



La loi des pères face à une gent féminine émancipée ou la revanche des femmes par les filles à travers *UNE SI LONGUE LETTRE DE MARIAMA BÂ* et *LES BOUTS DE BOIS DE DIEU* d'OUSMANE SEMBÈNE

Mame Alé Mbaye

Université Iba Der Thiam de Thiès-Sénégal

mameale.mbaye@univ-thies.sn

Résumé : Cette contribution vise à démontrer que la littérature est l'un des moyens les plus efficaces pour décrire la vie en société et en particulier la relation entre l'homme et la femme. Par elle, celle-ci adopte d'abord une prise de conscience de sa condition avant de se libérer du système patriarcal qui l'opprime. Des romanciers comme Ousmane Sembene et Mariama Bâ tentent de briser et de renverser les tendances afin d'octroyer à la femme une arme qui lui permet de faire face à ceux qu'elle prend pour ses bourreaux : la tradition et l'homme. Dans ces conditions, la femme sort de son territoire pour faire irruption dans un autre qui n'est pas le sien car, pour déchirer progressivement le bâillon, la femme n'est plus cette silencieuse qui reste au foyer pour obéir scrupuleusement aux ordres patriarcaux. Désormais, elle parle publiquement et prend des décisions au même titre que l'homme malgré le poids du patriarcat qui pèse sur elle.

Mots clés : patriarcat, homme, femme, tradition, modernité

The law of fathers faced with an emancipated female gender, or the revenge of women through their daughters: *UNE SI LONGUE LETTRE DE MARIAMA BÂ* and *LES BOUTS DE BOIS DE DIEU* by OUSMANE SEMBÈNE

Abstract : This contribution aims to demonstrate that literature is one of the most effective means of describing life in society and, in particular, the relationship between man and woman. Through it, the latter first adopts an awareness of her condition before freeing herself from the patriarchal system that oppresses her. Novelists like Ousmane Sembene and Mariama Bâ try to break and reverse trends in order to give women a weapon that allows them to face those they take as their torturers: tradition and man. In these conditions, woman leaves her territory to burst into another that is not her own because, to gradually tear the gag, woman is no longer that silent one who remains at home to scrupulously obey patriarchal orders. Now, she speaks publicly and makes decisions the same way man does despite the weight of patriarchy that weighs on her..

Keywords : patriarchy, man, woman, tradition, modernity

Introduction

Femmes, féminité, féminisme, patriarcat et gérontologie : cinq mots liés de manière ferme et cohérente. Certes, ils attirent l'attention même des indifférents, mais leur utilisation peut sembler sourde, car les moyens qui leur permettent d'éclairer une perspective « masculine » semblent balbutiants. En d'autres termes, parler des femmes et de leur condition, c'est nécessairement regarder à

travers un espace masculin hostile. En effet, le cadre le plus approprié pour abriter de tels conflits de sexe, de genre et de conditionnement est indéniablement la société sénégalaise traditionnelle et moderne.

Ainsi, les textes sacrés semblent enseigner le complexe de sexe qui relègue la femme à la périphérie du ratio mâle par rapport à celui de l'adulte. Dans ces conditions, la femme est présentée comme cet être, ce « bâtard » d'une société patriarcale, livrée à la merci de l'homme - de l'adulte -, et de la société. À ce niveau comme ailleurs, homme et femme s'opposent dans le genre comme dans la personnalité. Cette situation de la « Loi des Pères » engendre une sorte de taxinomie qui situerait la conscience sénégalaise dans un ordre assez arbitraire : « Les hommes devant, les femmes derrière » (Calixthe Beyala, 1996, p. 17). En outre, cette vision de la classification humaine se poursuit dans l'espace des gens ordinaires qui, en plus des expressions vocales qu'ils créent eux-mêmes, valorisent davantage les hommes que les femmes et les enfants. Or, au Sénégal traditionnel, la société ne donnait généralement pas aux femmes une voix publique. Si la voix peut être féminine, les mots ne le sont pas. Mais cela ne veut pas dire que les femmes n'ont pas de voix, bien au contraire. La société ne reconnaît pas le droit des femmes à s'exprimer publiquement, mais l'histoire nous a montré que les femmes se sont levées et ont retiré le droit d'expression auparavant monopolisé par les hommes.

Le statut de la femme dans un contexte social masculin est ascétique avec des considérations patriarcales. Si les femmes sénégalaises représentent le mouso pour les Blancs, pour les Africains, ce sont ces mères, ces épouses ou encore ces jeunes femmes. « qui [leur] grattent le dos tous les soirs à tour de rôle » (Aoua Keïta, 1975, p. 390). Autrement dit, guidés par l'envie d'innover, avec un style novateur et ironique, ces auteurs s'efforcent de bouleverser et d'inverser les tendances afin de doter les femmes d'une arme qui leur permet d'affronter ceux qu'elles considèrent comme des bourreaux : la tradition et l'homme. Dans cette situation, la femme quitte son territoire pour s'engouffrer dans un autre territoire qui n'est pas le sien, car pour arracher progressivement le bâillon, elle n'est plus celle qui se tait chez elle et obéit à des ordres méticuleusement patriarcaux. Désormais, elle défend ses idées en public et prend des décisions comme les hommes malgré le poids du patriarcat qui pèse sur elle.

Pour démontrer comment se présente cette nouvelle esthétique féministe en confrontation avec le système patriarcal chez Mariama Bâ et chez Ousmane Sembène, notre analyse s'inspirera de la transtextualité selon le modèle traditionnel de Mohamadou Kane (1974 et 1976) qui se donne pour objet de recherche « les formes et significations originales du roman africain » dont la « marque indélébile » de la tradition sur le romancier nous semble intéressante dans cette étude.

Notre hypothèse (l'écriture féministe comme moyen de s'émanciper du patriarcat) part du présupposé que l'émancipation est fondamentalement liée à la volonté de changement et que celui-ci relève du littéraire ou plus généralement de la culture. Notre analyse textuelle se fondera sur *Une si longue lettre* de Mariama Bâ et sur *Les Bouts de bois de Dieu* d'Ousmane Sembene. Cependant, pour mieux appréhender la question, nous allons examiner sérieusement la place de la femme dans le royaume des hommes en considérant les questions suivantes : pouvons-nous réellement parler de droit ou de liberté pour la femme dans une société où l'homme et l'adulte sont les seules autorités l'égales et où la femme est vue comme un sujet dont la voix est « souillée » ? Aussi, sur quoi la société se fonde-t-elle pour refuser à cet acteur social le statut de détenteurs de la parole ? N'existe-t-il pas une exception de parole libérée au sein de cette société patriarcale ? Parvient-elle à s'imposer pour se libérer ?

1. La femme au royaume des hommes

La société sénégalaise est une société essentiellement marquée par le système patriarcal qui considère la femme comme « l'autre de l'homme », selon les termes de Simone de Beauvoir. Dans ce système, l'ordre social obéit à la volonté de l'homme qui dicte sa loi et impose ses règles. Ce qui, considérablement, réduit le champ de manœuvre des femmes qui s'exposent à la dictature et à des préjugés qui semblent la placer au statut de « sexe second »¹.

1.1. La dictature masculine ou la parole confisquée

La société patriarcale sénégalaise traditionnelle est une société pleine d'interdits qui frappent généralement la femme. Celle-ci est considérée comme un sujet « mineur » dont la liberté d'expression est réduite : elle n'a ni droit ni accès à la parole publique. Dans les grandes instances de décision, elle se distinguait toujours par son absence et par son silence. À cet effet, certains perçoivent la femme sous un angle d'inégalité avec l'homme avec au menu toute sorte de stéréotypes comme nous le dit, dans un autre contexte, Souad Khodja : « En haut, l'homme = fort, maîtrise, pureté et maturité, en bas, la femme = faible, excès, souillure, infantilisme » (Souad Kodja, 1991, p. 37).

Dans ces sociétés, c'est l'homme qui détient le commandement et les reines du pouvoir qu'il exerce à sa guise. C'est lui le chef de la famille même si cette puissance maritale est perçue comme une entrave aux libertés de la femme qui est obligée de se résigner devant la loi des hommes, maîtres de la sacrée coutume. En outre, pendant la prise de décision du mariage, la fille n'a rien à décider ; elle

¹ Simone de Beauvoir, 1949. *Le Deuxième sexe*, Paris, L'Harmattan (essai philosophique)

doit obéir à son père, son oncle, son frère ou son tuteur. Le cas de Ramatoulaye, dans *Une si longue lettre*, est édifiant. La gérontocratie est en œuvre dans ce qui lui est arrivé. Elle aime Modou Fall, un étudiant mais sa mère porte son choix sur Daouda Dieng, « un homme trop âgé » mais nanti et moderne d'esprit. Or, en raison de son instruction, elle peut bien choisir son mari malgré l'influence de sa mère. Elle nous le fait savoir en ces termes :

(1) Libérée donc des tabous qui frustrant, apte à l'analyse, pourquoi devrais-je suivre l'index de ma mère pointé sur Daouda Dieng, un homme trop âgé pour mes dix-huit hivernages. (M. Bâ, 1979, p.28)

Qu'est-ce qui explique réellement le choix de la mère de Ramatoulaye pour Daouda Dieng ? À vrai dire, une telle proposition ne peut être fondée que sur des considérations personnelles, loin de tout sentiment d'amour. La personne en question est un homme qui exerce « la profession de Médecin Africain à la Polyclinique [et] il était nanti [...] Sa villa [...] était le lieu de rencontre [des] jeune[s]. Rien n'y manquait » (M. Ba, 1979, p.28). Mais, après tout, existe-t-il un mariage sans intérêt à court ou à long terme ? Le choix de la maman nous en dit davantage ; elle s'intéresse à la richesse de son préféré. Celui de Ramatoulaye, par contre, repose sur des considérations sentimentales, loin du matérialisme puisqu'il s'agit d'un amour sincère, ressenti pour un étudiant. Cela se comprend d'autant plus que le véritable amour est l'expression d'un sentiment libre entre deux personnes. Autrement dit, personne ne doit se marier sous contrainte. Ramatoulaye reste déterminée à aller jusqu'au bout de son choix malgré les conditions précaires de son copain :

(2) Je préférerais l'homme à l'éternel kaki. Notre mariage se fit sans dot, sans fête, sous les regards d'approbateur de mon père, devant l'indignation douloureuse de ma mère frustrée, sous le sarcasme de mes sœurs surprises, dans notre vie muette d'étonnement. (M. Ba, 1979, p.29)

Ce silence que la tradition impose aux jeunes filles pendant la remise de la dot n'est pas seulement une histoire romanesque ; c'est de la pure réalité qui augmente le lot de la violence psychologique dont était victime la femme sénégalaise dans la société patriarcale. Une femme d'une soixante d'années que nous avons interrogée lors de la rédaction de notre thèse de Doctorat nous a raconté son calvaire de jeunesse avec beaucoup de ses camarades d'âge :

Nous avons la malchance de naître à une époque où la jeune fille ne jouissait d'aucun droit à la parole. Dans la société, l'enfant n'avait aucune existence aux yeux des adultes mâles : on décidait toujours à sa place parce que son avis ne comptait pas, même pour lui trouver un mari. Il arrivait aux parents d'encaisser une dot sans consulter la concernée et ils le faisaient en se basant sur la tradition qui lui donnait une entière liberté. Beaucoup de mes camarades d'enfance ont vécu cette misère. Elles ont été mariées à leur insu et à leur retour, les parents les ont sommées d'accepter la décision. Ainsi se passaient-elles les choses ! Les hommes imposaient leurs lois et l'enfant en était la seule victime.

La société traditionnelle ou la mentalité traditionnaliste prépare la femme à accepter son destin de sexe second tout en considérant la maison conjugale comme un champ de bataille dans laquelle elle doit se préparer à affronter les pires obstacles afin de garantir un bel avenir à sa progéniture. *Séy xare la* (Le mariage est un combat) de Ndeye Daba Niane dresse ce type d'épouse qui, malgré l'infidélité de son mari, pauvre et violent, le caractère acariâtre de sa belle-mère, choisit d'encaisser la souffrance dans le seul but de sauver l'avenir de ses enfants dont le fils aîné est étudiant à l'université. De même, pour faire accepter à la femme sa condition sociale, l'on met dans sa tête l'idée selon laquelle « le travail de la mère est le salaire de son enfant » (*liggéyu ndey añub doom*²) pour l'encourager et l'inciter à la soumission et à la docilité. Justement, la soumission et l'obéissance sont des baromètres permettant de mesurer la qualité morale d'une bonne épouse. Bref, une femme vertueuse ne doit pas se dresser contre son mari ni tenter de se mettre au-dessus de lui. Ce type de femme est une richesse. Les femmes doivent accepter ce fait car l'homme est biologiquement dominateur et sa relation avec la femme a toujours été conflictuelle.

Même la polygamie que Mariama Bâ condamne pour son côté étouffant est idéalisée par Mame Younouss Dieng (1992) dans son roman *Aawo bi*. La souffrance de la femme pour atteindre le bonheur et la satisfaction de son mari et de sa belle-famille participe au succès futur de l'épouse qui sait endurer la belle endurance. Ndella est un bel exemple de femme persévérante dans la polygamie. En tout cas, les hommes pratiquaient ce système de domination en se basant justement sur l'autorité que lui accordait la tradition ainsi que sur leurs prétendues expériences de la vie comme le révèle Ousmane Sembène en ces termes : « Tout ce que sait un enfant, une grande personne le sait mieux que lui » (O. Sembène, 1960, p.29). Ainsi, nous comprenons que cette place occupée par la femme dans la société patriarcale est loin d'être un obstacle à son épanouissement. Bien au contraire, le sacrifice que fait la femme en se « rabaissant » participe à ce qui la propulse vers une vie meilleure quand les enfants grandiront. Des exemples réels ne manquent pas : la société patriarcale ne sous-estime et ne sous-valorise pas non plus la femme mais elle la met à sa place en qualité de mère de famille, gestionnaire de la maison. Sa responsabilité sociale est magnifiée par beaucoup de chercheurs. De même, certains parlent d'asservissement de la femme dans son rôle procréateur. Mais, ils ignorent que rien n'est plus noble que de donner la vie. Contrairement à leurs pensées la procréation ne relègue pas la femme au second plan ; elle la valorise plutôt puisque « donner la vie c'est donner l'amour », dit-on.

² Titre d'un recueil de contes en langue wolof de Mame Ngoye Cissé (2001).

2. Les textes sacrés au secours du patriarcat

La société sénégalaise traditionnelle est une société à tabous et la femme y reste une victime exposée à d'innombrables interdits. Cela est accentué par la position de la Religion qui confine la femme et l'exclue du grand public. C'est ce que l'on peut lire à travers les textes sacrés qui semblent poser et même imposer une figure purement doctrinaire de la femme en dressant un portrait modèle de celle-ci comportant son rôle, sa place adéquate, son statut, ses devoirs et droits. En même temps, [ils] lui sont désignés des caractères, des comportements et des qualités strictes qui l'incluent ou au contraire l'excluent du cercle social. C'est le cas de *La Bible* qui recommande le silence à la femme surtout lorsque celle-ci se trouve dans un lieu public comme en attestent les versets suivants tirés du « Nouveau Testament » :

Que les femmes se taisent pendant les assemblées ; il ne leur est pas permis d'y parler, elles doivent obtempérer comme le veut la loi. Si elles souhaitent une explication sur quelque point particulier, qu'elles interrogent leurs maris chez elles, car il n'est pas convenable à une femme de parler dans une assemblée³.

Ces versets attestent d'une supériorité masculine indéniable qui place le groupe féminin sous la perpétuelle tutelle de l'homme. La femme doit ainsi être « soumise » à ce dernier sur « toute chose ». De même, *Le Coran* place la femme dans un semblant d'infériorité, même s'il lui accorde des droits certains. Il faut reconnaître tout de même que le personnage féminin est d'une importance capitale dans la *charia* (la loi musulmane), comme dans le *Sunna* (la tradition islamique). *L'Islam* offre protection, faveur et amour à la femme et la place sous la tutelle et l'autorité de l'homme. Pour preuve, une riche et longue *Sourate* du Livre Saint est dédiée à la femme : *An-nissaou* (Les femmes). Elle développe entre autres ce concept :

Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-ci sur celle-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont obéissantes (à leurs maris), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection d'Allah. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans les lits et frappez-les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Allah est certes Haut et Grand.⁴

Dans cette société « masculin[e] pluriel » (Kateb Yacine, 1999, p.19), l'homme impose sa loi en se servant de parapluies de coutume et de religions pour gérer la société à ses fins. Ainsi, la femme, marginalisée, devient un

³ Corinthiens 14.34 (Version Parole vivante).

⁴ Nabil Aliouane (2009) (*Le Coran et la traduction du sens de ses versets*, Paris, Editions Albouraq (Sourate An-nissaou, Verset 34). Ce qui doit être protégé: l'honneur de l'épouse et les biens de l'époux. Frappez-les: pas violemment, mais simplement pour les faire obéir.

semblant d'instrument, une sorte d'objet selon les lois des institutions aménagées par l'homme au gré de ses goûts. Du toit paternel au toit conjugal, la femme est appelée à se soumettre à la sacrée coutume auxquelles d'autres femmes participent en faveur de l'homme et des principes qu'il impose. À cet effet, la parole ou l'action de la femme opposée à la sacro-sainte volonté de l'homme, de la coutume et de la religion était une atteinte à l'honneur. Un tel acte serait donc une transgression de la loi. À ce niveau, l'homme s'érigeant en norme, la femme devient la fautive. La femme c'est « l'Autre », enveloppée en une altérité aux stéréotypes limitatifs et dépréciatifs. Milolo, dans *L'image de la femme*, écrit à ce sujet :

Nos grands-mères ne nourrissaient aucun rêve. Elles se signalaient par leur docilité et leur effacement, substituant leur condition et les événements. Étroitement intégrées à leur communauté, elles adoptaient aveuglement les usages, les croyances et les traditions. Elles mettaient même un point d'honneur à réaliser leur vie dans ce parfait conformisme. Elles ignoraient la crise d'identité. (K. Milolo, 1986, p. 155)

C'est dire que dans nos sociétés traditionnelles, les lois confient la chefferie aux maris. C'est eux qui incarnaient l'autorité, donnaient des ordres. Quant aux femmes, la société leur assignait la garderie des foyers. Si les femmes étaient considérées comme les sexes seconds, l'on devine que, dans cet univers, seul l'homme - l'adulte - domine les débats et les lieux de grandes décisions⁵. Autrement dit, dans ces communautés traditionnelles, la philosophie de la solidarité cosmique et la loi clanique constituent des freins les plus puissants à toute tentative d'émancipation de la parole féminine. Au Sénégal traditionnel où l'*Islam* et la tradition orale constituent les soubassements de la civilisation, la femme n'a aucun droit à la parole publique. Dans les assemblées des villages où de très grandes décisions sont prises, la femme s'y signale uniquement par son absence. Même lorsqu'il s'agit de donner en mariage un membre de la famille, le père de la jeune fille ne consulte aucunement sa femme pour recueillir son avis ; il l'informe juste de sa décision. Ainsi, l'origine de ce statut de la femme traditionnelle est bien décrite par les auteurs de *l'Encyclopaedia Universalis* qui disent que :

Les femmes, déterminées par une instance étrangère, vivent enfermées dans le cercle familial ou dans un champ social restreint, et elles restent exclues de toutes possibilités de vie qui concernent des réalisations de soi-même ayant quelque envergure ; de telles réalisations sont en général, le fait de l'existence masculine [...] Elles restent cantonnées dans des qualités établies de façon

⁵ Des témoignages nous démontrent également qu'à Bamako, chez les Bambara, les Malinké, la femme était écartée, exclue. Elle ne partageait pas la chambre nuptiale avec son époux. Elle n'y accédait que pour déposer la pitance journalière ou procéder aux bienséances salutaires.

normative par la société, des qualifications prétendument "féminines", mais dictées par des hommes.⁶

Devant cette loi imposée par le patriarcat, les pouvoirs de la femme deviennent impuissants. Un seul choix reste possible : la soumission ou l'asservissement. Dans cette situation, cette loi donne aux hommes la prérogative de parler et de décider à la place des femmes. Selon *La Bible* les femmes ont l'obligation de se soumettre à leurs maris comme l'est l'Eglise envers le Christ :

Femmes, soyez soumises à vos maris, comme au seigneur ; car le mari est le chef de la famille, comme Christ est le chef de l'église, qui est son corps, et dont il est le Sauveur. Or, de même que l'Eglise est soumise au Christ, les femmes aussi doivent l'être à leurs maris en toutes choses⁷.

De ce fait, la femme traditionnelle est celle qui doit s'incliner scrupuleusement devant les lois et dogmes religieux érigés depuis des millénaires. Elle est totalement soumise et se résigne à son statut d'être inférieur par rapport à l'homme. Que ce soit dans son milieu social ou ailleurs, la femme traditionnelle doit disposer de comportements à la limite dociles, puisqu'elle se voue à une obéissance totale et sans aucune tentative d'échappatoire ou même de refus (lequel serait synonyme de blasphème). Elle s'acquiesce ainsi d'une soumission purement religieuse. En outre, pour s'exprimer sur une affaire qui concerne la communauté villageoise, la femme ne manque pas d'appuyer la tradition et le pouvoir du patriarcat pour y parvenir. L'exemple le plus illustratif se trouve dans *Les Bouts de bois de Dieu* où des femmes qui, malgré leur souffrance atroce, préfèrent vivre dans le silence, preuve d'une adhésion à la tradition qui exige aux femmes l'adoption d'une attitude conservatrice. Une femme soumise ne serait-elle pas la femme idéale ? Le cas d'Assitan peut mieux éclairer nos propos :

(3) Assitan était une épouse parfaite selon les anciennes traditions africaines : docile, soumise, travailleuse, elle ne disait un mot plus haut que l'autre...Son lot de femme était d'accepter et de se taire, ainsi qu'on lui avait enseigné (*Les Bouts de Bois de Dieu*, p.171-172).

Dans cette société, l'homme occupe la première place dans les grandes décisions et la femme, privée de ses droits, surtout de sa liberté d'expression, se contente toujours d'une place secondaire juste après celle du père. Donc, selon Ahmed Bourgarche :

Tout acte non autorisé par les hommes est considéré comme atteinte au *nif*, à l'honneur de l'homme en général, à l'honneur du père, du frère, du mari, du cousin

⁶*Encyclopaedia Universalis*, (E-F), 1995, Paris, Encyclopaedia universalis, p. 361.

⁷ « Ephésiens 5 » : 22-33.

ou de l'homme en général. Il est aussi considéré comme dépassement du seuil ou du *huddud*. (Bourgarche, 2003, p.19)

Ces propos démontrent comment la liberté de la femme est confisquée par l'homme au nom de la sacrée coutume et au nom aussi de la sacrée religion islamique. La femme est donc à la croisée de deux feux. Ainsi, la distinction de sexe fait que, sur la place publique, la femme n'est pas choisie comme conseillère ; seuls les hommes sont portés à l'avant d'un public selon la teneur du sujet à débattre. De même, le témoignage de deux femmes équivaut à celui d'un homme. La tradition apprend aux femmes l'art d'être dociles, soumises ; elle leur enseigne aussi à ne pas poser des questions sur les absences prolongées de leurs époux comme le révèle Ousmane Sembene, parlant d'Assitan, un personnage de *Les Bouts de bois de Dieu* : « Son lot à elle, son lot de femme était d'accepter et de se taire, ainsi qu'on le lui avait enseigné » (O. Sembene, 1960, p.191). La structure sociale donne à voir une société où l'homme, sans être nécessairement dominateur, était dominant. Il détient le pouvoir politique et économique. La femme, quant à elle, assure l'intendance, l'éducation de la progéniture et se soumet sans broncher. Mais, malgré cette soumission, peu à peu, des femmes fortes se sont levées afin d'imposer leurs paroles et faire respecter leurs droits.

2. Le réveil des femmes ?

Dans une société au masculin, c'est-à-dire une société dominée par l'homme qui y dicte ses lois en imposant constamment le silence à tout ce qui n'est pas de sexe masculin, le discours de la femme constitue une révolte nourrie par un rêve d'émancipation et un désir de lutter contre ces injustices sans fondements économiques afin de révolutionner le cours normal des choses.

2.1. *Prise de conscience féminine*

Dans la littérature comme dans la réalité, la femme prend conscience de son sort. Ainsi, le discours féminin apparaît comme celui que la femme impose aux hommes : « c'est l'exercice du pouvoir par la femme » (B. Mbassi, 2005, p. 114). Pour lui faciliter la reconnaissance de ses droits devant son « dictateur » - l'homme -, les écrivains lui accordent une place très importante dans la trame narrative de leurs œuvres. La femme est, dans la littérature sénégalaise, le centre d'intérêt des débats. Jadis reléguée au second plan, elle est aujourd'hui triomphante. Le personnage féminin, que ce soit dans le roman, dans le théâtre...ou dans la nouvelle, ouvre, marque sa présence et clôt le récit. « Tout est énoncé en fonction d'elle et pour elle », souligne Bernard Mbassi. Mais, pourquoi ce désir de vouloir donner la parole à la femme ? C'est Bernard Mbassi, lui-même qui donne les éclairages :

Donner la parole à un interlocuteur signifie lui donner le pouvoir de se faire entendre, c'est-à-dire réduire les autres au silence. Prendre la parole signifie prendre le pouvoir et l'exercer sur les autres. (B. Mbossi, 2005, p.114).

Nous comprenons dès lors que l'objectif de ces écrivains est de donner à la femme l'opportunité de se faire entendre afin de rompre le silence dont elle était victime dans la société traditionnelle. Car, posséder la parole c'est posséder le pouvoir. Dès lors, si dans cet univers masculin la parole a été à grande échelle distribuée aux hommes, reconnaissons aussi que Sembene a illustré la femme par la voix et la parole. Notre priorité va consister à montrer, à travers la narration (voix narrative) et la description, de quoi s'enrichit cette veine langagière. Mieux, des scènes typiques du cadre féminin vont étayer notre argumentaire. Une première chose : le décor que nous offre « la marche de la femme » est, à tout point de vue, très inédit. Sembene muni d'une caméra, a trouvé le plaisir d'une « écriture réaliste » dans le reportage. Le menu est riche de voix et de « parler » de femme ; tout cela relayé par une fidèle description. Dans cette grande mobilisation des femmes, toutes les catégories y figurent. La parole est comme la raison ; elle est la chose du monde la mieux partagée. Elle est – nous nous reportons à juste titre à la « Genèse » – l'essence même du monde, de l'Homme, voire de toute la création divine. Elle a une portée mystique, ontologique et sacrée. Elle est exprimée par voix et par gestes, c'est-à-dire par action. En un mot, tout un chacun en a le plein droit d'usage. Et Bakayoko de le reconnaître volontiers : « [...] nos braves compagnes ont quelque chose à nous dire. Elles ont le droit qu'on les laisse parler ! » (O. Sembene, 1960, p.288).

La mélodie de la parole est immanence. Elle révèle un mysticisme notoire. Prise par Penda, elle d'échine, par le ton, un statut, informe sur une personnalité (la rationalité d'un engagement social), illumine une allure (« Penda, la taille serrée dans un ceinturon militaire » (O. Sembene, 1960, p. 296). L'auteur profite de la fonction énonciative de la parole pour mieux assoir sa description. Par ailleurs, il place le mythe de la femme en entrant par effraction dans sa psychologie. En cela, la parole recouvre une densité symbolique. Toutefois, nous créditerons à cette vision une dimension idéologique. Celle-ci retire à Daouda son timbre de facetté patriarcale. Pour ce dernier, la grève « n'est pas une histoire de femme » (O. Sembene, 1960, p. 290). Et par le simulacre de voix, elle décide et engage toute la cohorte masculine. La prise de conscience par la femme de ce qu'elle peut se rendre utile est exemplaire de réalisme social. La parole est traduite dans l'action violente de Ramatoulaye dont l'argot (à ce niveau créolisation du français) éclaire, malgré tout, un fantasme énonciatif :

(4) - Méçant, pas méçant ? moi connaître pas [...]. Vendredi pas pâti... lui manzer riz, moi couper cou ! Enfants beaucoup faim, Vendredi manzer riz enfants. Moi venir avec toi. Vendredi pas venir. Vendredi pour manzer (O. Sembène, 1960, pp. 123 - 124).

La parole de Ramatoulaye, s'adressant à un policier, heurte la grammaire normative dans sa syntaxe. Aussi, à la différence du geste, le lecteur semble-t-il enjoué par ce baratin et cette grivoiserie qui frisent l'ironie, l'arrogance, la démesure et le courage. Par endroit, nous dénombrons une pluralité de voix narratives. Cela se justifie par les dialogues qui, non seulement, densifient le lyrisme du texte, mais aussi tonifient l'action. Il en est de même des voix que nous percevons à travers les chansons entonnées. Par le chant, Sembene fait du roman un lieu fécond pour le mélange des genres. Et l'oralité de s'illustrer parmi ces derniers comme le théorise Mohamadou Kane. La parole permet donc de créer les conditions de possibilités d'un discours féministe. Dans ce borbier masculin, le ton de la femme peut être hésitant et suffoqué dans un premier temps et ensuite se libérer peu à peu. Par son discours, la femme s'affirme avec majesté et entrevoit l'avenir en rose. C'est d'ailleurs cette « vision » doublée d'un emploi lexical métaphorique (la métaphore lumineuse) dont fait usage Ousmane Sembene (« Des averses de soleil », [1960, p. 297] ; « Le soleil versait sur la terre des marmites de braises », [1960, p.298]) pour poser les termes d'une Révolution des mœurs sociale. Celle-ci annonce le devenir fécond d'une féminité soumise. Prenant la parole devant une auguste assemblée d'hommes, Penda semble résumée la vision de ses consœurs : « Pour nous, cette grève, c'est la possibilité d'une vie meilleure » (O. Sembene, 1960, p. 288).

Par la parole et la sagesse ancestrale, nous nous sommes rendu donc à l'évidence que le destin de la femme ne doit pas se confiner au mutisme. Aussi, nous a-t-elle révélé une densité oratoire, une puissance verbale et actionnelle mais surtout une prise de conscience qui élaguerait sa passivité et entraînerait l'effondrement des valeurs. Le patriarcat s'en retrouve offensé. Ce qui satisfait les dires obstinés de Werewere Liking. Pour cette dernière, tout discours féminin se doit de s'insurger contre « la pourriture de la civilisation macho qui a régné depuis tant de siècles et qui voit tout comme Phallus !!! » (W. Liking, 1984).

L'œuvre de Sembene Ousmane est remarquable grâce non seulement à l'importance qu'il accorde aux femmes mais aussi et surtout grâce au fait qu'elle s'inspire d'une réalité. Réticentes face à la grève, elles s'intègrent à la lutte, prennent conscience de leur rôle : « Le temps, s'il enfantait d'autres hommes, enfantait aussi d'autres femmes » (O. Sembene, 1960, p.65). Ceci dit, Ousmane Sembène brosse un critère particulier du roman africain, longtemps théorisé par

Mohamadou Kane⁸, à savoir son attachement aux formes de discours africain traditionnelles : le proverbe. Il s'agit d'une écriture à mi-parcours entre le genre romanesque et la littérature orale. Selon Fernando Lambert :

La référence à la sagesse des anciens, au groupe social, à un ensemble de valeurs morales demeure un trait caractéristique du roman. Le proverbe est intégré au récit et il y tient la même fonction que dans l'oralité, celle de condenser une vision et de donner sens aux événements et aux comportements des personnages. Le langage est à l'occasion marqué par des formes de la langue d'origine.⁹

De même, les femmes sont présentées sous de multiples facettes, allant des femmes meneuses aux femmes combattantes. Au-delà de leurs personnalités disparates, de leurs dissensions épisodiques, les compagnes des grévistes vivent dans une cohésion profonde et exemplaire. Si leurs hommes détiennent le pouvoir politique et se distinguent à travers leurs discours, c'est par contre elles que reviennent l'initiative d'une action qui conduira finalement à une émergence sociale. Pleines de courage, elles s'affirment là où les hommes courbent l'échine. Elles ceignent les reins pour leur venir en aide. Elles ne craignent pas l'engagement physique. Mutées en guerrières, elles affrontent gendarmes et miliciens hors de véritables batailles rangées et utilisent à l'occasion des moyens peu orthodoxes. À ce titre, l'exemple de Ramatoulaye nous est édifiant.

Femme calme et efficace en temps ordinaire, elle est devenue une révoltée sociale en temps de grève. Elle est en quête de crédits. La faim la conduit chez Hadramé, le Maure sourd à toute demande de crédit. Elle affronte courageusement les miliciens venus récupérer un jour de Vendredi, le bélier d'El Hadji Mabigué. C'est une femme de tête et cela se vérifie par son refus catégorique d'aller demander pardon à son frère pour le forfait commis. Dynamique, tenace, elle soutient en responsable de maison, moralement et physiquement par l'apport de victuailles, cependant, si difficiles à trouver. Elle secoue le joug de la passivité pour participer aux événements d'un type nouveau qui bouleverse les foyers. L'action sociale déclenchée par les femmes dans *Les Bouts de Bois de Dieu* se prolonge. Mame Sofi, rivale de Bineta, de son côté mène des opérations. Epouse de Deune, elle n'hésite pas à menacer son mari : « Si tu reprends le travail avant les autres, je te coupe le machin » (O. Sembene, 1960, p.76). Elle est une véritable chef de commande ; elle dirige une expédition jusque dans la maison d'El Hadji Mabigué. Son objectif est de piller la réserve de riz de l'élus pour nourrir les populations. C'est encore elle qui prend la tête de la marche des femmes.

⁸ Mohamadou Kane, 1974, *op. cit.*,

⁹ Fernando Lambert. « Un leader de la critique africaine, Mohamadou Kane », Volume 37, Number 2, *Études françaises*, p. 70 (pp. 63–77). <https://doi.org/10.7202/009008ar>, 2001

En même temps qu'elle participe à la lutte révolutionnaire, elle conquiert progressivement son autonomie en tant que femme : « Tu verras qu'à la prochaine grève, ils nous consulteront » (O. Sembene, 1960, p.87). C'est dire qu'elle prend conscience de sa valeur. Elle est avec Ramatoulaye une mère respectée. Toutes les deux sont conscientes de leur force et sont coupables de glisser de la placidité à une agressivité verbale. Là où Assitan est comme une pierre morte, inerte, elles sont comme une volée de pierres. Et Penda vient agrandir la galerie de ces femmes battantes. Elle s'identifie de par sa particularité dans une société où les femmes restent soumises à la volonté de leurs époux. Penda, fille adoptive de Dieynaba, s'absentait de la maison familiale pendant des jours. Etrange aussi, elle manifestait sans faille des signes qui inquiétaient tout son entourage et donnaient libre cours aux spéculations :

(5) Dès sa plus tendre enfance, elle avait donné des preuves d'une indépendance qui n'avait cessé de croître avec l'âge. Jeune fille, elle semblait haïr les hommes et avait repoussé tous ceux qui étaient venus lui demander en mariage (O. Sembene, 1960, p. 228).

Indépendante d'esprit, elle va jeter son dévolu sur le libertinage, la débauche. Son image perplexe suscite plus de dégoût que d'attrait. Son attitude contraste avec les règles de la convenance et de la bienséance sociales. C'est une femme rebelle qui abhorre les hommes. Son rigorisme affecte toutes ses réactions : « La voix de Penda était onde, elle avait l'habitude de rudoyer les gens » (O. Sembene, 1960, p.118). Les qualités de femmes verbalement et physiquement indépendantes, la détermination dans la prise de décision et dans l'exaltation de ses semblables, tuent toute volonté de l'annihiler. Penda inspire le respect à la femme. Son autoritarisme l'amène à s'imposer devant toutes les situations. Craintes aussi bien des hommes que des femmes, elle est une responsable avérée qui a su gérer promptement la distribution des rations.

Première femme de cette œuvre à prendre la parole devant une assemblée d'hommes, elle forme avec d'autres un comité qui appuie le syndicat. Elle montrera que la bonne marche d'une société nécessite une union des hommes et des femmes. Elle va insuffler à ses consœurs marcheuses un courage sans faille qui lui permettra de continuer la lutte après la mort. Elle laisse derrière elle une leçon cardinale et capitale : la lutte contre toute forme de discrimination à l'égard des femmes. Nous pourrions, en elle, voir une mise en abyme de *Shaharazade*¹⁰. Avec elle, nous pouvons admirer une belle image de la femme que le professeur Alioune Badara Diané décrit comme « [...] un modèle qui force le respect et l'admiration » (Alioune Badara Diané, 1998). En effet, elle porte les germes de l'émancipation. Ce caractère de fille mûre tend à équivaloir à celui des hommes.

¹⁰ L'héroïne des *Mille et une nuits*.

Elle les épaula et rêva le jour où les hommes et les femmes seront pareils. Puisque ce sont elles qui engendrent et qui mettent au monde les hommes, leur isolation dans la prise de décision est inadmissible. Sembene connaît bien l'Afrique et ses traditions. Il a, dans *Les Bouts de Bois de Dieu*, pris la précaution d'accorder aux femmes une place et un rôle tenants, surtout dans un contexte difficile. Ces dernières, conscientes de leur situation de « bâillonnées », se débrident pour apporter une vision nouvelle, dans une société foncièrement conservatrice. Mariama Bâ aussi n'est pas en reste. Victimes donc d'un mariage polygamique, Ramatoulaye et Aïssatou, deux amies inséparables dans *Une Si Longue Lettre*, réagissent différemment. Aïssatou demande le divorce et part loin afin de refaire sa vie. L'extrait de la lettre qu'elle a envoyée à Mawdo en dit davantage :

(6) [...] Tu veux dissocier l'amour tout court et l'amour physique. Je te rétorque que la communion charnelle ne peut être sans l'acceptation du cœur, si minime soit-elle. [...] Ton raisonnement qui scinde est inadmissible : d'un côté, moi, ta vie, ton amour, ton choix, de l'autre, la petite Nabou, à supporter par devoir. [...] Je me dépouille de ton amour, de ton nom. Vêtue du seul habit valable de la dignité, je poursuis ma route (M. Bâ, 1979, p.76).

Et Ramatoulaye, au lieu de suivre l'exemple de son amie en demandant le divorce comme le lui avait conseillé des personnes conscientes de son sort, se laisse emprisonner par des doutes sur les d'une telle décision : « Partir ? Recommencer à zéro, après avoir vécu vingt-cinq ans avec un homme, après avoir mis au monde douze enfants ? Avais-je la force pour supporter le poids de cette responsabilité à la fois morale et matérielle ? (M. Bâ, 1979, p.60), p.60). Elle n'a pas pourtant tort de douter des conséquences et des retombées de cette décision. Ce doute n'est pas une faiblesse d'esprit comme il a toujours été dit de la femme. C'est plutôt une forme de sagesse pure pour éviter de souffrir avec la charge de ses douze enfants. Finalement, elle décide ouvertement de rester : « Oui, je voyais bien où se trouvait la bonne solution. Au grand étonnement de ma famille, désapprouvée unanimement par mes enfants influencés par Daba, je choisis de rester » (M. Bâ, 1979, p. 69).

On remarque dans ce passage le dernier critère de spécificité du roman africain comme le développe Mohamadou Kane dans son article intitulé « Sur les "formes traditionnelles" du roman africain ». Il s'agit du mélange de genre. Cette présence d'un autre genre (le genre épistolaire) dans le roman relève de l'influence de l'oralité africaine (1974). Ceci dit, il n'est pas impératif de recourir aux techniques romanesques européennes pour rendre compte de la spécificité du roman africain. Les formes narratives traditionnelles ont maintes fois démontré leurs preuves. De plus, à la mort de Modou, Ramatoulaye ne cesse de recevoir des demandes de mariage. Le premier qui s'est présenté tout en croyant être le plus légitime du fait qu'il est le frère du défunt mari, c'est Tamsir. La

réponse de la veuve est catégorique : « Tu oublies que j'ai un cœur, une raison, que je ne suis pas un objet que l'on passe de main en main...Je ne serai jamais le complément de ta collection » (M. Bâ, 1979, p.85).

Après Tamsir, le frère de Modou, Daouda Dieng, le médecin et député qui aime exhiber sa richesse et sa situation matérielle, se présente à son tour espérant acheter la dignité de cette veuve. Mais, son sort est amèrement différent de celui des autres prétendants malgré les reproches des griottes de Ramatoulaye et ceux de sa confidente Farmata qui essaient de la convaincre d'accepter la main de Daouda Dieng. Le refus de Ramatoulaye est synonyme de la forte dignité de la femme qui n'accepte jamais de se rabaisser devant des biens matériels qui dégradent sa dignité en la rendant prostituée. Bref, ce refus est un message d'encouragement à l'endroit de toutes les femmes sénégalaises devant une situation précaire nécessitant des moyens matériels dont elles seraient dépourvues ? Une fois liée aux choses matérielles, la femme devient objet et valeur marchande. C'est ce qu'a compris Ramatoulaye. De plus, la Journée Internationale (le 08 mars) dédiée à la Femme est l'occasion, sinon une « tribune » de libre expression pour les femmes qui veulent imposer leurs discours dans une société masculine comme le Sénégal. Dans ces conditions, la femme se dote d'une nouvelle condition, d'un nouveau pouvoir : elle n'est plus silencieuse ; elle parle, fait parler et mieux encore, elle fait ce qu'elle dit. Dans ses conditions, l'émergence d'un discours au féminin devient le sujet des débats.

2.2. *Émancipation féminine*

La structure des œuvres, selon les actions et les interactions des personnages dans leurs zones d'évolution, nous éclaire dans le choix à opérer pour le type de femme qui incarne l'esprit de changement. Prenons toujours l'exemple des *Bouts de Bois de Dieu*, un livre qui s'inspire d'un fait réel et attesté au Sénégal. Sembene figure dans son art d'écrire la classification des personnages auxquels il attribue des tâches notoires. C'est ainsi que nous retrouvons Ndèye Touti dans la fourchette des jeunes mûres ayant reçu une forte éducation familiale et une instruction scolaire. Son intelligence lui confère une place de choix dans la maison. Son avis sur la grève est bien sollicité : « Tu dois avoir une idée sur la grève, toi qui vas à l'école » (O. Sembène, 1960, p.87), lui dit Mame Sofi. Plus loin encore, nous remarquons qu'elle « a fréquenté l'école normale des jeunes filles, ce qui lui donnait une nette supériorité sur les garçons mais en même temps faisait d'elle l'écrivain public du quartier » (O. Sembene, 1960, p.100).

Ndèye Touti est synonyme d'une femme civilisée. Ainsi germe dans son esprit une convergence vers l'évolution, le dépassement. Ceci fait qu'elle se réfracte à la polygamie, pratiques récurrentes dans les traditions africaines.

Partagée entre deux hommes, Bakayoko et Daouda dit Beaugosse, elle ne tarde pas à se décider en manifestant son opinion pour ce dernier : « il y a une chose dont je suis sûre, c'est que je ne partagerai jamais mon mari avec une autre femme » (O. Sembene, 1960, p.106). Donc, Ndèye Touti, tout en vouant un respect sincère à ses tantes, s'inscrit aux antipodes de la tradition de ses ancêtres. Elle symbolise et porte l'image des conflits de générations. Pourtant, selon les détenteurs de la coutume : « L'école transforme [les filles] en diabesses, qui détournent les hommes du droit chemin. » (M. Bâ, 1979, p. 30). Or, cette attitude ne l'empêche point de partager la souffrance d'avec son peuple, de vivre commodément avec lui. Elle participe à la recherche de la nourriture familiale, sert d'interprète à son entourage. Sa présence même en tant que traductrice, donne confiance et rassure les autres, contrairement à l'anonyme interprète des Blancs qui leur inspire dégoût et aversion.

Le refus d'Ibrahima Bakayoko de l'épouser l'a rendue plus sociale. Ndèye Touti s'occupe des enfants, s'intéresse à leur hygiène et à leur santé. De ce fait, son comportement à l'égard des gens de sa société, son implication dans la quête d'une solution favorable à tous, balais d'un revers de la main le dicton africain selon lequel : « une femme instruite est une source d'infortune conjugale ». À travers ce personnage, Sembene entend innover et rénover le mode de penser africain. Il détaille dans son chef-d'œuvre la somme performante de ses voyages : la bonne marche d'une société dépend impérativement de la détention du savoir par toutes les catégories sociales. Car l'instruction favorise l'épanouissement de la personnalité. Ndèye Touti annonce les prémices d'un Sénégal nouveau, un Sénégal pas trop conservateur mais un Sénégal du juste milieu.

Par ailleurs, Sembene et Mariama Bâ n'ont pas tort de recourir à des personnages intellectuels. Car le contexte de production de *Les bouts de bois de Dieu* par exemple est sous-tendu par la rencontre de deux peuples aux dialectes différents. Et dans ce cas, le choix de Ndèye Touti, augure que les femmes doivent s'instruire pour espérer se hisser au-devant de la scène et mériter le respect des hommes. Ces auteurs, pour assurer la relève, prépare le futur des femmes en leur inculquant la sagesse. Dans *Les bouts de bois de Dieu*, Ndèye Touti représente la jeunesse féminine. Elle est toute de beauté vêtue ; ce qui fait d'elle l'objet de convoitise. Mais aussi son caractère physique ne laisse pas indifférent les Blancs : « Ndèye comme on l'appelait, était jolie et savait qu'elle était la coqueluche des garçons des environs » (O. Sembène, 1960, p.99). Ousmane Sembene l'a affublé de traits senghoriens de la femme noire. Sa forme et sa beauté vont de pair. Il lui ajoute un esprit bien affûté par ses nombreuses lectures.

À l'image d'Emma Bovary de Gustave Flaubert, Ndèye Touti, absorbée par la lecture, est devenue une femme romantique. Elle ne rêve que de la vie

mondaine qui l'écarterait de la polygamie qu'elle qualifie d'« absence de civilisation » :

(7) Dans les livres qu'elle avait lus, l'amour s'accompagnait de fêtes, de bals, de week-ends, de promenades en voiture, de somptueux cadeaux d'anniversaires, de vacances sous des yachts, de présentations de couturiers ; là était la vraie vie et non dans ce quartier populeux où à chaque pas on rencontrait un lépreux, un éclopé, un avorton. (O. Sembène, 1960, p.100).

Elle est plus Européenne que Sénégalaise, comme le soulignent son comportement de déracinée et ses résultats scolaires :

(8) Ndeye Touti connaissait mieux l'Europe que l'Afrique, ce qui, lorsqu'elle allait à l'école, lui valut plusieurs fois le prix de géographie. Mais elle n'avait jamais lu un livre d'un écrivain africain. Elle était sûre d'avance qu'une telle lecture ne lui aurait rien apporté. (O. Sembène, 1960, p. 101).

Mais force est de constater que la grève lui a permis de mieux connaître les Blancs : c'est la désillusion.

Dans *Une si longue lettre* de Mariama Bâ, nous notons que la prise de conscience ne signifie pas une entière liberté de décision. La femme dans ce roman épistolaire peut ouvertement manifester sa liberté de parler, mais il reste à voir si son vœu se réalise comme elle le souhaite. Pour illustrer ce manque de liberté d'action pour certaines filles sénégalaises, le sort de Ramatoulaye qui prend conscience de sa maturité et de sa liberté de dire « non » nous est d'une portée symbolique. Elle aime vraiment Modou, un étudiant avec qui elle partage beaucoup de choses, mais, sa mère, trop matérialiste, lui propose, sinon lui impose sa préférence pour Daouda Dieng, un homme certes très riche et exerçant la profession de médecin, mais trop âgé. La liberté d'expression de Ramatoulaye est décrite par elle-même en ces termes : « Libérée donc des tabous qui frustrant, apte à l'analyse, pourquoi devrais-je suivre l'index de ma mère pointé sur Daouda Dieng, célibataire encore, mais trop âgé pour mes dix-huit hivernages. » (p.28). Et plus loin, elle ajoute ceci :

(9) Je préférais l'homme à l'éternel kaki. Notre mariage se fit sans dot, sans faste, sous les regards désapprobateurs de mon père, devant l'indignation douloureuse de ma mère frustrée, sous les sarcasmes de mes sœurs surprises, dans notre ville muette d'étonnement. (M. Bâ, 1979, p. 29).

Ce passage donne à voir non seulement l'image d'un mariage refusé mais aussi la place de la dot dans la société sénégalaise. Celle-ci est l'acte « économique » par lequel deux familles alliées s'engagent en un vrai pacte matrimonial. La dot donnée par le garçon remplace physiquement la mariée dans sa famille. Mais, le plus important dans ce passage c'est l'ordre d'actant dans l'énumération de Ramatoulaye qui n'a rien de gratuit. Le père étant le représentant falluque de la société, il n'est pas étonnant que ce dernier occupe la première place dans cette gradation où les parents et autres expriment leur

sentiment de contestation. Privée de sa liberté, de ses droits, surtout de sa liberté d'expression, la femme a toujours une place secondaire juste après celle du père. Et si cette énumération se termine avec beauté par le village, c'est tout simplement parce que le mariage, source d'enrichissement de la famille, est une affaire de tout le village. Celui-ci, c'est le symbole de la communauté entièrement englobée dans la coutume et dans la religion. Ainsi, les deux actes de Ramatoulaye, celui d'avoir refusé le fiancé proposé (M. Bâ, 1979, p.28) par la mère et celui de se marier sans dot (M. Bâ, p.29), constituent une très grave transgression de la loi coutumière comme l'illustre Bourgarche en ces termes :

Donc tout acte non autorisé par les hommes est considéré comme atteinte au *nif*, à l'honneur de l'homme en général, à l'honneur du père, du frère, du mari, du cousin ou de l'homme en général. Il est aussi considéré comme dépassement du seuil ou du *huddud* (A. Bourgarche, 2003, p.19).

Ce comportement de femme rebelle en Ramatoulaye ne manque pas de succès. Il est un message pour le compte de toutes les femmes sénégalaises, victimes de troubles et des violations de la coutume. Comme dans *Les bouts de bois de Dieu* où les femmes concilient leur force pour réussir leur revendication, dans *Une si longue lettre* Ramatoulaye et Aïssatou se lient d'amitié pour manifester leur mécontentement envers la coutume. En voici ce que Mariama Bâ nous révèle :

(10) Nous étions des véritables sœurs destinées à la même mission émancipatrice. Nous sortir de l'enlèvement des traditions, superstitions et mœurs ; nous faire apprécier de multiples civilisations sans reniement de la nôtre, cultiver notre personnalité, renforcer nos qualités, mater nos défauts [...]. (M. Bâ, 1979, pp.25-26).

Cette rébellion qui gangrène Ramatoulaye arrive à son comble au moment où Modou, son époux épouse une deuxième femme nommée Binetou. Et, croyant convaincre Ramatoulaye, une femme mariée depuis trente ans, Modou envoie Tamsir, son frère aîné (accompagné de Mawdo et de l'*imam*) qui lance un discours prétextant le hasard et s'appuyant sur la fatalité :

(11) Modou te remercie. Il dit que la fatalité décide des êtres et des choses : Dieu lui a donné une deuxième femme, il n'y peut rien. Il te félicite pour votre quart de siècle de mariage où tu lui as donné tous les bonheurs qu'une femme doit à son mari. Sa famille, en particulier moi, son frère aîné, te remercions. (M. Bâ, 1979, p.57).

Devant une telle blessure, occasionnée par une trahison en amour, Ramatoulaye se rappelle de son passé mythiquement heureux avec Modou qui finit par le trahir :

(12) Et dire que j'ai passionnément aimé cet homme, et dire que je lui ai consacré trente ans de ma vie, dire que j'ai porté douze fois son enfant. L'adjonction d'une rivale à ma vie ne lui suffit pas. En aimant une autre, il a brûlé son passé moralement et entièrement. Il a osé pareil reniement...et pourtant. (M. Bâ, 1979, p.23).

Une telle expression est beaucoup plus significative. Elle livre des sentiments d'un cœur torturé, de très profonds sentiments d'un cœur meurtri par un amour dépouillé, des sentiments d'un amour bafoué, d'un amour souillé. Ces anaphores - « dire que » frisant l'analepse - sont si éloquents que nous y sentons l'expression d'un très profond regret ; de regret d'un amour-fou qui s'est transformé en amour-flou auquel le cœur ne sait plus croire. Car l'intensité de l'acte de Modou envers la mère de ses douze enfants a dépassé les limites de l'imaginable. Tous les sens humains de Ramatoulaye en furent ébranlés. Ainsi, ces anaphores « *dire que* » quoique ressemblant à une interrogation passive, sont plutôt l'expression combien lourde d'un amour tué. Le cœur de Ramatoulaye devient un « *cœur vidé d'amour et avide d'amour* ». Sa désolation et son incapacité de supporter l'épreuve plus douloureuse qu'une mort d'homme, n'ont de paix que dans le passé ponctué par des moments tranquilles aux côtés de ses anciennes connaissances comme son amie Aissatou. Mais ce sont surtout des moments où pèsent les paroles de la mère indiquant de son index Daouda Dieng qui s'imposent et pèsent beaucoup dans sa mémoire : « Les paroles de ma mère me revenaient ». « Trop beau, trop parfait ». « Je complétais enfin la parole de ma mère par la fin du dicton » : « pour être honnête » (M. Bâ, 1979, p.57).

Nous disons avec Auguste Comte¹¹ qu'il n'est pas hyperbolique de parler de « positivisme » féminin tant les valeurs qui transcendent la femme, éclairent une image crédible. Ainsi, la femme est peinte avec un rigorisme assez objectif. Elle est tour à tour mère, épouse ; deux catégories qui sondent la femme moderne : indispensable dans un univers masculin. Grâce à l'école, la femme deviendrait facilement l'égale de l'homme et même son rival. Le texte en appelle au respect du foyer par le biais de la femme. Pour les auteurs de *Les bouts de bois de Dieu* et d'*Une si longue lettre*, la femme, jeune ou âgée soit-elle, est non seulement le fondement de tout foyer mais aussi et par-dessus tout, le foyer de toute Nation. Pour cette raison et tant d'autres précitées, la femme devrait bénéficier de sa liberté pour son épanouissement, et surtout pour l'intérêt supérieur de la Nation toute entière. Une Nation ou une société où les droits de la femme sont confisqués par telle ou telle autre institution, est une Nation vouée à la destruction, une Nation dont l'avenir est hypothéqué. Car l'homme, supérieur puisse-t-il se considérer, ne peut à lui seul construire une Nation sans femme. De même une femme ne le peut sans homme, d'où cette complémentarité qui devrait être protégée. Cette complémentarité est un atout absolu à conserver en faisant bénéficier chacun de ses droits les plus légitimes. De là, à voir la

¹¹ Mill, J.S. (1999). *Auguste Comte et le positivisme*. Paris: L'Harmattan. (Œuvre originale publiée en 1865)

prospérité de la Nation pour la progéniture. Dans son œuvre critique sur la considération de la femme en Afrique: *Emancipation féminine et roman africain*, Arlette Chemain de Grange (1980) donne une liste exhaustive de femmes émancipées ou en voie d'émancipation qui donnerait au lecteur et à tout chercheur plus d'information sur la thématique. Le fait est social, culturel et tout le monde en sait quelque chose :

[...] L'on ne saurait échapper au déjà dit omniprésent, même dans la création littéraire, car tout discours rencontre à son insu le contexte culturel contemporain et la trace objective des usages antérieurs des mots dans la mémoire collective (O. Miguet, 1998, pp.19-20)

Enfin, jadis envahies par des hommes qui les dirigent, les palabres traditionnelles sont l'occasion pour eux de manifester leur autorité sur les femmes dans la prise de parole. De nos jours, la tendance s'est peu à peu renversée : les femmes, au même titre que les hommes, occupent les devant, les premiers postes de prise de décision. Mame Madior Boye n'est-elle pas la première femme nommée premier ministre du Sénégal depuis l'indépendance ? Mme Codou Gaye n'avait-elle pas été aussi nommée ministre des Droits de l'Homme sous l'ère libérale ? Actuellement, avec l'ère Macky Sall, la chaise de vice-présidence de l'Assemblée nationale du pays est occupée par une femme¹². C'est tout à fait le cas de Me Aminata Touré, ministre de la justice sous Macky Sall et ensuite deuxième premier ministre (du 1er septembre 2013 aux lendemains des élections locales de 2014) dans le même régime. Suite aux enquêtes menées par la Cours de Justice de la CEDEAO sur les biens présumés mal acquis, cette dame donne un point de presse afin d'expliquer aux journalistes et à tous les Sénégalais la position de l'État sur cette affaire. Elle dit à ce niveau que : « cet arrêt va mettre fin aux saisines [...] intempestives et dilatoires » (Quotidien *L'Observateur*, No 2911, 2013). De toute façon, le pouvoir des femmes et des filles ne s'arrête pas là ; récemment, elle a lancé un « Projet d'appui à la promotion des droits des femmes et des filles ».

Conclusion

En définitive, nous retenons que si, dans l'univers masculin sénégalais, la parole est, à grande échelle, distribuée aux hommes, reconnaissons aussi que, à quelques exceptions près, la femme s'est illustrée par sa voix et par son verbe. Notre priorité a consisté à démontrer, à travers d'exemples précis, de quoi s'enrichit cette veine langagière. Ainsi, la société a refusé d'accorder à la femme le droit de disposer d'une parole publique mais celle-ci s'en est accaparée. Or,

¹² Moustapha Niasse est le président sortant de l'Assemblée nationale du Sénégal (2022) et un fidèle collaborateur du Président de la République du Sénégal, Macky Sall..

cette prise de conscience qui est convertie en résolution pour aboutir au Sénégal, par exemple, à la réclamation pour les femmes du droit à l'autorité parentale et à la parole publique est une réelle avancée vers une démocratisation de la parole. Dès lors, les auteurs de notre corpus renouent avec la sempiternelle problématique du rôle et de la place de la femme dans la société. Cette remarque est densifiée par les propos d'Emmanuel Dongola pour qui :

L'Afrique traditionnelle avait trop tendance à négliger les femmes. Et pourtant il ne pouvait y avoir de concept d'éternité sans la femme ; ce n'était pas pour rien que plusieurs sociétés africaines étaient matrilineaires. L'homme dans toute sa puissance, serait un manchot sans elle. (Emmanuel Dongola, 1973, p.151).

Voilà une preuve de plus que la recherche de l'égalité des femmes passe par l'implication de toutes les strates de la société. Dès lors, nous retenons enfin qu'Ousmane Sembène et Mariama Bâ, dans leurs romans soumis à notre analyse, tentent de recréer le style oral à travers le dialogue, l'appel à l'histoire et aux genres de l'oralité.

Références bibliographies

- AL-BAKRI, 1968, *Kitab al Masālik wa-al-mamālik (Routes et royaumes)*, cité par Cuoq, *recueil de sources arabes*, Paris.
- ALIOUANE, Nabil, 2009. (Le) *Coran et la traduction du sens de ses versets*, Paris, Editions Albouraq.
- BEAUVOIR Simone de, 1949. *Le Deuxième sexe*, Paris, L'Harmattan (essai philosophique), 1072 pages.
- BEYALA, Calixthe, 1996. *Les honneurs perdus*, Paris, Albin Michel, 411 pages.
- BOURGARCHE, Ahmed, 2003. « Du « je » narratif à la prise en charge de problèmes socio-politiques par les auteurs femmes dans la littérature algérienne de la langue française ». *Etudes francophones*, pp. 19-27.
- CISSE, Mame Ngoye, 2001. *Liggéeyu ndey añub doom*, Dakar, OSAD-Éditions, 64 pages.
- CHEMAIN DE GRANGE, Arlette, 1980. *Emancipation féminine et roman africain*, Dakar, NEAS, 359 pages.
- COMTE, Auguste, 1999. *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, Flammarion, 464 pages.
- DIANÉ, Alioune Badara, mars 1998. « Eluard, La Femme et les Mots », in *Revue du Groupe d'Etudes Linguistiques et Littératures*, no 2, pp. 7-16.
- DIENG, Mame Younoussé, 1992. *Aawo bi*, Dakar, IFAN, 72 pages.
- DONGOLA, Emmanuel, 1973. *Un fusil dans la main, un poème dans la poche*, Paris, Albin Michel, 395 pages.
- Encyclopaedia Universalis*, E-F, 1995. Paris, Encyclopaedia universalis.

- GALLAND, Antoine, 2004. *Les Mille et une nuits*, Paris, Flammarion, 462 pages (l'édition originale est anonyme).
- KANE, Mohamadou, 1976. *Roman africain et tradition* (Thèse d'Etat), Dakar, NEA.
- juill.-déc 1974. « Sur les "formes traditionnelles" du roman africain », *Littératures francophones et anglophones de l'Afrique noire*, nos 3-4, pp.252-254.
- KEÏTA, Aoua, 1975. *Femme d'Afrique : La vie d'Aoua Keita racontée par elle-même*. Paris : Présence Africaine, 400 pages.
- KODJA, Souad, 1991. *A comme Algérienne*, Alger, ENAL, 276 pages.
- Le Quotidien d'information sénégalais *L'Observateur* no 2911, 2013, du mercredi 05 juin.
- LAMBERT, Fernando, 2001. « Un leader de la critique africaine, Mohamadou Kane », Volume 37, Number 2, *Études françaises*, pp.63-77. <https://doi.org/10.7202/009008ar>.
- LIKING, Werewere, 1984. *Elle sera de jaspe et de corail : journal d'une misovire*, Paris, L'Harmattan, 144 pages.
- MBASSI, Bernard, Octobre 2005. « Structure et apories de l'argumentation féministe dans *C'est le soleil qui m'a brûlé* de Calixthe Beyala. *Revue GELL*, no 9, pp.105-124.
- MBOW, Penda, 1er et 2ème semestres 2001. « L'islam et la femme sénégalaise ». *Ethiopiennes numéros 66-67 Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, pp. 203-224.
- Avril-mai-juin 1996. « Femmes, violence, religion », *Revue de l'IAD pour la Démocratie* n° 6, 75-82.
- MILL, John Stuart, 1999. *Auguste Comte et le positivisme*. Paris: L'Harmattan. (Œuvre originale publiée en 1865), 204 pages.
- MILOLO, Kembe, 1986. *L'Image de la femme chez les romancières de l'Afrique noire francophone*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg, 327 pages.
- TINE, Alioune, 1985. « Wolof ou français : le choix de Sembène », in revue *Notre Libraire*, n° 81, octobre - décembre, pp. 43-50.
- YACINE, Kateb, 1999. *Le cercle des représailles*, Paris, Seuil, 171 pages.