



---

## Vie et aventure du féminisme postcolonial chez Calixthe Beyala

---

Jean Soumahoro ZOH

Université Alassane Ouattara, Bouaké

[zoh.soumahoro@uao.edu.ci](mailto:zoh.soumahoro@uao.edu.ci)

**Résumé :** À rebours des études qui associent Beyala au féminisme occidental, la présente contribution propose une lecture de son œuvre à la lumière du féminisme postcolonial, courant dissident du féminisme hégémonique. Dans quelques-uns de ses romans, l'auteure dénonce l'interventionnisme des femmes blanches ainsi que leur fâcheuse tendance à vouloir parler et agir au nom de toutes les femmes et dévoile les vues du monde des subalternes ; ce qui permet d'aborder les questions chères au féminisme postcolonial telles que le racisme, le système patriarcal et de classes.

**Mots clés :** femmes, tiers-monde, race, féminisme, postcolonial

### Life and adventure of postcolonial feminism in the work of Calixthe Beyala

**Abstract :** Contrary to studies that associate Beyala with Western feminism, this contribution offers a reading of her work in the light of postcolonial feminism, a dissident current of hegemonic feminism. In some of her novels, the author denounces the interventionism of white women as well as their unfortunate tendency to want to speak and act in the name of all women and reveals the views of the world of subalterns; which makes it possible to address issues dear to postcolonial feminism such as racism, the patriarchal and class system.

**Keywords :** women, third world, race, feminism, postcolonial

### Introduction

Par certaines de ses approches des questions féminines, avec notamment la propension à présenter l'homme blanc comme le sauveur de la femme de couleur des griffes de l'homme de couleur, les appels à l'endroit de la femme blanche afin d'aider les femmes noires dans leur combat contre le patriarcat, la revendication du corps féminin et l'apologie du séparatisme lesbien, Calixthe Beyala est régulièrement associée au féminisme occidental. Pourtant l'auteure se montre critique à l'égard de ce mouvement. « Les femmes occidentales, soutient-elle, ont essayé de tuer ce qu'elles ont de féminin en elles. Il y a une ressemblance aux hommes, la pratique du pouvoir masculin » (Matateyou, 1996, p. 612). D'où le recours à une autre forme de féminisme dont les contours sont précisés dans son essai *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales* (1995, p. 11) :

Le féminisme aurait pu être, dans un contexte africain, le simple fait de reconnaître qu'être femme peut empêcher l'accès au minimum éducatif (dans les familles pauvres, seuls les garçons ont le droit d'aller à l'école) et d'œuvrer pour que cet état d'esprit change. C'est la

conscience d'appartenir à une classe majoritaire qui ploie sous le joug des pratiques barbares ; c'est aussi la conscience d'être « chosifiée » et refuser d'être considérée comme un objet sexuel ou une machine à procréer : c'est également la conscience d'être traitée en bête de somme et travailler à sa propre libération économique, sociale et politique. [...] Il ne s'agit pas de renverser la dictature des couilles pour instaurer celles des pertes blanches ! Tout simplement d'obtenir l'égalité des droits au travail et le droit d'être une femme et de disposer librement de son corps.

De plus, Beyala affirme sa « négritude », entendue, ici, comme l'attachement à une pensée nègre : « Mon raisonnement est différent car ma raison se cheville à la nature. Je laisse les théories et le cartésianisme aux intellectuelles (Beyala, 1995, p. 9). »

Ce discours qui pose les problèmes de classe, de système patriarcal, de pauvreté, d'identité nègre et qui refuse la dictature des femmes blanches gagnerait à être compris sous l'angle de la théorie postcoloniale. C'est l'objet de la présente contribution, une forme « d'expérience d'application » du féminisme postcolonial à l'écriture africaine des femmes. Il s'agira, pour l'essentiel, de dégager ses linéaments dans quelques-uns des textes de la romancière franco-camerounaise. Mais il importe, avant toute opération fondamentale, d'identifier les contours théoriques d'un courant qui, jusqu'à présent, « se pense, s'écrit et se lit de manière prépondérante dans le monde anglo-saxon » (Dechaufour, 2008, p. 99).

## 1. De la pensée féministe postcoloniale

Laetitia Dechaufour (2008) inscrit le féminisme postcolonial dans la filiation de trois courants de pensée. Elle le situe, d'abord, dans la postérité des études postcoloniales ou Postcolonial Studies avec pour pères fondateurs Homi Bhabha, Gayatri Spivak et Edward Said. Dans *Orientalism* (1978), Said lit « la construction idéologique de l'Orient » comme une légitimation de l'impérialisme européen. Cette réflexion a, de l'avis de Lila Abu-Lughod (2001), ouvert la voie au féminisme postcolonial et a doté ses auteures d'outils théoriques même si elles lui reprochent son androcentrisme, sa « cécité » vis-à-vis de la dimension foncièrement sexuée et sexiste de l'orientalisme.

Les féministes postcoloniales ont également puisé, toujours selon Dechaufour, dans les études subalternes (Subaltern Studies), fondées en 1981 par l'historien de l'Inde Ranajit Guha, dont le projet principal est d'expliquer « la contribution, par le peuple lui-même, c'est-à-dire indépendamment de l'élite, à la construction et au développement de ce nationalisme » (Guha, 1982, p. 3) et de « produire des analyses historiques où les groupes de subalternes sont perçus comme les sujets de leur propre histoire » (Spivak, 2002, p. 472). Guha et son équipe décrivent une société coloniale faite de rapports sociaux dynamiques,

hybrides et contradictoires, des concepts repris par les féministes postcoloniales pour montrer l'enchevêtrement des dynamiques de sexe et de race dans l'élaboration du pouvoir colonial.

Mais le féminisme postcolonial est surtout né des réflexions émanant des féministes dissidentes (Curiel, Falquet et Masson) qui ont contesté « l'universalisme » du féminisme blanc et occidental. Qu'il s'agisse des féministes noires (avec pour figures majeures bell hooks ou Patricia Hill Collins), des féministes chicana (Gloria Anzaldúa et Cherrie) ou même des féministes arabes (Fatima Mernissi ou Deniz Kandiyoti), toutes se sont évertuées à lire l'oppression des femmes à la lumière du racisme, de l'esclavage et/ou de la colonisation.

Parmi les auteures ayant contribué à définir le féminisme postcolonial, figurent Gayatri Chakrabarty Spivak, Chandra Talpade Mohanty et Uma Narayan. *Can the Subaltern Speak? Ou Les Subalternes peuvent-elles parler ?* (1988) constitue l'un des textes fondateurs de ce courant. L'auteure y critique les représentations que les féministes occidentales entretiennent sur les femmes du tiers-monde et dénonce les processus d'infériorisation culturelle à l'œuvre dans ces représentations. On doit à Spivak la critique de la mise en œuvre, dans les théories féministes, d'une grille de lecture occidentale contenant des présupposés, des termes et des logiques à l'aune desquels l'Occident pense les femmes du « tiers-monde » et leurs conditions d'existence.

D'après Chandra Mohanty, les mouvements sociaux progressistes des années 70 ont fourni les outils théoriques pour remettre en question l'idée d'une condition féminine universelle en montrant l'inégalité des rapports entre les femmes. Les analyses produites par ces mouvements sociaux ont prouvé la nécessité de penser au-delà d'une analyse du genre en prenant en compte la classe et la race ; ce qui rend visibles d'autres relations de domination à l'image de celles s'exerçant entre femmes. Comme Spivak, Mohanty s'insurge contre un certain discours féministe occidental et universitaire qui crée les femmes du tiers-monde comme leur propre faire-valoir en dégageant les Blanches de toute responsabilité dans les processus de domination. Enfin, Uma Narayan (1997) énonce que l'histoire coloniale est le terrain où le projet de construction de la culture occidentale a instrumentalisé l'autre et sa différence.

Au total, les féministes postcoloniales se proposent de soumettre le féminisme hégémonique au regard critique des théories postcoloniales. Elles reprochent à leurs sœurs occidentales l'adoption d'une théorie excessivement eurocentriste et ethnocentriste qui ignore les spécificités des sexualités et de la féminité des autres femmes. Chandra Mahanty a montré, par exemple, que l'oppression de la femme par l'homme ne s'effectue pas de la même manière au sein des sociétés et des cultures différentes, insistant sur la nécessité

d'appréhender les relations entre les sexes dans leur complexité. Il ne suffit pas non plus d'être femme pour comprendre tous les problèmes féminins. Selon elle, l'antagonisme entre le sujet masculin et le sujet féminin n'est pas une simple opposition binaire dans la société du Tiers Monde où les facteurs socio-économiques et politiques ont joué un important rôle dans l'oppression de la femme. Les femmes vivant dans les sociétés coloniales et post-coloniales souffrent, contrairement aux Occidentales, d'une triple oppression basée sur la race, la classe et l'identité. Pour un meilleur traitement de leur situation, les féministes postcoloniales proposent la prise en compte des imbrications multiples du racisme et du système patriarcal, ainsi que du système de classes. Certaines de ces questions sont à l'œuvre chez la romancière franco-camerounaise, Calixthe Beyala.

## 2. La critique de l'interventionnisme des féministes blanches

Le reproche fait au féminisme dominant d'avoir voulu parler au nom de toutes les femmes a favorisé l'amorce d'une réflexion sur les conditions de production du savoir féministe. D'où l'importance des questions « qui parle pour qui ? », et « quelles sont les voix qui sont entendues dans les analyses sur les femmes racisées ? » De la même manière que les féministes dominantes avaient contesté un savoir masculin faussement universel et objectif, produit par et pour des hommes, les féministes postcoloniales ont rappelé que les théories fondatrices du féminisme ont été produites par des Occidentales. Trois romans de Beyala (*Le petit prince de Belleville* (1992), *Maman a un amant* (1993) et *La plantation* (2005)) illustrent assez bien cette posture critique vis-à-vis de l'interventionnisme du féminisme hégémonique.

Le premier consacre plusieurs de ses pages à la relation entre Mme Saddock, une Blanche, et les épouses d'Abou Traoré, un immigré d'origine malienne. Très liée à Maryam dite M'am, la première conjointe, Saddock avait l'habitude de se rendre au domicile des Traoré. Par ses conseils et la nature des cadeaux (parfums et rouges à lèvres), cette femme apparaît comme un agent dont la mission est à la fois éducative et émancipatrice. Ses visites s'effectuent à une fréquence de « deux fois par semaine » (p. 118), en l'absence d'Abdou. Mme Saddock présentée comme une « femme évoluée » (p. 91), vivant à l'abri du besoin matériel, trouve « inadmissible » la pauvreté de la famille Traoré dépourvue de « produits de première nécessité » (p. 87).

Durant ses visites, Saddock adopte une posture libertaire. Elle met les mains sur les hanches ou les croise, avec une cigarette à la bouche. Pour parler à M'am et à Soumana, elle s'installe dans le « fauteuil d'Abdou ». Ces quatre gestes (mains sur les hanches, mains croisées, cigarette à la bouche, occupation du

fauteuil d'Abdou, symbole du pouvoir phallogratique) suggèrent l'effondrement de l'ordre patriarcal et l'instauration d'une égalité entre l'homme et la femme telle que prônée par le féminisme occidental.

Une fois assise, Mme Saddock se met à expliquer « des tas de choses ». L'emploi de l'expression « tas de choses » montre la volonté du narrateur de faire une certaine économie des détails ; ce qui laisse supposer que l'interaction verbale entre Saddock et les épouses de Traoré est hautement hiérarchisée. D'après Kerbrat-Orrechioni, en effet, celui qui parle le plus et le plus longtemps, apparaît généralement comme celui qui domine la conversation. L'attitude de Saddock entre ainsi en conflit avec l'esprit de concertation et de dialogue préconisé par Beyala<sup>1</sup>. D'ailleurs, lors des échanges, cette femme se montre autoritaire et impatiente. En portent témoignage les propos du narrateur :

Elle fait des gestes, s'émeut et finit même par se fâcher sérieusement. Pas parce qu'elle est furieuse, mais parce qu'elle veut dire plus de choses encore et que mes mamans ne peuvent pas toujours comprendre avec leurs moyens de sous-quartier. Il lui faudrait des mots en diamant pour fourrer dans leurs crânes toutes les merveilleuses choses de la vie.

Parfois aussi, elle « se chagrine (et), crie » : « À votre place, j'irais là, je ferais ci, je ferais ça. » (Beyala, 1992, p. 120).

Comme on le voit, l'échange entre Madame Saddock et les épouses de Traoré reste disproportionné. Il ne répond pas aux caractéristiques de ce que Luce Irigaray (1989, p. 49) appelle un vrai « parler-femme ». Saddock adopte ici la posture du « sujet qui pose devant lui un objet ». Il s'instaure, si l'on peut dire, « une double polarité sujet-objet ». De plus, son attitude (occupation du siège d'Abdou) et ses paroles jussives (« vous devez »), apparaissent comme des indicateurs de la « position haute » dont parle Kerbrat-Orechioni (1996, p. 48) :

Les échanges communicatifs sont le lieu de batailles permanentes pour la position haute (batailles plus ou moins discrètes ou affichées, courtoises ou brutales), qu'il s'agisse d'échanges institutionnellement inégalitaires, où le jeu des taxèmes peut venir infléchir, voire inverser (au moins provisoirement le rapport de places initial ; ou d'échanges en principe égalitaires, où leur action peut venir constituer une relation de domination a priori inexistante.

Alors qu'elle dénonce la dictature d'Abdou, Saddock semble, dans sa relation avec les épouses d'Abdou, adopter une position d'opresseur. M'am et Soumana ne semblent pas, de fait, jouir de leur liberté d'action face à leur interlocutrice dont la manière de se conduire reste autoritaire. Cet autoritarisme, cette dictature ou cette forme de « colonisation discursive » critiquée par

---

<sup>1</sup> Dans son essai *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales* (1995, p. 11), la romancière précise qu'il n'est pas question, dans la démarche consistant à dénoncer l'homme pour libérer la femme, « de renverser la dictature des couilles pour instaurer celle des pertes blanches ! »

Mohanty<sup>2</sup>, n'est pas du goût du narrateur : « Et justement, elle [Saddock] n'est pas à leur place, elle n'a pas à s'occuper de c'qui la regarde pas. Les mariages en Afrique, elle ne sait pas c'que c'est. Elle ne comprend rien à notre système de vie » (p. 120).

Lors des échanges, Saddock évoque les « associations de défense de la femme, la révolution féminine de 68 où des femmes ont uni leurs forces » (p. 90) et s'évertue à faire connaître à ses interlocutrices la cible de leur combat : « L'homme est partout et c'est lui que vous devez combattre » (p. 88). En posant l'homme comme « l'ennemi principal », Mme Saddock affirme le caractère premier de l'oppression de sexe, argument contesté, par certaines militantes féministes, antiracistes et anti-impérialistes comme Houria Bouteldja (2005, p. 133) :

La résistance au machisme, c'est la rupture, mais elle est trop douloureuse. Dire : « on n'en a rien à foutre des mecs ! », c'est un luxe, le luxe de celles qui n'ont à se battre que contre la domination sexiste. Ce n'est pas notre cas, on doit se battre contre deux dominations. On doit aussi se battre contre le racisme, donc on doit se libérer deux fois. Notre féminisme est un féminisme bricolé. Ce n'est pas le féminisme idéal, mais c'est un féminisme pragmatique. Le féminisme idéal, on ne peut pas se le permettre, c'est un luxe de Blanches !

Bouteldja considère le féminisme axé sur le rejet de l'homme comme un luxe que ne peuvent pas se permettre les femmes africaines des villages ou des bidonvilles.

Au-delà de son inadéquation avec les réalités du tiers monde, le discours et l'attitude de Saddock posent d'autres problèmes. Mise au courant, par exemple, d'une lettre confidentielle laissée par Soumana au sujet de la perception frauduleuse des allocations familiales par son époux, elle quitte la famille Traoré sur un ton menaçant : « vous aurez bientôt de mes nouvelles » (Beyala, 1992, p. 243). Quelques jours plus tard, elle joint l'acte à la parole en informant les autorités judiciaires. Abdou est appréhendé puis écroué. Son incarcération prive les enfants de leur père et plonge la famille dans l'extrême précarité. « À la maison, déplore Loukoum, il y a plus grand-chose à manger, il y a plus de fric, vu que mon papa est toujours appelé et gardé à vue » (p. 248). Cet épisode montre comment, par son zèle, Saddock contribue indirectement à l'éclatement de la cellule familiale et à son appauvrissement. Il révèle surtout l'ignorance des

---

<sup>2</sup> Considérée comme l'une des premières à conceptualiser les tendances orientalistes de la pensée féministe occidentale, Mohanty problématise ce qu'elle appelle des formes de colonisation discursive de la diversité matérielle et historique de la vie des femmes. Pour elle, le problème n'est pas tant l'emploi du « Nous » qui s'exprime au nom des toutes les femmes, mais plutôt dans le fait que ce « Nous » qui parle s'adresse aux femmes du tiers-monde comme à des objets de discours.

problèmes des femmes du tiers monde par les féministes occidentales, attitude critiquée par le féminisme postcolonial.

Le narrateur dénonce, ici, la méconnaissance des vies, des expériences et des histoires des femmes du tiers monde par « le féminisme blanc » ainsi que ses tendances fâcheuses à vouloir parler et agir au nom de toutes les femmes ; ce qui n'est pas sans rappeler les mises en garde de Beyala (1996, p. 103-104) au sujet de l'interventionnisme des Blanches :

Femmes Occidentales, [...]

Vous ne pourrez pas manifester à leur place

Vous ne pourrez pas veiller à ce que certaines lois soient respectées.

En agissant à la place de M'am et Soumana, Saddock déborde les limites tracées par l'auteure d'où son expulsion sans d'autres formes de procès : « Madame Saddock nous a rendu visite. Elle a essayé d'expliquer des tas de choses à M'am. Qu'elle avait fait ça pour leur bien. Mais M'am n'a rien voulu savoir, et elle l'a foutue à la porte, cul sec. C'était vraiment drôle ». (Beyala, 1992, p. 247). M'am ne veut pas, pour ainsi dire, fournir à la femme occidentale une occasion d'exercer son influence par le biais d'un « impérialisme maternant ». Par sa réaction, elle devient l'incarnation de toutes les femmes qui n'apprécient pas que les Occidentales parlent et agissent à leur place. Ces femmes issues du tiers monde craignent, en effet, que cette posture bienfaitrice devienne une réplique du paternalisme colonial, le fameux « fardeau de l'homme blanc ». En somme, l'attitude de Madame Saddock met en exergue les insuffisances du féminisme occidental ; son renvoi symbolise le rejet de son ethnocentrisme.

Ce refus du féminisme hégémonique revient, sous une autre forme, dans *La plantation* grâce à la narration des rapports entre Blues et les femmes zimbabwéennes. Par ses « diatribes sur les inégalités dans le monde, sur les injustices et les guerres qui déchiraient toute idée de fraternité entre les peuples » (p. 65), Blues se présente comme une « républicaine », une défenseuse de l'égalité entre les peuples. Ces bons sentiments sont renforcés par le discours de la fraternité. « Ces sauvages sont vos concitoyens [...]. Il faut apprendre à les respecter, à défaut de les aimer », assène-t-elle lors d'un échange avec Comores (p. 81).

Ce propos très prometteur peine cependant à convaincre les femmes noires qui lui opposent une fin de non-recevoir : « Qu'est-ce qu'elle croyait la Blanche ? Qu'on l'avait attendue ? Qu'on ignorait les dysfonctionnements du régime ? Et quoi encore ? On avait l'expérience de cette terre et de ses hommes. Qu'elle s'en aille pérorer ailleurs ! Merde ! » (p. 63). « Arrête de nous casser les oreilles avec tes revendications à la noix », ajouta une autre (p. 66).

En dépit de la noblesse de son combat, Blues est publiquement désavouée et rejetée pour défaut de légitimité : elle semble s'arroger un droit que les

zimbabwéennes ne lui reconnaissent pas ; ce qui n'est pas sans évoquer les divergences entre les féministes noires et les féministes Blanches, dissension que renforce les différentes conceptions de l'identité féminine à l'œuvre dans le discours de Shona et Blues. Ainsi que le montre le roman, les deux personnages n'ont pas la même définition de la féminité. Pour Shona, les attributs de la féminité ne sont rien d'autres que les aptitudes d'une femme résumées en sept points : « Je sais traire les chèvres. Je sais ramasser du bois. Je sais faire du feu. Je sais cuisiner. Je sais pelleter la terre. Je sais planter les grains de maïs. Je sais faire des enfants [...]. Je sais marcher des kilomètres sans me fatiguer. » (p. 56). Incapable d'incarner cette féminité issue de la tradition africaine, Blues se charge de les gommer en les assimilant à une forme de « dépravation, (de) débauche ou (de) dissolution des mœurs » (p. 56).

Sur ces deux conceptions de la féminité se superposent deux versions diamétralement opposées de la place de l'homme. Une première version à coloration blanche, défendue par Blues, exclut les hommes du monde féminin et range le mariage dans les « stupidités ». La seconde version, celle de Shona, fait l'apologie du mariage, pose l'homme noir comme le défenseur de la femme noire contre les oppressions du pouvoir blanc. « Ça, c'est un homme ! Il nous protégera des tracasseries de la vie. » (p. 159).

Ce qui transparait ici, c'est la distance entre les femmes du tiers monde et leurs « sœurs occidentales ». Cet écart est révélé de manière saisissante par les paroles de Maryam dans *Maman a un amant* (p. 5).

L'égalité des sexes, c'est du domaine de l'abstrait. Cela sonne faux dans ta tête, je le sais. Mes hivers insomniaques me séparent de toi. Je me perds dans la viande de ta mémoire sélective, gardienne d'autres mémoires globales, plus généreuses, mais prises dans un tourbillon d'images pour apaiser tes désirs et tromper la jouissance : Ta légende dit que je porte le soleil, que la couleur dégouline de mon lit, que mes pleurs sont un rire, un chant d'oiseau perché sur un nid de miel. Je ne te juge pas l'amie. Ta culture diffère de la mienne. D'autres problèmes t'encombrent. Et puis, après tout, qui suis-je ? Un oiseau apatride qui vole sans trouver la marche du soleil. Un cri, une nostalgie et la peau tannée du rêve.

Marion Coste (2018, p. 152) l'a si bien observé, l'emploi massif « des métaphores exotisantes » (« Tu dis que je porte le soleil, que la couleur dégouline sur mon lit, que mes pleurs sont un rire, un chant d'oiseau perché sur un nid de miel ») pour décrire le jugement porté par « l'Amie » sur Maryam révèle « la différence culturelle, l'impossible communication et identification entre les deux femmes ».

En somme, l'œuvre de Beyala met en évidence le faussé culturel, social, politique existant entre Blanches et Noires et s'attaque au concept de sororité en subvertissant la thèse de « l'oppression commune » des femmes. La preuve en est que Mme Saddock et Blues ont des privilèges que les Africaines n'ont pas : la



première, contrairement aux épouses d'Abdou Traoré, vit « à l'abri des besoins » ; et la seconde reste propriétaire de terres alors que les femmes zimbabwéennes ne le sont pas. De plus, leurs discours, s'ils demeurent féministes, pèchent par défaut de légitimité : leurs voix ne sont pas celles des marginaux, des laissés-pour-compte ; c'est la voix des privilégiés. D'où la nécessité de donner la parole aux subalternes, de les rendre visibles.

### 3. La parole aux subalternes

L'intitulé fait référence au célèbre ouvrage de la philosophe féministe indienne Gayatri Chakrabarty Spivak *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Dans cet essai, l'un des textes les plus célèbres des études postcoloniales, Spivak (1989, p. 307) raconte l'histoire d'un mystérieux suicide : « Une jeune femme de seize ou dix-sept ans, Bhubaneswari Bhaduri, s'est pendue dans le modeste appartement de son père, dans le quartier nord de Calcutta, en 1926. » Consciente qu'au constat de sa mort on augurerait « la conséquence d'une passion illégitime », elle attendit « que ses règles soient finies » (p. 307). Quelques années plus tard, les nièces de Bhubaneswari, interrogées au sujet du suicide, soutinrent pourtant que « c'était une histoire d'adultère » (p. 308). Spivak (p. 308) avoue que le spectacle de « cette faillite de la communication » l'a perturbée au point qu'elle en est venue à écrire, « sur le ton véhément » : « la subalterne ne peut pas prendre la parole ! » Cette plainte née de la prise de conscience du fait que les subalternes, ces personnes rejetées hors du système de représentation dominant ; parmi elles, les femmes du Tiers monde, étaient condamnées, soit à l'incompréhension soit à une représentation biaisée par les intérêts propres de ceux qui détiennent le pouvoir de représenter (p. 295). Se pose alors l'équation « comment retrouver la voix des subalternes ? » Spivak se tourne vers la littérature, notamment les œuvres littéraires qui, par leur capacité à visibiliser les histoires et le vécu des subalternes, deviennent des « terrains d'enquête privilégiés [...] pour faire entendre [leur] voix ». Les textes de Beyala reflètent bien ce pouvoir de la littérature à laisser parler les subalternes.

Dans le premier roman, *C'est le soleil qui m'a brûlée* (1987), narré par un narrateur omniscient s'exprimant à la troisième personne, l'auteure fait tout de même émerger, en arrière-plan, une voix féminine comme le montre l'accord des adjectifs et des participes passés la caractérisant. : « J'allais mourir dans mes vœux [...] sans m'être levée... » (p. 6), « Je hoche la tête, vaincue » (p. 23). Avec les autres textes, la prééminence de la voix féminine est sans ambiguïté. Qu'il s'agisse de *Tu t'appelleras Tanga*, d'*Assèze l'Africaine*, de *Seul le diable le savait ...*, les voix dominantes sont toujours celles des femmes. Dans *Le petit prince de Belleville* et *Maman a un amant* où la voix principale est celle d'un garçon de dix-

huit ans, l'auteure fait apparaître les paroles de M'am, la première épouse de Traoré, qu'elle fait alterner avec celle du narrateur principal. Cette prévalence de la voix féminine s'accompagne, dans la plupart des romans, de l'instauration d'une vraie relation d'écoute entre les femmes. *Tu t'appelleras Tanga* est un exemple typique de ce genre de rapports. Le récit fait dialoguer deux personnages féminins qui se racontent leurs mésaventures dans une cellule de prison. Tanga, première narratrice, est victime des abus de son père et forcée à la prostitution par sa mère. Ses tentatives pour en finir avec cette pratique aliénante engendrent son incarcération. Son histoire fait écho à celle d'Anna-Claude, jeune femme juive dont la quête d'un amour idyllique va projeter sur le sol africain. Désillusionnée, elle s'engage dans des actes jugés subversifs par le régime politique, cause de son emprisonnement.

Ce qui frappe ici c'est l'existence d'un rapport dialogal favorisant l'entraide et la solidarité. Les deux femmes sont, à la différence de Mme Saddock et les épouses de Traoré, placées dans un rapport où aucune n'est en position de supériorité. Tanga est certes la narratrice principale mais, Anna-Claude n'est pas non plus confinée dans sa fonction de narrataire passive. Ce n'est donc pas une relation à sens unique. Il y a, pour parler comme Irigaray (1981, p. 49.), « une sorte de va-et-vient continu, du corps de l'autre à son corps » Les deux protagonistes partagent également leur situation de femmes opprimées, maltraitées et violées. Elles sont unies par la souffrance : « Encore du sang pour nettoyer la poisse noire, la poisse juive, la poisse arabe ». « Anna-Claude et Tanga, ajoute Gallimore (2001, p. 136), sont deux femmes dont l'histoire est lourdement chargée de connotations diverses ; Tanga parce qu'elle est noire, Anna-Claude parce qu'elle est juive ». Le dialogue et l'entraide entre les femmes prouve que la subalterne ne se contente pas de parler mais qu'elle est « entendue » et « écoutée ». De fait, la négation dont est victime la subalterne et décriée par Spivak ne concerne pas le droit à l'expression car, de l'avis de Aurélien Berthier (2013), tous parlent, mais bien le droit d'être entendu, écouté.

En plus de donner la parole aux femmes, les romans beyaliens sont focalisés sur des « rebelles », des femmes montrées du doigt, traitées de prostituées, des individus considérés comme des êtres malsains, diaboliques et qui risquent de détruire l'ordre établi, en particulier, les unions matrimoniales. Le ton est donné, dès la publication de *C'est le soleil qui m'a brûlée*. Née d'une mère prostituée disparue et d'un père inconnu, Ateba Léocadie, jeune fille africaine et héroïne du roman, cherche sa place au sein de la société. Angoissée par la crise de l'affection maternelle, blessée dans son amour-propre, elle veut s'attaquer au joug de l'homme. D'où l'usage de la violence verbale : emploi de termes grossiers et injurieux. Devenue prostituée, Ateba rencontre un client qui lui propose de

passer la nuit chez lui. Consentante au départ, elle se ravise et manifeste le désir de rentrer. L'homme la retient et accomplit l'acte sexuel contre son gré. Humiliée dans son être intérieur, Ateba se venge en tuant son agresseur. Le roman se termine par la scène où, après le meurtre, l'héroïne se dirige « lentement, pas à pas, vers la clarté diffuse à l'horizon, » (p. 122).

*Femme nue, femme noire* (2003) est un autre exemple de récits mettant en scène la femme subalterne. Le roman amène le lecteur sur la « terre de damnation » (p. 35) où se déroule la vie d'Irène Fofu : les bidonvilles de Douala au Cameroun. La jeune fille a seize ans. Dans les « ruelles nauséabondes » (p. 13) de son quartier, elle s'adonne à ses deux passions : le vol et la sexualité. Engagée dans une forme de rébellion, Irène refuse de se « ranger [...] dans la petite misère tranquille des tropiques » (p. 168). « Ce que je veux, explique-t-elle, je le prends. Je n'ai pas besoin d'une autorisation » (p. 60). Un peu plus loin, elle précise : « Je suis quelque chose de nouveau. Quelque chose de dépravé, de dissolu, sans scrupules » (p. 73-74). Face à un monde où « l'avenir tremble et doute de son existence » (p. 24), Irène explique avoir « déjà épuisé (s)on stock de sympathie, de cordialité et de bienveillance » (p. 90). Elle s'oppose à l'ordre établi et affirme sa puissance, sa violence. Aspirant à un meilleur monde, Irène dénonce les chaînes liant la femme africaine. Cette posture critique accentue le dédain des hommes à son égard : « Je ne peux ignorer leur mépris à mon égard. Il est si manifeste qu'il imprègne l'atmosphère. Pour eux, je suis une fille des rues ! Une traînée ! » (p. 29). Dans ce livre comme dans les autres textes, le lecteur non averti est choqué par la tyrannie, le règne de la violence sexuelle et textuelle. Les femmes beyaliennes semblent particulièrement affectionner le langage cru, provocant, expression de la rage, de la rébellion, devant la souffrance de la femme africaine. Il s'agit pour l'auteure de déconstruire, en tant qu'intellectuelle post-coloniale et décolonialiste, le concept de « femme du Tiers-monde ». D'après Mohanty, en effet, les féministes occidentales ont fait des femmes du tiers monde des victimes passives d'une oppression généralisée et totale. « Par ce jeu d'inversion, poursuit Mohanty, elles voient leur propre émancipation confirmée et confortent leur supériorité dans une différence fondamentale entre elles et les autres. » (Cité par Dechaufour, 2008, p. 106).

#### **4. La femme africaine en contexte postcolonial**

Beyala situe l'action de ses romans dans un temps coïncidant avec la période post-coloniale. Nombre des textes renseignent sur cette époque, soit à partir de dates, soit par des allusions aux indépendances : « Les Français sont partis sans avoir réussi [...] à installer trois institutions » (Beyala, 1996, p. 10), « Maman perdit son emploi parce que les Blancs rentraient chez eux » (Beyala,

1996, p. 7), « Il se souvenait des grandes réjouissances à la libération du Cameroun, il trouvait étrange, trente ans après, de penser à la version africaine » (*Idem*), « Je suis née quelques années avant les indépendances » (Beyala, 1996, p. 5), « Quarante ans après les indépendances ... » (Beyala, 1996, p. 8).

Ce choix permet à l'auteure de mettre le doigt sur la difficile condition féminine dans le contexte postcolonial. Certains personnages comme Ateba ont eu la malchance de naître et de vivre dans un univers où règne l'extrême pauvreté : « Là-bas, loin, caché derrière une colline d'ordure, le QG. En saison sèche, la terre rouge craque et se fendille comme l'écorce avide d'un arbre. [...] C'est là qu'Ateba est née. C'est là que Betty l'a laissée. C'est là-bas que, les jambes lasses, la tête pleine d'autres vies, elle s'engluie dans la misère » (Beyala, 1987, p. 49).

Attirées par les mirages, éprouvées par les durs travaux champêtres, d'autres ont déserté leurs champs et village pour la ville afin de non seulement « boire et goûter du civilisé » mais aussi d'améliorer leur situation socio-économique. Malheureusement, la ville ne leur offre pas le bonheur souhaité. Elles se retrouvent finalement dans un univers oppressant où le monopole de la parole revient aux « flics, [aux] coutumes » (Beyala, 1987, p. 67) et « aux riches familles de la ville, ces sixteen blacks qu'on croise dans les hôtels suintant la convoitise dans leurs costumes trois-pièces » (p. 76). Parachutées dans une société où il leur est impossible de récupérer leur voix, où « l'oreille hégémonique » refuse de les entendre et reconnaître leur subjectivité, ces femmes « attendront là, crevant la dalle avec des accès de fièvres nostalgiques et des diarrhées progressistes, se liquéfiant dans la crasse comme un morceau de chocolat au soleil » (p. 75-76)

Comme plusieurs auteurs africains, Beyala semble souscrire à la thèse selon laquelle les indépendances africaines n'ont pas mis fin à la misère sur le continent : « Sur le plan alimentaire zéro, du manioc à toutes les sauces. Manioc goûter. Manioc dîner » (Beyala, 1996, p. 263). À l'évidence, la substitution de la couleur noire à la couleur blanche dans la gestion du pouvoir n'a eu aucune retombée positive puisque plusieurs années après le départ des colons, la « dégénérescence continuait » (p. 8). Nées en « voie de développement », les héroïnes de Beyala vivent en « voie de disparition ».

Je représente un continent dont la survie est compromise. Je suis née en voie de développement. Je vis en voie de disparition. Je n'ai aucune névrose. Aucune psychose. Ma torture hurle ailleurs, vers l'Afrique qui vit un bleu dégueulasse et qui ne voit qu'à l'ombre de ses propres ruines. Je ne noircis pas la réalité. Je la verdis, à la façon de l'Afrique qui faisande (p. 318).

Ces conditions vont pousser bon nombre d'entre elles à migrer vers l'Europe, la France notamment, où elles sont engluées dans le dilemme identitaire. Confrontées à une forme d'apatridie, les femmes Beyaliennes ne peuvent s'appuyer sur aucun principe pour donner du sens à leur vie. Cet entre-deux identitaire proche de la schizophrénique est bien présente chez Maryam. Prise dans l'état d'un discours féministe blanc qui l'opprime parce qu'il la cantonne à sa « solitude » de femme noire, et soumise à un type de patriarcat spécifique, ce personnage ne cesse d'évoquer sa folie : « Ma raison parfois frôle l'abîme. » (Beyala, 1999, p. 5). Ce bicéphalisme identitaire a été analysé par Éric Taïeb (1998, p. 48) :

Entre volonté d'émancipation et douleur du déracinement, illusion et réalité, c'est l'expérience de la vie de l'émigré qui balance entre ces contradictions ; s'il voulait vraiment les résoudre, il aurait fallu ne pas émigrer. Il ne reste qu'à maquiller la vérité. Pour cela l'immigration contribue elle-même à se dissimuler sa propre vérité : ni provisoire ni permanente.

Ainsi qu'il apparaît, les romans de Beyala disent « toutes » les femmes africaines. On y rencontre des femmes marginales, démunies et immigrées à Paris comme M'am et Soumana, Fathia, la Sénégalaise, Princesse de Souza, ancienne Miss Ouagadougou, Assèze la Camerounaise ou Saïda qui survit à « Douala-ville avant de se rendre à Paris » (Beyala, 1996 : 11). Ce large portrait témoigne de la volonté de l'auteure de dire « la condition des femmes africaines, de génération et d'origine diverses, vivant aussi bien dans un espace urbain que dans une zone rurale ». (Gallimore, 2001, p. 84). Mais on pourrait y voir une volonté, un projet de déconstruction de l'image homogénéisante et monolithisante de la femme racisée telle que colportée par le féminisme blanc.

## Conclusion

L'article se proposait de lire les œuvres de Beyala, romancière et militante antiraciste et anti-impérialiste issue de l'immigration africaine, à l'aune du féminisme postcolonial. L'utilisation de Mohanty et de Spivak comme fondement théorique a permis, notamment, d'articuler les récits autour des concepts de race, de sexe, de relations de classes et de vécu postcolonial pour dévoiler « les vues du monde des subalternes ». Beyala dénonce la dictature des féministes dominantes, leur tendance à proposer des voies d'émancipation calquées sur une situation faussement universelle et déplace la femme africaine marginale de la périphérie vers le centre du texte. Chez elle, la marge d'agentivité, les prises de conscience, les représentations sont celles des prostituées, des révoltées, des prisonnières, des violées, des subalternes, « des gens » (notion d'une importance capitale dans les subalternes studies) ; ce qui n'est, évidemment, pas sans lien avec le féminisme postcolonial.

### Références bibliographiques

- BEYALA C. 1987. *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Paris, Stock.
- BEYALA C. 1990 [1988]. *Tu t'appelleras Tanga*, Paris, J'ai lu.
- BEYALA C. 1992. *Le Petit Prince de Belleville*, Paris, Albin Michel.
- BEYALA C. 1999 [1993]. *Maman a un amant*, Paris, Editions de la Seine.
- BEYALA C. 1996 [1994]. *Assèze l'Africaine*, Paris, J'ai lu.
- BEYALA C. 1995. *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*, Paris, Spengler.
- BEYALA C. 1996. *Les honneurs perdus*, Paris, J'ai lu.
- BEYALA, C. 2003. *Femme nue, femme noire*, Paris, Albin Michel.
- BEYALA C. 2007 [2005]. *La plantation*, Paris, Le livre de Poche
- BOUTELDJA Houria. 2005. « On vous a tant aimé e s ! », entretien réalisé par Christelle Hamel et Christine Delphy. *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (1), p. 122-135.
- CARBY Hazel. 2008. « Femme blanche écoute ! Le féminisme noir et les frontières de la sororité », in DORLIN Elsa (dir.), *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, p. 87-111.
- COSTE Marion. 2018. « Schizophrénie identitaire et failles culturelles dans trois romans de Calixthe Beyala ». *Revue plurilingue : Études des Langues, Littératures et Cultures* 2, no 1, p. 44-58.
- DECHAUFOR Laetitia. 2008. « Introduction au féminisme postcolonial », *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 27, p. 99-110.
- GALLIMORE Rangira Béatrice. 2001. « Écritures féministes ? Écriture féminine ? Les écrivaines francophones de l'Afrique subsaharienne face au regard du lecteur/critique », *Études françaises*, vol. 37, n° 2, p. 79-98.
- IRIGARAY L. 1981. *Le Corps à corps avec la mère*, Montréal, La Pleine Lune.
- KERBRAT-ORECCHIONI C. 1996. *La conversation*, Paris, Seuil.
- MATATEYOU Emmanuel. 1996. « Calixthe Beyala : entre le terroir et l'exil », *The French Review*, Vol. 69, n° 4, p. 605-615.
- MOHANTY Chandra Talpade. 1988. « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses ». Traduit en français sous le titre « Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux », in Christine VERSCHUUR (dir.), *Cahiers Genre et Développement*, n° 7, 2010, p. 171-202.
- SAÏD E. 1980. *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.
- SPIVAK G. 2009. *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Traduit de l'anglais par Gêrôme Vidal, Paris, Editions Amsterdam.
- TAIEB E. 1998. *Immigrés : l'effet générations. Rejet. Assimilation. Intégration d'hier à aujourd'hui*. Paris, Les éditions de l'Atelier