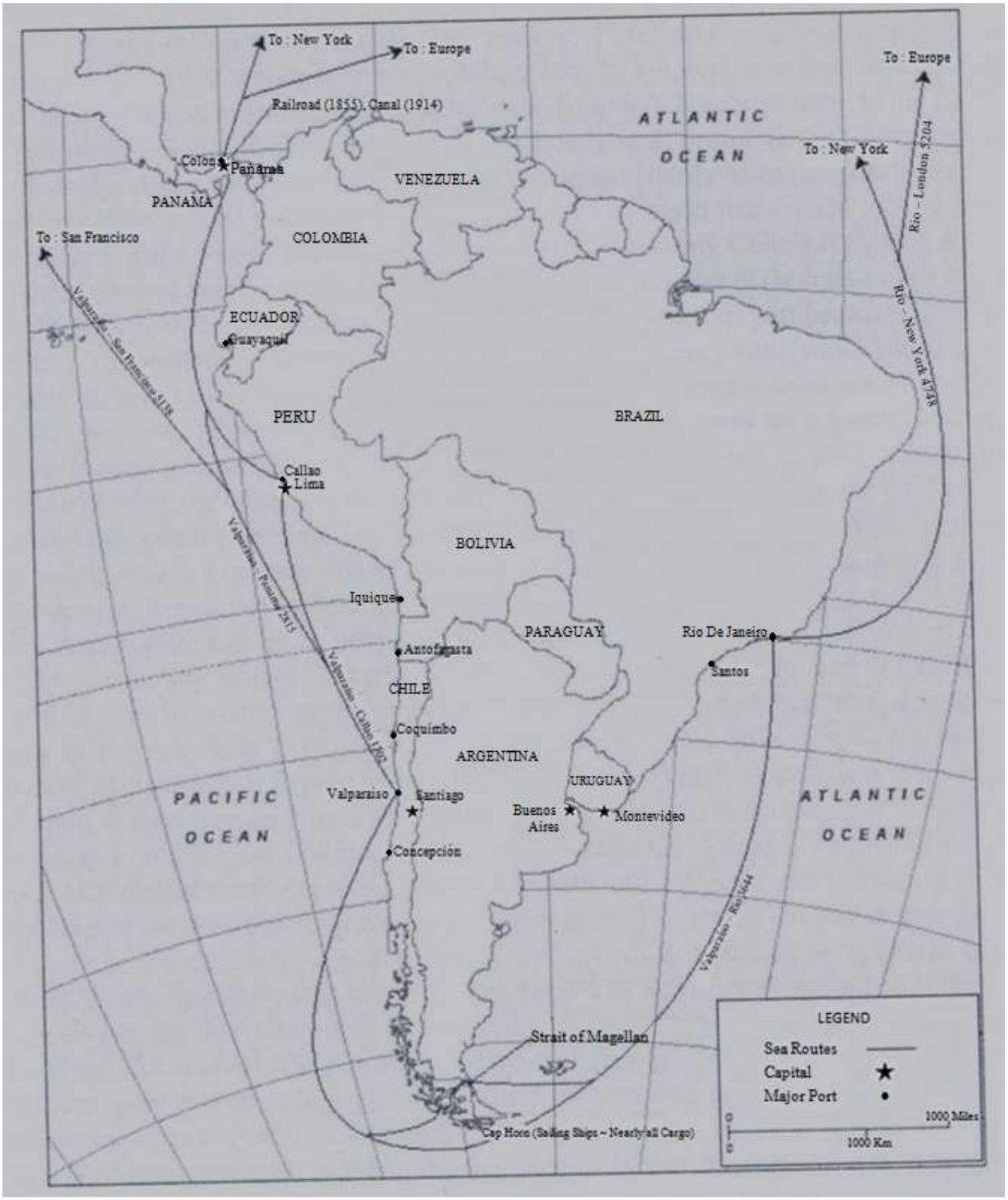
2. Cartes

Carte politique du Chili tirée de http://www.1clic1planet.com/chili.htm

Carte politique de Guinée Équatoriale tirée de : http://www.1clic1planet.com/guin%20E9e%20equatoriale.htm

Annexe qui représente une carte extraite du paratexte du roman, *Hija de la fortuna* d'Isabel Allende. Elle retrace le trajet des bateaux entre les États-Unis et l'Amérique latine et met en évidence le rôle de plaque tournante du port de Valparaíso au XIXe siècle.

Cette carte confirme le rôle prépondérant joué par le port de Valparaíso dans les échanges commerciaux maritimes au XIXe siècle entre l'Amérique, l'Europe et le reste du monde. Elle est tirée de : MARTLAND J, Samuel. « Trade, progress, and patriotism defining Valparaíso, Chile, 1818-1875. » in *Journal of Urban History*, 2008, vol. 35, n°1, p. 12.



Hubert EDZODZOMO ONDO

LES REPRÉSENTATIONS DE LA FEMME DANS *EKOMO* (1985) DE MARÍA NSUE ANGÜE ET *HIJA DE LA FORTUNA* (1998) D'ISABEL ALLENDE

Résumé

Cette thèse se propose d'examiner les représentations de la femme dans *Ekomo* (1985) de María Nsue Angüe et *Hija de la fortuna* (1998) d'Isabel Allende. Dans l'un comme dans l'autre texte, la femme est marginalisée en tant que fille, mère et épouse. Dans *Ekomo,* María Nsue Angüe soutient que cette situation perdure depuis la fondation des tribus fang par l'ancêtre, Afrikara. Une période durant laquelle, la femme s'illustrait tantôt par sa traîtrise, tantôt par sa sorcellerie. L'enseignement de la généalogie des tribus destiné aux jeunes hommes, conforte cette idée. Ainsi, alors que les jeunes hommes sont préparés pour dominer, les jeunes filles de leur côté, sont éduquées pour obéir et se soumettre. Une image de paria dont la femme tant dans *Hija de la fortuna* que dans *Ekomo* ne parvient que rarement à défaire. Cependant, deux événements vont accélérer la prise de conscience des femmes de cette marginalisation et favoriser leur libération. D'abord le contact de la tradition fang avec la culture occidentale et l'école en particulier et, ensuite le voyage ou l'éloignement de la femme de la famille. Chez María Nsue Angüe tout comme chez Isabel Allende, la libération de la femme suscite des interrogations tant leurs propositions paraissent inappropriées.

Mots-clés : María Nsue Angüe – Isabel Allende – Guinée Équatoriale – Chili – Fang – Représentation – Homme – Femme – Rapports homme-femme.

Résumé en anglais

The aim of this thesis is to consider women representations in the books *Ekomo (1985)* and *Hija de la fortuna*, respectively written by María Nsue Angüe and Isabel Allende. In both books, women are marginalized. In *Ekomo,* María Nsue Angüe states that the situation has not been changing since the Fang tribe foundation by the ancestor, Afrikara. During this period women were renowned for treachery and witchcraft. The genealogical teachings given to boys, venerate the male ancestors and dishonor females. Therefore, while boys are trained to dominate and to carry out noble tasks, girls are educated to obey and to be obsequious. Women rarely manage to get rid of this ancestral and historic pariah image in *Hija de la fortuna* and *Ekomo*. Two events will accelerate women's awareness of their marginalization and will help them to get free. Firstly, the contact between the Fang tradition and the European culture and particularly school and then the journey and the estrangement of women from their family. With both María Nsue Angüe and Isabel Allende, women freedom gives rise to so many questions because their statements are inappropriate.

Key words: María Nsue Angüe – Isabel Allende – Equatorial Guinea – Chile – Fang – Representation – Man – Woman – Man-woman relations.