

https://dspace.org/

L'images des personnages feminins dans Une si longue lettre de Mariama Ba et Riwan ou le chemin de sable de Ken Bugul

Tonleu, Madeleine

2011-08-22
http://hdl.handle.net/10539/10388

Downloaded from a DSpace repository. https://dspace.org/

INTRODUCTION

PROBLÉMATIQUE ET BUT DE LA RECHERCHE

Parmi les événements sociaux qui ont bouleversé notre siècle, la question féminine demeure au cœur du débat et donne lieu à de vives controverses. Parti des Etats-Unis d'Amérique et de l'Europe, ce courant déferle sur le monde entier pour finalement arriver en Afrique noire dans la seconde moitié du XXème siècle. Confronté aux mouvements nationalistes qui émergent sur l'étendue du continent dans les années 1960, le féminisme n'est pas, à cette époque, l'une des préoccupations majeures du monde africain. Selon Pierrette Herzberger-Fofana, « les premiers écrits sur la femme africaine datent du XIXème siècle et proviennent d'anthropologues, missionnaires et gouverneurs qui tous, n'avaient qu'un but, justifier l'esclavage ou la mission civilisatrice et renforcer ainsi les coutumes dans leur aspects coercitif. »[1] Ceci dit, on représentait la femme noire comme une machine travaillant sans répit, une esclave assumant toutes les charges domestiques quotidiennes. Cette représentation ne pouvait que corroborer l'institution du servage mise en pratique durant l'époque coloniale.

Pendant que certains romanciers africains mus par le désir de glorifier leur mère, sœur et épouse tel Léopold Sedar Senghor dans son poème « Femme noire » dans *Chants d'ombre* (1945), d'autres ont illustré la femme africaine comme un être docile, résigné, soumis qui accepte son sort par fatalisme et sans répit de révolte ou de liberté[2]. Tel est le cas du personnage d'Awa Astou dans *Xala* (1973) de Sembène

[1] Pierrette Herzberger-Fofana: Littérature féminine francophone d'Afrique noire, Paris, L'Harmattan, 2000, P. 08.
[2] *ibid.,* P. 08

Ousmane. Ceci est la raison pour laquelle certaines critiques affirment que « pratiquement, toutes les œuvres qui analysent l'image de la femme africaine dans la littérature se fondent sur les œuvres écrites par les hommes. Ces ouvrages reflètent certes la sensibilité artistique de l'auteur et la sympathie qu'il éprouve pour la femme africaine, mais donnent une vision imparfaite du psyché féminine. Le rôle de la femme n'est défini qu'en fonction de celui qu'elle joue dans la vie de l'homme et non pour elle-même. »[3] Par ailleurs, les romancières africaines, dès leur prise de parole, introduisent une nouvelle dimension dans leurs portraits qui est leur propre sensibilité. Les problèmes auxquels les femmes africaines sont confrontées dans une Afrique en évolution prennent sous leurs plumes une autre valeur.

En 1984, Jacques Chevrier doutait de l'existence d'une écriture féminine en Afrique en notant que « Si l'on rend un juste hommage à la littérature écrite par des femmes-écrivains, peut-être est-il encore trop tôt pour parler d'une écriture féminine.»[4] Selon Tirthankar Chanda et beaucoup d'autres écrivains, c'est au cours des années 1970 que se développe une littérature faite par les femmes africaines. Pierrette Herzberger-Fofana situe cette naissance précisément en 1975: date internationale de la femme. Il est important de noter qu'il n'existait, avant cette date, des œuvres écrites par les femmes. En 1958, la camerounaise Marie-Claire Matip avait déjà rédigé *Ngonda* et Thérèse Kuoh-Moukoury avait écrit *Rencontres essentielles* en 1969.

Selon Pierrette Herzberger-Fofana, les romans écrits par des femmes et publiés au XXème siècle sont désignés sous le terme de romans « féminins » car ils ont pour dénominateur commun d'illustrer un destin de femmes aux prises avec des problèmes d'ordre familial et conjugal.[5] Par contre, Irène Frain note que « l'écriture dite féminine

[3] *ibid.,* P. 20
[4] Jacques Chevrier: Littérature Nègre, Paris, Hatier, 1984, P. 153.
[5] *op.cit.,* P. 23

est associée au sentimentalisme, dans le mauvais sens du terme. »[6] Plus loin, elle affirme que l'étiquette féminine a une connotation négative car il n'y a pas de style différent entre les hommes et les femmes mais il est normal que les thèmes ne soient pas les mêmes. Par ailleurs, nous notons aujourd'hui que les écrits des femmes changent d'orientation et passent des thèmes de leur marginalisation par la tradition pour aborder toutes sortes de sujets de la vie. Ainsi, elles s'intéressent aux problèmes sociaux, économiques et politiques auxquels les populations sont confrontées.

Il importe de préciser à ce niveau que cette littérature écrite des femmes se serait d'abord développée dans les pays anglophones. On y rencontre de grandes romancières telles que Flora Nwapa, Adelaïde Casely Hayford, Miriam Thali. Un regard sur les pays francophones montre que la première décennie des indépendances tout comme l'ère coloniale est caractérisée par une absence de romancières, mais pas de femmes instruites. En effet, parmi les femmes francophones qui écrivent, nous avons les plus connues comme Mariama Bâ, Aminata Sow Fall, Ntyugewetondo Angèle Rawiri, Véronique Tadjo et Calixthe Beyala classées comme les écrivaines de « l'avant-garde ». Tirthankar Chanda note qu'à sa naissance, la littérature africaine écrite par les femmes, « au lieu de louer la Négritude, fait plutôt le bilan de sa faillite.»[7]

En effet, nous remarquons que dans leurs ouvrages, les femmes africaines s'attachent à faire surtout connaître leur société propre avec ses spécificités. À la figure inerte des femmes présentée dans la littérature masculine, ces romancières opposent des héroïnes actives dans leur existence concrète et la sobriété de leurs sentiments, déterminées dans leurs actes et en quête de justice sociale. Ces femmes qui prennent la

[6] Pascal Frey: « *Y a-t-il une littérature féminine? »* Dossier: les femmes et la littérature, 1995.
[7] Tirthankar Chanda: *Les trois grâces des lettres sénégalaises*. http://Jeune Afrique. Com. 2009, P. 01.

parole sont plus soucieuses de monter une image de la femme telle qu'elle se présente dans la réalité. À ce sujet, Flora Nwapa au cours d'une interview avec Marie Umeh, affirme que « Quand j'écris sur les femmes au Nigeria, en Afrique, je cherche à donner une image positive des femmes parce qu'il y a beaucoup de femmes qui sont très positives dans leurs pensées, qui sont très indépendantes et très laborieuses. »[8] Calixthe Beyala quant à elle affirme que « Aujourd'hui je n'écris pas pour vous parler de nos misères, mais de quelques moyens pour y échapper…je ne parle pas de désespoir, je parle de vie. »[9] La thématique des œuvres écrites des femmes ne se focalise plus seulement autour des institutions matrimoniales et de leurs corollaires: polygamie, système des castes, stérilité, excision voire prostitution. On observe une recrudescence des thèmes comme la mise en scène non seulement de la misère émotionnelle des femmes africaines comme dans *Une si longue lettre* (1979), mais aussi de leur corps comme dans *C'est le soleil qui m'a brûlée* (1987); l'aliénation de la jeunesse africaine face à la modernité comme dans *Le baobab fou* (1982). Selon Tirthankar Chanda, le problème de la polygamie traité sous l'angle littéraire prend une nouvelle dimension sous la plume de la romancière Ken Bugul.[10]

Dans son ouvrage *Riwan ou le chemin de sable*, en dévoilant le moi intime, Ken Bugul marque une étape importante dans la littérature féminine[11] et, dans une certaine mesure, remet en question *Une si longue lettre* de Mariama Bâ et les idées jusque là reçues sur le statut de la femme en Afrique. Notre analyse, qui se concentre

---

[8] Ma traduction de « When I do write about women in Nigeria, in Africa, I try to paint a positive picture about women because there are many women who are very, very positive in their thinking, who are very, very independent, and very, very industrious. » Marie Umeh: "*The poetic of economic independence for female empowerment: an interview with Flora Nwapa*". Research in African Literature, 1995, Vol 26, No 2, P. 22-90.

[9] Odile Cazenave: Femmes rebelles: naissance d'un nouveau roman africain au feminine. Paris, L'Harmattan, 1996, P. 107.

[10] Tirthankar Chanda: *Chronique livres*. MFI Hedbo: Culture Société, 2003, P. 01.

[11] Pierrette Herzberger-Fofana: Littérature féminine francophone d'Afrique noire, Paris, L'Harmattan, 2000, P. 12.

sur le statut de la femme, montre l'ambiguïté de la situation de cette dernière en Afrique. En effet, la femme africaine est d'une part porteuse et gardienne des traditions, et d'autre part, elle aspire à un juste équilibre entre la tradition et la modernité. À cet égard, nous envisageons d'étudier l'image des personnages féminins telle qu'elle se dessine dans le roman de Mariama Bâ *Une si longue lettre* et de Ken Bugul *Riwan ou le chemin de sable*. Qui sont donc Mariama Bâ et Ken Bugul et pourquoi avoir choisi leurs œuvres?

- *Une si longue lettre*

Biographie de Mariama Bâ

Mariama Bâ est née en 1929 à Dakar. Elle est élevée par ses grands-parents dans un milieu traditionnel musulman. Mariama Bâ intègre l'école française après la mort de sa mère et se fait remarquer par ses résultats distingués. Pour ce fait, elle décide d'intégrer l'École Normale de Rufisque en 1943 qu'elle quitte munie d'un diplôme d'enseignement en 1947. Après douze ans durant lesquels elle exerce sa profession, elle demande sa mutation au sein de l'inspection régionale de l'enseignement, sa santé étant devenue fragile.

Divorcée et mère de neuf enfants, Mariama Bâ s'engage dans nombre d'associations féminines en luttant pour l'éducation et les droits de la femme. Pour ceci, elle prononce des discours et publie des articles dans la presse locale. Bien qu'elle ne soit pas le premier auteur féminin en Afrique, elle est selon Pierrette Herzberger-Fofana celle qui a porté la « littérature féminine » africaine sur les fonts baptismaux, celle qui lui a donné ses lettres de créance. Mariama Bâ est également la

première romancière africaine à décrire la place accordée aux femmes dans la société traditionnelle africaine. Elle meurt d'un cancer le 17 Août 1981 avant la publication de son second roman *Le chant écarlate* en 1982. Un lycée de Dakar (La maison d'Éducation Mariama Bâ) porte à ces jours son nom. Mariama Bâ jouit depuis lors d'une notoriété indéniable sur la scène internationale et en particulier universitaire.

Résumé de l'œuvre

Veuve et mère de douze enfants, Ramatoulaye entreprend, après la mort de son mari Modou Fall, la rédaction d'une longue lettre destinée à sa meilleure amie Aïssatou. La période de réclusion de quarante jours imposée par la tradition musulmane la plonge dans de profondes réflexions qui lui permettent de faire un bilan de sa vie. Ainsi, elle relate avec tendresse et nostalgie les différents moments ayant marqué leur enfance et leur amitié commune.

C'est aussi l'occasion de revenir sur les circonstances du décès de son mari, sur ses déboires conjugaux, sur le comportement de sa belle-famille, mais également de faire une comparaison entre l'expérience d'Aïssatou qui a suivi la voie de la modernité face à la polygamie et sa propre expérience. Elle se souvient qu'après vingt-cinq années pleines de quiétude et de bonheur passées auprès de son mari, elle se voit imposer la présence d'une seconde épouse; Binetou (jeune lycéenne et amie de sa première fille Daba) pour qui Modou Fall ne représente qu'une source de biens matériels. Aveuglé par son amour pour la jeune fille, ce dernier abandonne son premier foyer et bafoue ainsi la tradition musulmane. Triste et malheureuse, Ramatoulaye décide cependant de ne pas divorcer. Elle se retrouve donc toute seule à assumer les multiples problèmes à la fois économiques et moraux que pose l'éducation des enfants.

- *Riwan ou le chemin de sable*

Biographie de Ken Bugul

De son vrai nom Mariètou Mbaye Biléoma, Ken Bugul est née en 1947 à Ndoucoumane, au Sénégal. Après quelques années d'école primaire dans son village, Mariètou Mbaye entreprend ses études secondaires au lycée Malick Sy de Thiès, puis passe une année à l'Université de Dakar où elle obtient une bourse d'études qui lui permet de se rendre en Belgique. Elle revient au Sénégal à la suite des difficultés sociales qu'elle relate dans *Le Baobab Fou.* À cette occasion, elle opte sur les conseils de son éditeur pour le pseudonyme de Ken Bugul. Ken Bugul deviendra son nom de plume. En wolof Ken Bugul signifie « personne n'en veut ». N'ayant pas voulu rester en ville à son retour d'Europe, elle retourne au village et devient la vingt-huitième épouse d'un vieux Serigne (titre décerné en Wolof au chef spirituel de la confrérie des Mourides[12]). Elle le reste jusqu'à la mort de ce dernier.

De 1986 à 1993, elle est fonctionnaire internationale, successivement basée à Nairobi (Kenya), Brazzaville (Congo), Lomé (Togo) comme chargée de programmes dans le continent africain d'une organisation non gouvernementale internationale s'occupant de programmes et projets de planification. Depuis 1994, elle se consacre principalement à ses activités d'écrivain. Elle est aussi animatrice d'Ateliers d'écriture en milieu académique, dans des groupes sociaux et en milieu défavorisé (centres de réhabilitation et d'intégration). Elle travaille également à la promotion d'œuvres

[12] Nom désignant un adepte du Mouridisme qui est un movement fondé au XXème siècle par Cheikh Ahmadou Bamba et qui est un cadre d'élévation spirituel et social du musulman. Il a été crée pour reformer la société sénégalaise (redonner aux sénégalais leur dignité et leurs pouvoirs) encore en proie aux destructions douloureuses et traumatisantes de la colonisation. Pour ceci, son fondateur prône l'orthodoxie envers les enseignements du Coran, la valorisation de la science et du travail et l'attachement aux préceptes du Soufisme.

culturelles, d'objets d'art et d'artisanat. Ken Bugul est l'auteure de: *Le baobab fou* (1982), *Cendres et Braises* (1994), *La folie et la mort* (2000), *De l'autre côté du regard* (2003), *Rue Félix-Faure* (2005), *La pièce d'or* (2006), *Mes hommes à moi* (2008).

Résumé de l'œuvre.

L'héroïne du roman, qui est aussi la narratrice, est âgée d'une trentaine d'années. Elle est de retour au Sénégal après un long séjour en Europe où elle a fait ses études supérieures. Toutefois, son incertain succès en Occident l'a rendu confuse et malheureuse. En effet, elle se rend compte que son incapacité à partager ses expériences avec sa famille et ses amis d'enfance semble leur enlever toute leur pertinence et rend sa vie dénuée de tout sens. Elle se sent coupée de ses frères et sœurs noirs.

Lorsqu'elle arrive dans son village, ses pas la conduisent vers la concession du Serigne de Daroulère et leurs rencontres de plus en plus rapprochées, lui permettent de mieux comprendre qui elle est et plus exactement, de mieux connaître la nature de ce qui lui manque. Loin de rejeter le passé de l'héroïne avec mépris, le Serigne prend plaisir à lui poser des questions. En fin de compte, il lui propose de l'épouser et elle devient ainsi sa vingt-huitième épouse. Son mariage dans ce foyer polygamique devient ainsi une voie de réadaptation, un retour à ses origines et lui permet de renoncer à la culture européenne et de s'établir une nouvelle identité. Ce mariage lui permet aussi de retrouver sa place parmi les siens et enfin de brouiller les lignes qui séparent la femme africaine moderne des autres.

- Choix de *Une si longue lettre* et de *Riwan ou le chemin de sable*.

Mon choix s'est porté sur *Une si longue lettre* et *Riwan ou le chemin de sable* pour plusieurs raisons. Ces romans sont une représentation conforme à la réalité de la condition et du statut de la femme en Afrique en général et au Sénégal en particulier.

Mariama Bâ insiste sur le rôle multidimensionnel de la femme au foyer. Elle ose aborder les sujets tabous comme les castes, la polygamie, le veuvage, l'absence des droits de la femme et aussi le pouvoir de la belle-famille dans une société qui se développe de plus en plus à un rythme moderne. Bref, Mariama Bâ réussit à dénoncer les conventions absurdes imposées aux veuves et invite les femmes à briser le silence sur certaines coutumes africaines qui freinent leur émancipation totale. Ce roman épistolaire a rapidement rencontré un écho très important. La preuve est qu'il a obtenu le Prix Noma en novembre 1980 à Francfort, a été traduit en vingt langues et reste de nos jours un ouvrage analysé avec beaucoup d'intérêt dans les universités.

En ce qui concerne *Riwan ou le chemin de sable*, Ken Bugul tout comme Mariama Bâ, raconte l'histoire tout à la fois commune et singulière de la femme en Afrique. C'est l'histoire d'une femme meurtrie et marginalisée qui retrouve son équilibre et son importance en « remettant sa destinée entre les mains d'un homme qui lui sert à la fois de père spirituel, de mari et de compagnon intellectuel. »[13] De même, la narratrice a une certaine liberté avec laquelle elle parle de la femme africaine, la façon dont celle-ci exploite son corps, reconnaît et satisfait ses désirs. *Riwan ou le chemin de sable* a été couronné du prestigieux Grand Prix Littéraire de l'Afrique noire en 1999.

[13] Gallimore Rangira Béa: *« Le jeu de décentrement et la problématique de l'Universalité dans Riwan ou le chemin de sable* » Emerging Perspectives on Ken Bugul, 2009, P. 193.

Mariama Bâ et Ken Bugul sont toutes les deux des musulmanes et possèdent dans leur éducation le même passé culturel. Mais le lecteur est frappé par le fossé qui sépare leurs narrations. C'est la raison pour laquelle le but premier de cette étude est de comprendre comment ces deux auteures conçoivent le statut de la femme en Afrique.

Le deuxième objectif est de montrer l'ambiguïté de la femme en Afrique, déchirée entre le modernisme et la tradition. À ce niveau, certaines questions méritent d'être posées. Nous commençons par nous demander quels sont les différents rôles que chacune d'elles assigne à la femme africaine? Quels sont leurs points de vue par rapport à la pratique de certaines coutumes traditionnelles (mariages précoces, dot, lévirat…) dans une société évoluant vers la modernité? Quelle place accordent-elles à la femme dans le développement de la société africaine? Comment est-ce qu'elles interprètent l'influence de la belle-famille et de la société en général dans le fonctionnement d'un mariage en Afrique? Autrement dit, comment est-ce que Mariama Bâ et Ken Bugul conçoivent l'émancipation de la femme africaine, voire le féminisme en Afrique?

Pour trouver réponses à ces questions, nous avons opté de diviser notre travail en deux principales parties: la première porte sur *Une si longue lettre* et la deuxième sur *Riwan ou le chemin de sable.* Le premier chapitre analyse les personnages féminins, le deuxième étudie les différents rôles de la femme dans ces ouvrages et le troisième chapitre porte sur la femme et la société.

PREMIÈRE PARTIE:

ANALYSE DE *UNE SI LONGUE LETTRE*

CHAPITRE 1: ANALYSE DES PRINCIPAUX PERSONNAGES FÉMININS

Les prises de position de Mariama Bâ en faveur de l'émancipation de la femme se dessinent particulièrement à travers l'étude des personnages féminins.

1- Ramatoulaye

Ramatoulaye Fall est la narratrice de la lettre et est âgée d'une cinquantaine d'années. Première épouse de Modou Fall, elle est mère de douze enfants. Avec beaucoup de sensibilité, Ramatoulaye raconte à son amie Aïssatou la mort de son époux Modou Fall et les déboires conjugaux de ce dernier. Elle se souvient qu'après vingt-cinq années pleines de quiétude et de bonheur passées auprès de son mari, elle se voit imposer une seconde épouse, Binetou:

« *Modou te remercie. Il dit que la fatalité décide des êtres et des choses: Dieu lui a destiné 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 donner à son mari.* »[14]

Cependant, Ramatoulaye reste au foyer conjugal alors qu'il n'existe aucune chance de réconciliation entre elle et son époux. Elle espère que son mari respectera les lois islamiques sur le mariage polygamique et viendra à elle quand ce sera « son tour »:

[14] *op. cit.*, P. 57

« Je m'étais préparée à un partage équitable selon l'Islam, dans le domaine polygamique. Je n'eus rien entre les mains. »[15]

Mais il n'en est rien. Modou Fall l'abandonne avec ses douze enfants. À la mort de ce dernier, elle trouve assez de courage pour lui pardonner et souhaite que Dieu exauce les prières qu'elle formule quotidiennement et qu'il accueille Modou dans son royaume des cieux. Ce choix de Ramatoulaye découle du fait que sa fidélité et son amour pour son époux ne connaissent aucune défaillance malgré cinq années de séparation avec ce dernier. Selon Laïla Ibnlfassi et Nicki Hitchott, ce refus de divorcer de la part de Ramatoulaye permet ainsi la perpétuation de la polygamie et renforce son statut comme une marchandise échangeable.[16]

Ce refus de divorcer résulte aussi du fait que Ramatoulaye ne se sent pas capable d'assumer toute seule les lourdes responsabilités que sont l'éducation et l'avenir des enfants. Respectueuse des traditions, elle cache ses sentiments lorsqu'on lui apprend le deuxième mariage de Modou et plus grave, elle se résigne à un mariage polygamique qui ne la rend pourtant pas heureuse. Ce trait de Ramatoulaye se rapproche de celui des premières épouses dans nombre de romans africains et particulièrement du personnage de la première épouse d'El Hadji Abdou Kader dans *Xala* (1973) de Sembène Ousmane. En effet, Adja Awa Astou est foncièrement croyante et accomplit tous ses devoirs matrimoniaux en épouse docile. Ses relations avec son mari sont imprégnées d'indifférence. Elle est fataliste et accepte sa condition de femme négligée par son époux.

Sur le plan professionnel, Ramatoulaye, enseignante de formation, s'épanouie dans l'exercice de sa profession qu'elle assume consciencieusement:

---

[15] *op.cit.,* P. 69

[16] Laïla Ibnlfassi et Nicki Hitchcott: African Francophone Writing: A Critical Introduction, Washington, Oxford, 1996, P. 146.

« *Le nôtre, comme celui du médecin n'admet pas l'erreur. On ne badine pas avec la vie, et la vie, c'est à la fois le corps et l'esprit. Déformer une âme est aussi sacrilège qu'un assassinat. Les enseignants - ceux du cours maternel autant que ceux des universités - forment une armée noble aux exploits quotidiens*. »[17]

Ceci montre que Ramatoulaye a une conception très élevée de son métier et ne tolère, pour elle-même, aucune défaillance qui puisse porter préjudice aux enfants considérés comme le fer de lance de la nation.

D'une part, elle est consciente de sa situation de mère de famille nombreuse, ce qui ne lui permet pas de refaire sa vie. Ramatoulaye parle avec lucidité des problèmes auxquels font face les femmes âgées et délaissées. Elle se qualifie de feuille qui voltige mais qu'aucune main n'ose ramasser. Elle se sent aussi desservie par son physique et reconnaît qu'elle ne peut entrer en concurrence avec une jeune fille:

« *Ma minceur avait disparu ainsi que l'aisance et la rapidité de mes mouvements. Mon ventre saillait sous le pagne qui dissimulait des mollets développés par l'impressionnant kilométrage des marches qu'ils avaient effectuées, depuis le temps que j'existe. L'allaitement avait ôté à mes seins leur rondeur et leur fermeté. La jeunesse désertait mon corps, aucune illusion possible!* »[18]

Par ailleurs, soucieuse du bien-être familial, Ramatoulaye ne veut pas perturber l'équilibre mental de ses enfants en se remariant et se console en invoquant les meilleurs moments passés avec son époux. Pour elle, le divorce n'est pas la bonne solution et ne va pas en accord avec sa foi religieuse.

D'autre part, Ramatoulaye se console en comparant sa souffrance à celle des malades, des aveugles du monde entier qui se meuvent dans le noir, des lépreux que le

[17] *op.cit.*, P. 38
[18] *op.cit.,* P. 62

mal ampute, des infirmes et paralytiques qui se trainent et à celle des aveugles qui ne verront jamais le sourire de leurs enfants. Ses nuits solitaires font place à de véritables cauchemars car elle n'arrive pas toujours à expliquer le comportement de Modou. Est-ce de sa faute si ce dernier l'a abandonnée, quel bouleversement intérieur a égaré la conduite de Modou Fall pour qu'il épouse Binetou. Elle cherche en vain à scinder les erreurs qu'elle a commises qui pourraient justifier le comportement de Modou et arrive même à craindre pour sa santé:

« O! Santé, habite-moi. O! Santé… Mes efforts ne me détournent pas longtemps de ma déception. »[19]

En déployant les souvenirs d'antan, l'héroïne les revit avec la même intensité que dans le passé et se laisse aller à la confidence, mais aussi à la critique de certaines mœurs qui sont encore en vigueur au Sénégal et qui retardent l'émancipation de la femme. Ceci se dénote particulièrement lorsque son beau-frère Tamsir lui propose de l'épouser. Après le quarantième jour de la mort de Modou, Tamsir, accompagné de l'Iman du quartier et de Mawdo, s'empresse de venir réclamer la main de Ramatoulaye comme cela se doit selon leur coutume: le petit frère hérite de la femme de son frère après sa mort. C'est l'occasion pour Ramatoulaye de « parler ». Elle n'est plus cette épouse/femme docile au service de l'homme et de la tradition:

« *Je regarde Tamsir droit dans les yeux. Je regarde Mawdo. Je regarde l'Iman. Je serre mon châle noir. J'égrène mon chapelet. Cette fois, je parlerai. Ma voix connaît trente années de silence, trente années de brimades.* »[20]

[19] *op.cit.,* P. 23
[20] *op.cit*., P. 84-85

C'est donc une prise de conscience et une prise de parole. Cette parole qui accuse les hommes sans complaisance devient incisive, virulente et acerbe. Selon Pierrette Herzberger-Fofana, au Sénégal, la période de réclusion chez les musulmans est de quarante jours, période qui permet de détecter une éventuelle grossesse chez la veuve. Passé ce délai, les pourparlers pour un possible mariage peuvent commencer.

Ceci explique pourquoi Thierno Ly affirme que, l'émancipation de la femme se traduit dans le texte de Mariama Bâ par un besoin de se libérer du joug masculin.[21]

Dans son pays où le taux d'analphabétisme est encore très élevé et où le livre est considéré comme un article de luxe, Ramatoulaye semble valoriser autant l'éducation traditionnelle africaine que l'éducation moderne tout en attribuant des vertus spéciales à la première. En effet, lorsque son mari Modou Fall l'abandonne pour Binetou, elle se souvient des prophéties de sa mère:

« Trop beau, trop joli, trop parfait pour être honnête » ou encore *« …Une femme doit épouser l'homme qui l'aime mais point celui qu'elle aime; c'est le secret d'un bonheur durable. »*[22]

Ramatoulaye magnifie aussi la sagesse de sa grand-mère quand elle dit que:

« Brave grand'mère, je puisais, dans ton enseignement et ton exemple, le courage qui galvanise aux moments des choix difficiles. »[23]

Ramatoulaye considère l'éducation occidentale avant tout comme une sorte de libération car elle délivre les élèves des contraintes de la tradition:

---

[21] Thierno Ly: « *L'émancipation de la femme, le cas d'Une si longue lettre de Mariama Bâ. »* 2006, http:///thiethielino.over-blog.com/article-32413819html
[22] *op.cit.,* P. 87
[23] *op.cit*., P. 111

« *Nous sortir de l'enlisement des traditions, superstitions et mœurs; nous faire apprécier de multiples civilisations sans reniement de la nôtre; élever notre vision du monde, cultiver notre personnalité, renforcer nos qualités, mater nos défauts; faire fructifier en nous les valeurs de la morale universelle...* »[24]

Tout en respectant l'aspect positif des traditions africaines, Ramatoulaye a appris à triller les aspects néfastes qui étouffent l'épanouissement des africaines. Un tel esprit de synthèse existe grâce à l'éducation qu'elle a reçue. Elle se présente donc comme une partisane de l'assimilation culturelle modérée et croit aux vertus de l'instruction qui lui ont ouvert la voie à un autre mode de pensée. Elle incarne une femme africaine à la croisée de deux chemins: d'une part, la modernité et d'autre part, la tradition africaine.

2- Aïssatou

Confidente et amie de Ramatoualye, Aïssatou Bâ, bien qu'elle soit la destinataire de la lettre, n'apparaît qu'à travers la perspective de la narratrice. Fille d'un bijoutier (dernière classe des castes[25]), elle est la première épouse de Mawdo Bâ et est mère de quatre garçons.

Comme Ramatoulaye, Aïssatou est confrontée à la même situation; un mariage polygamique. Elle n'a jamais été acceptée par la « noble » famille de son époux et plus particulièrement par sa belle-mère, Tante Nabou, à cause de son appartenance à la dernière caste sociale, celle des bijoutiers:

[24] *op.cit.*, P. 27

[25] Le système des castes en Afrique structure et hiérarchise de manière profonde les relations sociales. Loin du modèle indien, il est fondé sur une différenciation des professions. Les métiers et fonctions sociaux sont à cet effet des signes identitaires. Cheikh Anta Diop affirmait que « le système des castes est né d'une division de travail, mais sous un régime politique avancé, monarchique, car on ne trouve pas de castes sans noblesse. » L'Afrique noire traditionnelle. Paris, Présence Africaine, 1960.

« *La mère de Mawdo, alors que nous vivions décontractés, considérant ton mariage comme un problème dépassé, elle réfléchissait le jour, elle réfléchissait la nuit, au moyen de se venger de toi, la bijoutière.* »[26]

Lorsqu'Aïssatou apprend donc que son époux a pris une seconde épouse pour apaiser la colère de sa mère déclinante, elle choisit la rupture:

« *Mawdo, les princes dominent leurs sentiments, pour honorer leurs devoirs. Les autres courbent leur nuque et acceptent en silence un sort qui les brime. Voila schématiquement, le règlement intérieur de notre société avec ses clivages insensés. Je ne m'y soumettrai point*. »[27]

Elle rompt donc définitivement les liens à cause du choix de son époux. S'unir à une femme du même clan est son motif primordial pour prendre une seconde épouse. Aïssatou se fixe un but qu'elle atteint: elle continue ses études secondaires, s'inscrit dans une école d'interprétariat en France où elle réussit et travaille comme interprète à l'ambassade du Sénégal aux États-Unis:

« *Tu eus le surprenant courage de t'assumer. Tu louas une maison et t'y installas. Et, au lieu de regarder en arrière, tu fixas l'avenir obstinément. Tu t'assignas un but difficile; et plus que ma présence, mes encouragements, les livres te sauvèrent. Devenus ton refuge, ils te soutinrent.* »[28]

Ce rejet implicite de la polygamie traduit les aspirations et les velléités d'Aïssatou d'arriver à un progrès social qui dépasserait certaines considérations stéréotypées de la société sénégalaise, qui donnent des raisons à l'homme d'assujettir

[26] *op.cit.,* P. 42- 43
[27] *op.cit.*, P. 50
[28] *op.cit.,* P. 50-51

la femme. À travers Aïssatou, Mariama Bâ transmet ses idées sur l'émancipation de la femme africaine qui passe par une simple prise de conscience et de parole à un véritable engagement, c'est-à-dire à une affirmation de soi et une conquête de nouveaux espaces pour la femme.

Dans le roman *Parole aux négresses* (1978) d'Awa Thiam, le personnage de Yacine se rapproche de celui d'Aïssatou dans son besoin de restaurer sa dignité. Lorsque le mari de Yacine rentre d'un voyage avec une coépouse, Yacine le quitte et retourne chez ses parents. Elle dit en ces termes: « Le même jour, après le déjeuner, alors qu'il était reparti en ville pour son commerce, j'ai rassemblé les vêtements de mes enfants, ainsi que mes ustensiles de cuisine. Et je suis partie. »[29]

Aïssatou n'accepte pas de se soumettre à certaines coutumes désuètes que sont la pratique du système des castes et de la polygamie. Elle prend la décision de rompre, de se libérer. Par son second mariage, Mawdo n'est plus digne d'intérêt et a perdu sa valeur devant Aïssatou. Dans une lettre de rupture adressée à ce dernier, elle dit ceci:

« *Si tu peux procréer sans aimer, rien que pour assouvir l'orgueil d'une mère déclinante, je te trouve vil. Dès lors, tu dégringoles de l'échelon supérieur, de la responsabilité où je t'avais hissé*. »[30]

Aïssatou hurle de rage car elle éprouve un sentiment d'abandon et de trahison. Cette détermination et l'agressivité verbale de la femme trahie se note également dans *La grève des bàttu* (1979) d'Aminata Sow Fall où elle aborde le problème de la polygamie en mettant en scène deux personnages: Lolli et Raabi. À l'annonce du second mariage de son époux, Lolli s'en prend violemment à lui: « ingrat, salaud, menteur. Tiem! Tu veux que je me taise! Vingt-quatre ans de mariage! Tu n'étais rien!

[29] Awa Thiam: Parole aux négresses, Paris, Denoël, 1978, P. 26.
[30] Mariama Bâ: Une si longue lettre, Paris, Le serpent à plumes, 1979, P. 50.

Rien qu'un pauvre va-nu-pieds. Et je t'ai supporté, j'ai patienté; j'ai travaillé, travaillé et aujourd'hui, tout ce que tu as pu acquérir grâce à mon travail et ma patience, tout ce que tu as eu avec l'aide que je t'ai apportée, tout cela tu veux le partager avec une autre maintenant. »[31]

De même, tous les arguments dissuasifs tels que: « *On ne brûle pas un arbre qui porte des fruits* (ou encore) *les garçons ne peuvent réussir sans leur père* »[32] n'ont aucun effet sur elle et elle s'affranchit de la tutelle maritale. Elle rétorque:

« Je me dépouille de ton amour, de ton nom. Vêtue du seul habit valable de la dignité, je poursuis ma route. Adieu. »[33]

Contrairement à l'épouse qui s'attache à son époux au fil des années, l'homme est toujours à la recherche de nouvelles conquêtes. « *Son œil égoïste regarde par-dessus l'épaule de sa conjointe. Il compare ce qu'il eut à ce qu'il n'a plus, ce qu'il a à ce qu'il pourrait avoir.* »[34] Aïssatou puise dans son malheur la force de s'élever socialement. Elle entreprend, comme nous l'avons dit, ses études qui lui assurent une existence à l'abri des problèmes du mariage. Son séjour en Europe renforce cette prise de décision et son indépendance. Elle met ainsi une croix sur son passé et regarde droit devant elle, ce qui lui permet de retrouver une joie de cœur et un équilibre comme le dit la narratrice:

« *Tu gagnes largement ta vie. Tu évolues dans la quiétude, comme tes lettres me le disent, résolument détournée des chercheurs de joies éphémères et de liaisons faciles. Comme j'enviais ta tranquillité lors de ton dernier séjour! Tu étais là,*

[31] Aminata Sow Fall: La grève des bàttu. Dakar, NEA, 1979, P. 43.
[32] *op.cit.,* P. 50
[33] *ibid.,*
[34] *op.cit.,* P. 62

débarrassée du masque de la souffrance…Oui, tu étais bien là, le passé écrasé sous ton talon, tu étais là, victime innocente d'une injuste cause et pionnière hardie d'une nouvelle vie. »[35]

Selon Laïla Ibnlfassi et Nicki Hitchcott, Aïssatou combine certains éléments de la « féminité » qui sont la « quiétude » et la « tendresse » associées à la « dignité » et au « courage », ce qui la transforme d'une bijoutière à une féministe.[36] Toutefois, selon Pierrette Herzberger-Fofana, cette rupture totale, délibérée de Aïssatou « frappe par sa force de caractère et ne correspond pas à l'image que la société livre d'une bijoutière, personne castée, méprisée, sans foi ni loi. »[37]

Ramatoulaye et Aïssatou subissent le même sort, mais chacune d'elle réagit de sa façon, selon son caractère et selon sa foi religieuse. Toutes les deux sont rejetées par leur époux qui ne prend pas leurs sentiments au sérieux. À la différence de Ramatoulaye qui finit dans la résignation, Aïssatou choisit le divorce. Se basant sur ce choix, Laïla Ibnlfassi et Nicki Hitchcott affirment que « Seule Aïssatou peut-être qualifiée de "femme émancipée''. Sa décision de divorcer de Mawdo démontre un rejet de la polygamie traditionnelle et une prise de conscience de soi en tant qu'individu plutôt que comme un élément dans un milieu familial ou dans un groupe social. »[38] Elles continuent en affirmant que « la féminité passive de Ramatoulaye contraste avec la féminité active de Aïssatou. » Ces deux femmes représentent des exemples concrets de femmes africaines face au problème de la polygamie.

---

[35] *op.cit.,* P. 51
[36] *op.cit.,* P. 146
[37] *op.cit.,* P. 90
[38] Ma traduction de: « Only Aïssatou is attributed with the qualities of the "New Woman." Her decision to divorce Mawdo demonstrates a rejection of the polygamous tradition and awareness of the self as an individual, rather than as a component in a family or social grouping » Ibnlfassi Laïla and Hitchcott Nicki: African Francophone Writing: A Critical Introduction, Washington, Oxford, 1996, P. 146.

3- Daba

Fille aînée de Ramatoulaye, Daba est mariée à Abou. Elle incarne l'image d'une jeune femme dynamique, instruite et confiante en elle.

Elle refuse les faux compromis qui détruisent l'entente entre les couples et dans une certaine mesure, remplit la fonction d'éveil auprès de sa mère quand elle lui demande de quitter son père. En effet, consternée par le second mariage de son père avec sa copine de classe, Daba incite sa mère à rompre avec ce dernier:

« Romps, maman! Chasse cet homme. Il ne nous a pas respectées, ni toi, ni moi. Fais comme Tata Aïssatou, Romps. »[39]

Selon Daba, le mariage n'est pas une chaîne, mais une adhésion réciproque à un programme de vie. Si l'un des conjoints ne trouve plus son compte dans cette union, il/elle est libre de divorcer. Son père, qui a trahi Ramatoulaye par son second mariage, n'est plus que « cet homme » à ses yeux. Avec son époux, Daba entretient des relations saines basées sur un respect mutuel et sur une égalité de droits et de devoirs. Cette union représente l'exemple parfait que Ramatoulaye aurait souhaité avoir:

« Je sens mûrir la tendresse de ce jeune couple qui est l'image du couple tel que je le rêvais. Ils s'identifient l'un à l'autre, discutent de tout pour trouver un compromis. »[40]

Comme nous l'avons noté dans la section précédente, Raabi, fille de Lolli, dans une attitude féministe incite également sa mère à ne pas céder. Elle l'implore de

[39] *op.cit.,* P. 60
[40] *op.cit.,* P. 107

prendre ses responsabilités et « de demander à son père de choisir. »[41] En effet, Daba et Raabi sont une génération de filles modernes, conscientes de leurs droits et dont l'ambition est de faire évoluer la société vers la modernité.

La relation entre Daba et Ramatoulaye est très forte. Elle défend sa mère et lui dicte aussi un comportement à suivre face au père. C'est sur un ton plein de mépris qu'elle exprime son indignation et sa déception. Son père n'est plus que « cet homme » qui a osé bafouer l'honneur de sa famille. Daba transgresse les lois de la tradition en s'ingérant dans les problèmes de son père et de sa mère. Selon Lylian Kesteloot, en principe, l'éducation que reçoivent les enfants en Afrique et particulièrement au Sénégal ne leur permet pas de s'ingérer dans les questions ayant trait au ménage de leurs parents.[42]

Daba entre dans la catégorie des femmes qui ont bien assimilé cette notion de la modernité. Elles sont dynamiques, instruites et veulent sortir de l'enlisement des traditions et des superstitions qu'elles considèrent comme étant des fardeaux écrasants. Daba représente à cet effet une nouvelle génération de la femme africaine. Sa mère est abasourdie par l'indépendance d'esprit donc elle fait preuve:

« Elle raisonnait cette enfant…Elle avait des points de vue sur tout. »[43]

Ouverte donc au progrès, Daba ne veut pas se confiner à son univers. Selon Pierrette Herzberger-Fofana, parmi toutes les femmes dans *Une si longue lettre*, Daba est « le personnage le plus sympathique et en accord avec elle-même et son entourage »[44]. Daba serait un exemple parfait de la femme émancipée. Elle est ouverte au progrès

[41] Aminata Sow Fall: La grève des bàttu. Dakar, NEA, 1979, P. 46.
[42] Lylian Kesteloot: Anthologie Négro-africaine: Panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges noirs du XXème siècle, Verviers (Belgique), Marabout Université, 1967, P. 239.
[43] *op.cit.,* P. 108
[44] *op.cit.,* P. 92

et refuse non seulement d'être sous l'emprise des tabous de la tradition, mais aussi de l'homme.

4- La petite Nabou et tante Nabou

Nabou, jeune fille soumise, ne se révolte pas contre la société traditionnelle. D'origine noble, elle est élevée selon les normes ancestrales par sa tante Seynabou ou encore Tante Nabou:

« *Prends la petite Nabou, ton homonyme. Elle est à toi. Je ne demande que des os.* »[45]

Tante Nabou obtient ainsi de son frère, le père de la petite Nabou, le droit de disposer de sa fille. Sur les conseils de sa tante, la petite Nabou fréquente l'école française et s'inscrit par la suite à l'école des sages-femmes:

« *Cette école est bien. Là, on éduque. Nulle guirlande sur la tête. Des jeunes filles sobres, sans boucles d'oreilles, vêtues de blanc, couleur de la pureté. Le métier que tu y apprendras est beau; tu gagneras ta vie et tu conquerras des grâces pour ton paradis, en aidant à naître des serviteurs de Mahomet.* »[46]

Dans l'esprit de Seynabou, l'école de médecine se rapproche de sa pensée religieuse car elle développe le sens du devoir et les vertus morales chez sa petite nièce. Tante Nabou y voit un moyen pour sa nièce d'obtenir la miséricorde du prophète Mohamet. Cet établissement contribue en effet à fortifier les fondements de l'éducation qu'elle inculque à la petite Nabou à savoir: soumission, pureté et sens de l'honneur.

---

[45] *op.cit.,* P. 46
[46] *op.cit.,* P. 47

Seynabou est une femme fortement attachée à ses origines privilégiées. Elle valorise surtout la hiérarchie et l'honneur de son rang social. Elle porte un nom glorieux: Sine-Diouf et en tant qu'une descendante d'une dynastie très puissante, celle de Bour-Sine, elle veut rectifier ce qu'elle considère comme une mauvaise alliance (le mariage de son fils avec Aïssatou). Elle désire donc marier son fils unique à celle qu'elle aurait choisie, une femme de sang noble, royal dans le but d'avoir des descendants de sang pur.

Pour ce fait, Tante Nabou ne manque jamais l'occasion de souligner à sa nièce son origine royale et de lui enseigner que la qualité première d'une femme est la docilité. En fin de compte, elle parvient à lui assigner comme époux son fils Mawdo:

« *La petite Nabou avait grandi à côté de sa tante, qui lui avait assigné comme époux son fils Mawdo. Mawdo avait donc peuplé les rêves d'adolescence de la petite Nabou. Habituée à le voir, elle s'était laissée entrainer naturellement, vers lui, sans choc. Ses cheveux grisonnants ne l'offusquaient pas; ses traits épaissis étaient rassurants pour elle.* »[47]

Imprégnée de toutes les idées reçues de sa tante, la petite Nabou devient l'exemple parfait d'une jeune fille traditionnelle qui, docile, accepte l'union avec son cousin car toute son éducation a été axée sur ce but. Sous cet angle, la petite Nabou se présente comme une personne qui « manque de personnalité et n'a pas appris à exprimer ses propres désirs. »[48]

Et pourtant, la petite Nabou n'est pas aimée par son époux Mawdo qui la considère comme une « *mièvre* », un cadeau de sa mère, une conquête facile qui lui

[47] *op.cit.*, P. 70
[48] *op.cit.,* P. 93

permet de « *changer de saveur* »[49] et surtout qui flatte sa virilité déclinante. Ils entretiennent des relations charnelles, non basées sur l'amour. Ainsi, frustrée dans son mariage, la petite Nabou cherche refuge dans son métier et s'y adonne avec passion:

« *Responsable de services de garde rapprochés, à la maternité du Repos Mandel, au débouché de quartiers périphériques peuplés et démunis, elle accomplissait à longueur de journée maintes fois, les gestes libérateurs de vie. Les bébés passaient et repassaient entre ses mains expertes*. »[50]

Consciente d'avoir embrassé une profession qui devrait selon sa tante lui ouvrir les portes du paradis, la petite Nabou ne rechigne pas à la tâche bien qu'elle travaille dans de conditions difficiles. L'éducation traditionnelle lui a donné des qualités telles que la douceur et la générosité, la docilité et la politesse, le savoir faire et le savoir parler. Et un métier d'infirmière pour l'éducation moderne. Ramatoulaye la décrit en ces termes:

« Responsable et consciente, la petite Nabou, comme toi, comme moi! Si elle n'est pas mon amie, nos préoccupations se rejoignaient souvent. »[51]

5- Binetou

Jeune fille de l'âge de Daba, Binetou est issue d'une famille de « *ndol* » (d'une extrême pauvreté). Elle a grandi en toute liberté, dans un milieu où la survie commande et est victime des souhaits et des désirs de sa mère qui se préoccupe plus de sortir de sa condition médiocre que de l'éducation de sa fille. Ainsi, sur l'insistance de

[49] *op.cit*., P. 53
[50] *op.cit*., P. 71
[51] *op.cit.,* P. 72

sa mère, Binetou consent à convoler en secondes noces avec Modou, le père de sa meilleure camarade, Daba:

« Binetou, navrée, épouse son vieux. Sa mère a tellement pleuré. Elle a supplié sa fille de lui donner une fin heureuse, dans une vraie maison que l'homme leur a promise. Alors, elle a cédé. »[52]

Ramatoulaye qualifie Binetou d' « *agneau immolé sur l'autel du matériel.* » Son mariage avec Modou Fall lui assure une villa, une rente mensuelle, des habits prêt-à-porter et un futur voyage à la Mecque pour ses parents, mais aussi, met fin à ses études.

À ce titre, elle ne lui en veut pas d'être devenue sa rivale car Binetou est victime de sa famille tout comme la petite Nabou qui, pour des raisons coutumières, est victime de sa tante. À quelques mois du baccalauréat, les parents de Binetou n'hésitent pas de la retirer de l'école et lui ôtent ainsi toutes possibilités de poursuivre ses études, d'embrasser une profession pour pouvoir s'assurer un avenir hors de la tutelle d'un mari.

Binetou représente les jeunes filles ayant grandies dans des milieux très pauvres et ayant un goût très poussé pour le matériel. Elle n'hésite pas à détrôner une femme dans son foyer pour prendre sa place, voire à sacrifier sa jeunesse en épousant un homme qui pourrait avoir l'âge de son père:

« Binetou ! 'Envoûtante !' reconnaissait-on. Mais l'instant d'admiration passé; c'est elle qui baissait la tête à la vue des couples parés de leur seule jeunesse et

[52] *op.cit.,* P. 55

riches de leur seul bonheur… Épuisée, Binetou regardait d'un œil désabusé évoluer ses camarades. L'image de sa vie qu'elle avait assassinée lui crevait le cœur. »[53]

Binetou et la petite Nabou sont toutes deux des victimes qui sacrifient leur vie et leur jeunesse pour satisfaire leur famille. Modou vit une illusion avec Binetou qui ne voit en lui qu'une banque ambulante prête à assouvir ses moindres caprices et ceux de sa famille et si possible même après sa mort en percevant des versements sur l'héritage.

[53] *op.cit.*, P. 76-77

CHAPITRE 2: LE RÔLE DE LA FEMME DANS *UNE SI LONGUE LETTRE*

Dans *Une si longue lettre,* Mariama Bâ présente les différents rôles de la femme africaine. Elle est, mère, épouse, belle-mère et militante politique et sociale.

1- La femme comme mère

Pour Mariama Bâ, la femme joue un rôle très important au sein de son couple, au sein de sa famille et dans la société en général. Mais le plus souvent, à son époque, ce rôle était limité à l'éducation des enfants et à la tenue d'un foyer. Aussi, Ramatoulaye magnifie le travail invisible de la femme au foyer:

« Les femmes qu'on appelle "femmes au foyer" ont du mérite. Le travail domestique qu'elles assument et qui n'est pas rétribué en monnaies sonnantes, est essentiel dans le foyer. Leur récompense reste la pile de linge odorant et bien repassé, le carrelage luisant où le pied glisse, la cuisine gaie où la sauce embaume. »[54]

Ramatoulaye elle-même se charge de servir les membres de son foyer en effectuant tous les travaux qu'elle peut faire pour que son époux et leurs enfants puissent s'épanouir. Par ailleurs, les femmes en général ont pour devoir d'élever et d'instruire des générations. Pour ceci, elles déploient des efforts énormes pour inculquer dans l'esprit des enfants le goût de vivre. Ramatoulaye par exemple forge le jeune cerveau de ses enfants et les prépare pour leur ascension vers la maturité. Elle

[54] Mariama Bâ: Une si longue lettre, Paris, Le serpent à plumes, 1979, P. 93.

leur enseigne le respect des valeurs culturelles et leur inculque l'esprit d'une conduite imprégnée d'actions vertueuses et méritoires:

« Je dis toujours à mes enfants: vous êtes des élèves entretenus par vos parents. Travaillez pour mériter leurs sacrifices. Cultivez-vous au lieu de contester. Devenus adultes, pour que vos points de vue aient du crédit, il faut qu'ils émanent d'un savoir sanctionné par un diplôme. Le diplôme n'est pas un mythe. Il n'est pas tout certes. Mais il couronne un savoir, un labeur. »[55]

En outre, depuis le départ de son époux, Ramatoulaye élève toute seule ses douze enfants. Elle supporte le poids des responsabilités en ce qui concerne leur éducation morale et leur avenir; une tâche qui n'est pourtant pas facile:

« Mes enfants me causent des soucis. Mes tourments s'estompent à l'évocation de ma grand-mère qui trouvait, dans la sagesse populaire, un dicton approprié à chaque événement. Elle aimait à répéter: 'la mère de famille n'a pas du temps pour voyager. Mais elle a du temps pour mourir'. Elle se lamentait, quand, somnolente, elle devait malgré tout abattre sa part de besogne 'Ah ! que n'ai-je un lit pour me coucher'. »[56]

La femme qui est mère est source de toute vie car c'est elle qui inculque les notions élémentaires pour la formation de la nation future. Elle est par conséquent « la racine première et fondamentale de la nation où se greffe tout apport et d'où part toute floraison. »[57] Gaymard Clara continue dans le même sens quand elle déclare que la femme sait écouter l'enfant, reconnaître et cultiver ses talents. Elle sait organiser et

[55] *ibid.,* P. 105-106
[56] *op.cit.,* P. 110
[57] *op.cit.,* P. 90

anticiper; et elle conclut que « les défenseurs des droits de la femme pensent qu'elle (la femme) est la moitié de la société. »[58] Ramatoulaye conçoit donc le rôle de la femme en tant que mère dans toutes les acceptations du terme. Elle magnifie leur capacité à pardonner quand elle déclare:

« On est mère pour comprendre l'inexplicable. On est mère pour illuminer les ténèbres. On est mère pour couver, quand les éclairs zèbrent la nuit, quand le tonnerre viole la terre, quand la boue enlise, On est mère pour aimer, sans commencement ni fin. »[59]

Le rôle principal de la femme est à cet effet la construction de la famille considérée comme le noyau de la société. Léopold Sédar Senghor donne ici son avis en affirmant que: « La femme occupe en Afrique noire, la première place…parce que donneuse de vie, (elle) a été promue en source de force vitale et gardienne de la maison, c'est-à-dire dépositaire du passé et garante de l'avenir. »[60]

Ainsi analysée sous l'angle de mère, la femme a une image méliorative. Gardienne des traditions et de la famille, c'est elle qui apporte son soutien moral et matériel aux membres de la famille, rétablit l'ordre et la paix et s'assure que la justice et la concorde règnent à tout moment.

2- La femme comme épouse

Selon Stephanie Newell, « le fardeau de la femme africaine dans *Une si longue lettre* vient de l'intérieur et de l'extérieur; car la femme a intériorisé un sens

[58] Gaymard Clara: « *Rôle et mission de la femme dans la société moderne.* » www.semeurs.org/.../ClaraGaymardCompterendu (14-01-05).pdf. P. 03.
[59] *op.cit.,* P. 120
[60] Léopold Sédar Senghor: Liberté 1. Négritude et humanisme. Paris, Seuil, 1964, P. 269.

socialement construit de soi qui la conduit à accepter, consciemment ou inconsciemment, le rôle de second instrument. »[61] En effet, dans *Une si longue lettre,* les personnages féminins et les personnages masculins sont traités comme deux groupes sociaux différents. Les hommes ont un statut socio-économique et des privilèges plus élevés que les femmes qui, malgré le fait qu'elles soient parfois aussi éduquées que les hommes, sont souvent réduites à leur statut biologique de « sexe faible »:

« *Et puis, une bijoutière, peut-elle avoir de la dignité, de l'honneur? C'est comme si l'on se demandait si tu avais un cœur et une chair. Ah! Pour certains, l'honneur et le chagrin d'une bijoutière sont moindres.* »[62]

Tel que présenté dans *Une si longue lettre*, dans la société sénégalaise, la femme a un statut socio-économique inférieur à celui de son époux même s'ils sont tous les deux d'une même caste. Elle subit des exactions de toutes sortes. Jacqueline par exemple est torturée, battue, rejetée par celui qui devait pourtant l'entourer de tous les soins les plus affectueux. De même, ses conseils ne sont pas pris en considération et sont qualifiés de « simples paroles de femme » par rapport à ceux de son époux jugés de « paroles d'honneur ».

Mariama Bâ présente aussi l'épouse comme une femme accablée par le poids des coutumes désuètes. En effet, Ramatoulaye, Aïssatou et Jacqueline sont toutes victimes des infidélités conjugales de leurs époux. Elles ont été abandonnées par ceux-ci pour des jeunes filles. La solitude, l'abandon, la dépression et la misère sont à cet

[61]Ma traduction de "The burden of African womanhood in *So long a letter* comes from within and without, for women have internalized a socially constructed sense of self that causes them to accept, consciously or unconsciously, the role of second fiddle" Stephanie Newell: Writing African Women: Gender, Popular Culture and Literature in West Africa. London, Zed Books Ltd, 1997, P. 127.
[62] *op.cit.,* P. 49

effet devenus leur lot quotidien. À cause de ces conséquences négatives de la polygamie, Olusola Oke et Sam Ade Ojo déclarent que la polygamie est « synonyme du dénigrement, de l'exploitation et de la domination de la femme. Si le foyer représente le lieu où l'on est mieux à l'aise, le foyer polygamique n'est pas une maison, mais l'enfer pour les coépouses et leurs enfants car, une tension suprême y règne, attisée par l'envie, la méfiance, les intrigues et toute sorte de passions destructives. »[63]

En ce qui concerne le problème du veuvage, selon Pierrette Herzberger-Fofana, parmi les coutumes qui avilissent la femme, celles en rapport avec le décès de son mari stigmatisent l'oppression de la femme. Elle affirme qu'autrefois, les veuves subissaient une série de traitements (dormir à même le sol, interdiction de prendre un bain…) qui au cours des siècles a fait partie intégrante du rituel mortuaire.

À travers le récit de Ramatoulaye, nous avons d'amples connaissances sur les rites funéraires en milieu sénégalais. Ils durent quatre mois et dix jours et toute femme sénégalaise est traitée par sa belle-famille selon son comportement. Ramatoulaye et Binetou ont toujours été généreuses, fidèles et hospitalières à tous les membres de leur belle-famille et amis. C'est la raison pour laquelle elles ne sont pas publiquement humiliées le jour des funérailles de leur époux:

« C'est le moment redouté de toute sénégalaise, celui en vue duquel elle sacrifie ses biens en cadeaux à sa belle-famille, et pis encore… elle s'ampute de sa personnalité, de sa dignité, devenant une chose au service de l'homme qui l'épouse, du grand-père, de la grand-mère, du père, de la mère, du frère, de la sœur, de l'oncle, de

[63] Ma traduction de « The epitome of female denigration, exploitation and domination... If home represents the place where one is most at ease, the polygamous home is not home but hell for the co-wives and their children as tensions reign supreme, fuelled by envy, distrust, intrigues and all sort of destructive passions » Olusola Oke et Sam Ade Ojo: Introduction to Francophone African Literature: A collection of essays. Ibadan, Spectrum Books Limited, 2000, P. 249.

la tante… des amis de cet homme. Sa conduite est conditionnée: une belle-sœur ne touche pas la tête d'une épouse qui a été avare, infidèle ou inhospitalière. »[64]

Ces coutumes rehaussent ou anéantissent la valeur de la femme à l'intérieur du système patriarcal en vigueur selon que la femme a montré un bon ou un mauvais comportement envers sa belle-famille.

Pierrette Herzberger-Fofana affirme que la coiffure qui est un symbole de beauté, a une fonction dans la société sénégalaise. C'est pourquoi, la femme mariée est tenue en général de porter des tresses; au moment du décès de son époux, ces tresses doivent être défaites par les belles-sœurs qui en profitent pour louer ou critiquer l'épouse selon son comportement au sein de sa belle-famille.[65]

Par ailleurs, Kä Mana pense que le fait de défendre aux veuves de se laver, de les obliger à dormir à même le sol, de ne pas avoir droit à la succession des biens de leurs maris, l'obligation de se raser la tête, de se soumettre aux lois de la belle-famille et de se marier à un proche du défunt sont des rites culturels qui sont devenus des formes de discrimination, de mauvais traitements envers les femmes que les hommes tolèrent et justifient au nom de la tradition.[66]

Pour ce qui est de la dot, elle est définie par Jacqueline et Pierre Trincaz comme le symbole d'une alliance éternellement renouvelée entre les clans. Elle est aussi considérée comme une compensation indispensable accordée aux génies titulaires de la femme.[67] Toutefois, la dot est considérée comme un élément qui freine l'épanouissement de l'épouse. Elle est une pratique perçue par Ramatoulaye comme

---

[64] *op.cit.,* P. 11
[65] *op.cit.,* P. 95
[66] Bouchardy MT: « *Cultures africaines: entre tradition et modernité* » http://www.choisir.ch/IMG/pdf/culture_africaine.pdf.
[67] Jacqueline et Pierre Trincaz: « *L'éclatement de la famille africaine: Religions et migrations, dot et polygamie*. » Abidjan (Côte d'Ivoire), Centre O.R.S.T.O.M. de Petit-Bassam. www.horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/...4/...16273.pdf

une transaction commerciale qui renforce la notion de service ancrée chez les personnages masculins. C'est la raison pour laquelle la plupart des hommes qui se sont soumis aux exigences des belles-familles lors des pourparlers matrimoniaux tendent à utiliser leur épouse comme un objet que l'on maltraite selon son humeur. À travers le mariage de Ramatoulaye qui se fit sans dot, Mariama Bâ montre qu'un mariage d'amour réunit tous les facteurs pour réussir car il découle d'un commun accord et met la femme à l'abri de certaines pressions du groupe social:

« 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. »[68]

Cheikh Hamadou Kane déclare que « la dot constitue l'une des dernières manifestations de la prééminence du groupe social sur l'individu. »[69] Allant dans le même sens, Sam Ade Ojo affirme que la dot joue un rôle ingrat car elle représente une contrepartie monétaire d'un travail domestique. Le nouvel employeur verse une prime pour avoir le droit d'emmener avec lui une femme qui travaillera dorénavant pour lui toujours gratuitement.[70] Par ailleurs, il affirme que le payement de la dot aux parents de la fiancée peut constituer une véritable source de richesse car, plus la femme est belle et est instruite, plus élevée est la dot demandée par sa famille.

Tel que présentée dans *Une si longue lettre*, une épouse, dans la société sénégalaise, n'a aucun droit mais seulement des devoirs à accomplir obligatoirement. Elle doit restée au foyer, accomplir des corvées ménagères à temps plein et procréer. Elle doit également être fidèle à son époux, avoir des qualités telles que la douceur et

[68] *op.cit.*, P. 28-29
[69] Cheikh Hamadou Kane: Roman africain et tradition. Dakar, NEA, 1982.
[70] Olusola Oke et Sam Ade Ojo: Introduction to Francophone African Literature: A collection of essays. Ibadan, Spectrum Books Limited, 2000, P. 247.

la générosité, la docilité, la soumission et la politesse, le savoir-faire et le savoir parler. Contrairement à toutes ces qualités demandées à une femme, l'homme a le droit de toujours être à la recherche de nouvelles conquêtes:

« Son œil égoïste regarde par-dessus l'épaule de sa conjointe. Il compare ce qu'il eut à ce qu'il n'a plus, ce qu'il a à ce qu'il pourrait avoir. »[71]

En somme, notons que Mariama Bâ décrit surtout le courage et la détermination des épouses dans une société où aucune place digne d'honneur ne leur est guère réservée. À travers la voix de Ramatoulaye et l'exemple d'Aïssatou, elle invite la femme à briser le silence autour de ces coutumes désuètes qui détruisent sa vie et freinent son épanouissement total, car chaque femme a le potentiel soit de s'affranchir de la tutelle patriarcale, soit d'accepter sa condition de femme soumise.

3- La femme comme belle-mère et belle-sœur

Contrairement à la famille nucléaire européenne, la famille africaine est plus élargie et aucune barrière n'est érigée entre les différents membres. Ainsi, elle peut comprendre des membres appartenant à deux générations et parfois plus. Le mariage n'est pas une alliance de deux personnes, mais de deux familles ou de deux clans. Et comme la tradition africaine le permet, la mère de l'homme a son opinion à donner sur le choix de sa belle-fille. Mais cela ne lui accorde pas l'autorité de détruire le foyer de son fils pour satisfaire ses désirs. Dans le cadre de *Une si longue lettre,* Ramatoulaye met l'accent sur le comportement de la belle-famille de la femme.

[71] *Op.cit.*, P. 62

D'une part, elle présente la belle-mère d'Aïssatou, tante Nabou, comme une femme rigide, pétrie de la morale ancienne qui impose sa petite nièce comme seconde épouse à son fils pour la continuité de son sang royal. Elle convoque son fils et d'une façon enjouée, lui dit:

« Mon frère Farba t'a donné la petite Nabou comme femme pour me remercier de la façon digne dont je l'ai élevée. Si tu ne la gardes pas comme épouse, je ne m'en relèverai jamais. La honte tue plus vite que la maladie. »[72]

D'autre part, la belle-mère de Ramatoulaye jouit d'un statut privilégié auprès d'elle. Ramatoulaye affirme:

« Je la recevais avec tous les égards dus à une reine et elle s'en retournait, comblée, surtout si sa main emprisonnait le billet de banque que j'y plaçais adroitement. Mais à peine sortie de la maison, elle pensait à la nouvelle vague d'amies qu'elle devait prochainement épater. »[73]

Malgré la profonde déférence que Ramatoulye montre vis-à-vis de sa belle-mère, celle-ci affiche à son égard un comportement dépouillé de tout respect. Elle enfreint les règles de l'hospitalité, passe et repasse chez Ramatoulaye au gré de ses courses, toujours accompagnée d'amies différentes pour leur montrer la réussite sociale de son fils ainsi que sa suprématie dans une maison qu'elle n'habite pas.

Mariama Bâ met aussi l'accent sur le comportement des belles-sœurs qui désertent trop souvent leur foyer pour encombrer celui de Ramatoulaye, se font nourrir par elle, glissent des crachats sous le tapis et regardent sans réagir leurs enfants danser sur les fauteuils. Ces belles-sœurs passent plus de temps dans le foyer de Ramatoulaye

[72] *op.cit.,* P. 48
[73] *op.cit.,* P. 33

et ne se rendent pas compte qu'elles nuisent à l'intimité du couple. Leurs visites ne semblent pas faites par amitié. Elles cachent les mobiles qui les animent; reprocher indirectement à l'épouse le confort dans lequel elle vit:

« Mes belles-sœurs me croyaient soustraite aux corvées ménagères…D'autres, limitées dans leurs réflexions, enviaient mon confort et mon pouvoir d'achat. »[74]

Pierrette Herzberger-Fofana fournit une meilleure explication à ce comportement affiché par la belle-famille. Elle affirme que la filiation patrilinéaire ayant remplacé la filiation matrilinéaire, les tantes paternelles, les belles-sœurs de l'épouse sont objets de vénération.[75]

En effet, redoutées par les épouses, les belles-sœurs, tout comme les belles-mères, croient en leur supériorité ou à leur pouvoir absolu et entendent l'imposer. Le moment le plus propice pour exercer ce pouvoir est lors du décès de leur frère et fils. Les coutumes funéraires leur confèrent le droit d'abuser de la patience et de terroriser l'épouse. Ainsi, nous apprenons que:

« Une belle-sœur ne touche pas la tête d'une épouse qui a été avare, infidèle ou inhospitalière. »[76]

Les belles-sœurs et les belles-mères perpétuent à leur profit certaines coutumes qui deviennent dans ce cadre source de conflits et freinent la liberté de la femme mariée. Aminata Maïga Kâ affirme à cet effet que « dans le jeu du mariage, les parents de l'homme ne sont jamais perdants. L'épouse, pour ne pas être combattue et traquée dans son ménage, essaie de mettre les beaux-parents et les sœurs du mari dans sa

[74] *op.cit.,* P. 34
[75] *ibid*., P. 80
[76] *op.cit.,* P. 11

poche, en les comblant de bienfaits. »[77] Ainsi la coutume sénégalaise veut que le jour de la Tabaski[78], l'épouse offre un gigot de mouton à l'une des sœurs du mari. Gare à celle qui s'en soustrairait, car ce don est perçu comme un droit par les belles-sœurs qui n'épargnent pas de leurs critiques celle qui, à leurs yeux, n'a pas accompli son devoir.

En tant que belle-mère ou belle-sœur, la femme jouit d'un statut social privilégié, elle est respectée par ses belles-filles qui la traitent avec tous les égards dus à des reines. Mais le plus souvent, elle devient égoïste et enfreint les règles de l'hospitalité et s'émisse dans la gestion du foyer de son fils. La narratrice condamne donc ce comportement car la femme s'attache aux traditions ancestrales parce qu'elle en tire des avantages.

4- La femme comme militante sociale et politique

Interviewée quelques temps avant sa disparition, Mariama Bâ fait une critique de la Négritude à cause de ses « chansons nostalgiques dédicacées aux femmes africaines. » Elle affirme par conséquent que la « littérature africaine doit reconnaître les contributions politiques et économiques des femmes pour leurs sociétés. »[79] Elle rejette aussi l'image de la femme dans *Femme Noire* (poème qui selon Saïd Ben Slimane rend hommage à la femme noire, à sa beauté et à sa sensualité) de Léopold Sédar Senghor la qualifiant de « figure symbolique de la fantaisie nationaliste des hommes. » Mariama Bâ souhaite à ce sujet, une littérature qui reconnaît la femme

[77] Aminata Maïga Kâ: En votre nom et au mien. Abidjan, NEA, 1989, P. 113.
[78] Fête qui perpetue le triomphe de la foi sur le doute et le scepticisme et qui célèbre la geste d'Abraham à qui Dieu avait ordonné de sacrifier son fils. Au dernier moment, un belier cornu lui a été envoyé de ciel.
[79] Ma tradition de « African literature should start to recognize women's political and economic contributions to their societies. » Stephanie Newell: West African literatures: Ways of reading, New York, Oxford University Press, 2006, P. 38.

noire ordinaire avec ses multiples besognes comme la collecte du bois, les champs à cultiver, les enfants à élever… et son rôle important dans des organisations sociopolitiques.

Il est clair que, selon Mariama Bâ, l'écart entre la femme symbolique et la femme réelle dans la littérature africaine est considérable. Le problème est qu'en idéalisant la femme africaine comme les écrivains de la Négritude l'ont fait, on masque l'exclusion de la femme des postes politiques et économiques. Ces écrivains de la Négritude se sont plus intéressés aux croyances mythologiques sur la femme plutôt que du statut de la femme dans le monde réel des inégalités des pouvoirs et du travail.[80]

Ainsi, dans *Une si longue lettre*, Ramatoulaye conseille à la femme de ne plus être seulement un « support », un accessoire qui orne, un objet que l'on déplace, une compagne qu'on flatte ou calme avec des promesses. Elle lui demande d'exprimer ses messages politiques car elle est:

« *La racine première, fondamentale de la nation où se greffe tout apport, d'où part toute floraison. Il faut inciter la femme à s'intéresser davantage au sort de son pays.* »[81]

La femme est ainsi appelée à apporter sa contribution à l'évolution de la société à travers les différentes activités qui sont hors de son ménage. Nous notons que Ramatoulaye, sa meilleure amie, Aïssatou, ainsi que la petite Nabou sont capables de cumuler deux fonctions. Elles sont chacune femme au foyer et employée. Aïssatou travaille comme interprète à l'ambassade du Sénégal aux États-Unis tout en élevant ses quatre fils. Elle gagne si bien sa vie qu'elle est en mesure d'offrir à Ramatoulaye une voiture. Ramatoulaye, quant à elle, exerce le métier d'institutrice. Elle a une

[80] *ibid,*. P. 40 - 41
[81] *op.cit.*, P. 90

conception élevée de son métier et ne tolère aucune défaillance qui puisse porter préjudice aux enfants.

Toutefois, Mariama Bâ dans une autre interview accordée à Alioume Toure en 1979, affirme que l'adhésion des femmes dans la politique est très difficile. Ceci est dû d'abord à l'égoïsme et au scepticisme des hommes dans les partis politiques. Selon eux, la femme a un tempérament qui n'est pas facilement contrôlable. À l'exemple du député Daouda Dieng qui s'exclame:

« Mais vous êtes des abus, vous les femmes. Vous démolissez. Vous massacrez. Imagine un lot important de femmes à l'assemblée. Mais tout sauterait, tout flamberait. »[82]

Autrement dit, les femmes placent le plus souvent la lutte sur le plan personnel au lieu de la placer sur le plan idéologique.

Le deuxième obstacle que donne Mariama Bâ est la multitude des tâches que la femme effectue au foyer. En effet, c'est elle qui enfante, qui est mère, qui nourrit ses enfants, qui fait ou supervise les travaux domestiques. Il lui est difficile de cumuler ces tâches avec des activités extérieures surtout si elle ne sait pas programmer son temps. Daouda Dieng fait d'ailleurs ce reproche à Ramatoulaye:

« Même toi qui rouspètes, tu as préféré ton mari, ta classe, les enfants à la chose publique. Si des hommes seuls militent dans les partis, pourquoi songeraient-ils aux femmes? La réaction est humaine de se donner une large portion quand on partage le gâteau. »[83]

[82] *op.cit.,* P. 89
[83] *ibid.,* P. 90-91

Daba, la fille de Ramatoulaye s'intéresse au sort de la femme africaine et souhaite participer à sa manière au développement de la nation. Mais au lieu de descendre dans l'arène politique où seul l'esprit de concurrence prévaut comme le montre les joutes oratoires des hommes du parti au pouvoir, Daba préfère s'engager dans des associations où la rivalité, le clivage, la calomnie, la bousculade pourraient être moins élèves. Mieux encore, elle souhaite s'engager dans des groupements où il n'existe pas de postes à partager mais où chacune des femmes a des chances égales de faire valoir ses idées. Elle s'exprime:

« Je n'ai pas peur de la lutte sur le plan de l'idéologie; mais dans un parti politique, il est rare que la femme ait la percée facile. Le pouvoir de décision restera encore longtemps aux mains des hommes, alors que la cité, chacun le sait, est l'affaire de la femme…Nous sommes utilisées selon nos compétences dans nos manifestations et organisations qui sont dans le sens de la promotion de la femme. »[84]

Ainsi, toutes ces difficultés font hésiter la femme à entrer dans l'arène politique. Or, seule la femme est capable de renverser cette situation en acceptant de s'intéresser à la politique. Cette préférence pour des associations féminines rejoint les prises de positions de Mariama Bâ qui, dans sa lutte émancipatrice pour la promotion des droits de la femme, a adhéré à plusieurs associations telles que: l'Amicale Germaine Legoff (amicale de toutes les normaliennes qui ont reçu leur formation de Madame Legoff à Ruffisque), le Soroptimiste International, le Club de Dakar et enfin le Cercle Fémina (association de solidarité).

Ramatoulaye croit au rôle politique de la femme et plaide pour les réformes qui doivent améliorer son sort et constituer un pas vers la parité entre l'homme et la

[84] *op.cit.,* P. 107-108

femme. Ainsi, Michèle Chossat déclare que Mariama Bâ décrit avec précision les différences sociales, religieuses qui peuvent diviser les peuples.[85]

[85] Michèle Chossat*: « La réception critique et la portée de Mariama Bâ. »* *web2.concordia.ca/orees/conference/resume.pdf*

CHAPITRE 3: FEMMES ET SOCIÉTÉ DANS *UNE SI LONGUE LETTRE*

Une si longue lettre présente trois différentes générations de femmes: les femmes âgées qui représentent la société traditionnelle, les femmes émancipées qui sont pour le modernisme et enfin les femmes modérées, partisanes d'une synthèse des éléments positifs de la tradition et de la modernité.

1- Les femmes âgées: gardiennes des traditions

Dans *Une si longue lettre*, la peinture de la société traditionnelle occupe une place considérable. En principe, les hommes et les femmes âgés, à cause de leurs précieuses connaissances et de leur sagesse, représentent le groupe le plus respecté de la société traditionnelle en Afrique. Tante Nabou en est l'exemple car comme l'affirme Mariama Bâ, elle est:

« Royalement accueillie. On ne lui parle que genoux à terre…les visiteurs viennent de partout pour l'honorer. »[86]

Aussi, leur sagesse et leur enseignement oral sont les raisons pour lesquelles Léopold Sédar Senghor affirmait que: « Si l'on veut nous trouver des maîtres, il serait plus sage de les chercher du côté de l'Afrique. »[87]

Un autre fait caractérisant les membres de ce groupe est leur croyance aux forces mystiques. Germain Gazoa affirme que l'Africain croit aux esprits et en l'au-

[86] Mariama Bâ: Une si longue lettre. Paris, Le serpent à plumes, 1979. P. 45.
[87] Léopold Sédar Senghor: Chants d'Ombre. Paris, Seuil, 1945.

delà et que son univers est fondamentalement religieux; ce qui le rend conscient du fait qu'il est de passage sur la terre.[88] Dans *Une si longue lettre*, cette croyance aux esprits de l'au-delà est démontrée par Tante Nabou qui verse du lait dans le Sine (fleuve souterrain) pour apaiser les esprits invisibles, fait des offrandes dans l'eau pour se préserver du mauvais œil et pour attirer la sympathie des Tours (compagnons invisibles.)[89]

Nous comprenons donc pourquoi par leur attitude et leur entêtement, les femmes de cette génération refusent de s'adapter au modernisme. Ayant vécu toute leur vie sous le joug de la tradition, elles défendent les coutumes qu'elles considèrent être le ciment de la société traditionnelle, la somme totale de la sagesse et de l'expérience ancestrale et une garantie de la stabilité du groupe. Ces femmes entendent, dans une certaine mesure perpétuer la tradition. Mariama Bâ dit à ce propos qu'elles « *s'obstinent dans la vérité ancienne.* »[90] Pierrette Herzberger-Fofana pense qu'elles refusent d'entendre souffler le vent du progrès et s'enferment de façon ostentatoire dans leur monde à elles.[91]

Toutefois, il est à noter que si ces femmes s'attachent aux traditions ancestrales, ce serait aussi parce qu'elles en tirent des avantages concrets. La narratrice condamne, par exemple, le comportement de la belle-mère de Ramatoulaye qui enfreint les règles de l'hospitalité dans le but de prouver à son entourage qu'elle a un pouvoir sur son fils même dans sa maison et que la réussite sociale de ce dernier lui appartient également.

---

[88] Germain Gazoa. *La culture africaine: Aperçu ethnologique de la tradition africaine. Essai d'anthropologie comparée.* 2006. http//:www.philanthropos.org/documents/lessons/Module-5.pgf
[89] *op.cit.*,
[90] *op.cit.,* P. 43
[91] Herzberger-Fofana, P. Littérature Féminine Francophone d'Afrique Noire, Paris, L'Harmattan, 2000, P. 77.

Le comportement de Tante Nabou est également condamné par Mariama Bâ. Tante Nabou, pour la continuité de son sang royal, impose sa petite nièce comme seconde épouse à son fils qui l'accepte de peur de voir sa mère mourir de honte et de chagrin.

2- Les femmes émancipées

Cette génération est représentée par Daba et ses jeunes sœurs. C'est un groupe de jeunes citadines qui se révoltent contre les traditions et remettent toutes les coutumes en question.

Dans ce groupe, certaines jeunes filles ont bien assimilé la notion de modernisme: elles sont dynamiques, instruites et veulent sortir de l'enlisement des traditions et des superstitions qu'elles considèrent comme étant des fardeaux écrasants. Daba serait selon la narratrice, un exemple parfait de la femme émancipée. Elle refuse tout compromis qui détruit l'entente entre les couples. Déconcertée par le second mariage de son père, elle pousse sa mère à divorcer. Elle lui dit:

« Chasse cet homme. Il ne nous a pas respectés, ni toi, ni moi. »[92]

Comme nous l'avons présentée plus haut, elle est ouverte au progrès et refuse non seulement d'être sous l'emprise des tabous de la tradition, mais aussi de l'homme. Elle aimerait participer à la vie politique de son pays, mais vu les rivalités au sein des partis politiques, elle préfère les associations féminines. Elle représente la nouvelle génération de la femme africaine. À propos d'elle, Ramatoulaye dit:

« Elle raisonnait cette enfant…Elle avait des points de vue sur tout. »[93]

[92] *op.cit.,* P. 60

Aïssatou, bien que considérée comme « trop indépendante »[94] peut être aussi un exemple de la femme émancipée. Elle choisit de défier la tradition en divorçant de son mari quand ce dernier prend une seconde épouse.

D'autre part, la notion de l'émancipation de la femme est mal interprétée par certaines d'entre elles. Tel est le cas des petites sœurs de Daba notamment Arame, Yacine et Dieynaba. Elles se sont octroyé la licence de fumer, de boire, et d'entretenir des relations sexuelles trop jeunes. Et, Ramatoulaye s'interroge:

« J'eus tout d'un coup peur des affluents du progrès (…) le modernisme ne peut donc être sans s'accompagner de la dégradation des mœurs? »[95]

Seydou Badian considère cette catégorie de jeunes comme une « légion de termites à l'assaut de l'arbre sacré. »[96] En effet, la civilisation européenne a eu un grand impact sur cette jeune génération. Les valeurs qui auraient pu faire d'elles les continuatrices de leurs mamans et les pionnières d'une Afrique qui, sans se renier, assimilerait l'enseignement européen ont été brisées. En général, l'école occidentale, oriente cette jeune génération vers un monde européen et le résultat est qu'elle veut transplanter l'Europe en milieu urbain.

D'autre part, cette génération se caractérise aussi par son goût poussé pour le matérialisme. Leur vie semble se résoudre au matériel et à la réussite sociale. L'égoïsme et le culte du corps font perdre la place que l'homme occupe au cœur de la société traditionnelle. Les personnes n'existent que quand elles sont utiles et riches, la vie en communauté est dépréciée au profit de l'individualisme. Les jeunes filles ayant grandies dans ces milieux et ayant un goût très poussé pour l'argent n'hésitent pas à

---

[93] *op.cit.,* P. 108
[94] *ibid*.,
[95] *op.cit.*, P. 112
[96] Seydou Badian: Sous l'orage. Paris, Présence Africaine, 1972, P. 160.

détrôner une femme dans son foyer pour prendre sa place. Tel en est le cas de Binetou que nous avons analysé plus haut.

Tout compte fait, la modernité dont ces femmes sont en quête se résume à l'instruction et à l'égalité des sexes. N'ayant pas toujours été élevées dans les valeurs traditionnelles de leur village ou de leur pays, elles cherchent absolument à abolir toutes les mœurs qui freinent leur émancipation.

3- Les femmes modérées

Ce troisième groupe incarne la femme africaine à la croisée de deux civilisations. À travers l'éducation occidentale, elles sont sorties de l'enlisement des traditions, des superstitions et de certaines mœurs. Elles ont appris à apprécier les autres civilisations sans toutefois renier la leur. La narratrice Ramatoulaye représente l'exemple parfait de femme modérée. Ainsi, s'adressant à Aïssatou, elle dit:

« Habituée à vivre loin d'ici, tu voudras…table, assiette, chaise, fourchette…Mais moi, je ne te suivrai pas. J'étalerai une natte. Dessus, le grand bol fumant où tu supporteras que d'autres mains puisent. »[97]

Néanmoins, tout en respectant l'aspect positif des traditions africaines, Ramatoulaye dénonce ses aspects négatifs qui étouffent la femme en particulier et empêchent son épanouissement. Pierrette Herzberger-Fofana pense à ce sujet que cette génération est partisane de l'assimilation culturelle modernisée, qu'elle croit aux vertus de l'instruction qui ouvrent les voies à un autre mode de pensée lui permettant

[97] *op.cit.*, P. 130

de participer à l'édification de la nation et partant à la formation des générations futures.[98]

En effet, du point de vue de cette génération, l'humanité serait plus pauvre si les Africains devaient tous se transformer en Européens. Il est donc souhaitable que chacun apporte quelque chose qui représente sa culture pour qu'on parle de « civilisation de l'universel ». Dans un dialogue avec François Mauriac en 1960, Léopold Sédar Senghor insistait sur la complémentarité des civilisations, sur la nécessité du métissage culturel:

« *Les grandes civilisations sont métisses. Il n'est pas question de détruire les civilisations l'une par l'autre: il est question, en effet, d'intégration, d'assimilation active et réciproque, de symbiose. Il ne s'agit de corrompre ni la civilisation européenne ni les civilisations exotiques, de les faire dévier de leur ligne de force, mais de faire une greffe, pour obtenir des fruits succulents parce que métis: d'aboutir à un "accord conciliant" entre l'homme et la nature, et entre tous les hommes, entre le sujet et l'objet, le mythe et le réel, l'acte et la pensée, la vie et la morale.* »[99]

Ceci dit, face aux jeunes qui suivent aveuglement la modernité, Ramatoulaye les invite à ne pas fuir complètement leur tradition. Elle conseille de chercher plutôt à agir sur elle tout en sauvegardant ce qui est à sauver et en apportant quelque chose aux autres. Il ne s'agit donc pas de tout accepter, mais de faire un choix car les coutumes sont faites pour servir les hommes et les femmes et non pour les asservir.

---

[98] *op.cit.,* P. 27

[99] Jean Rous: Léopold Sédar Senghor, la vie d'un président de l'Afrique nouvelle. Paris, Les éditions John Didier, 1967, P. 96.

CONCLUSION PARTIELLE

Une si longue lettre est un roman épistolaire qui exprime le désir de l'écrivaine de mettre en valeur l'image de la femme dans une société fortement patriarcale. Le rôle de la femme dans cette société est en général un sujet immense: son rôle principal se situe au sein de la famille, cellule de la société. Il apparaît que pour Mariama Bâ, c'est la femme qui est la racine fondamentale dans la construction et le développement de toute société.

Bien que la narratrice ne lutte pas contre toutes les coutumes africaines, elle montre la nécessité pour la femme africaine de lutter contre les pratiques injustes typiques de ces sociétés, celles qui freinent son épanouissement total. En effet, la lutte de Mariama Bâ n'est pas dirigée contre l'homme, mais simplement se porte sur l'épanouissement de la femme qui a trop longtemps souffert et qui souffre encore de l'amputation de ses libertés. Elle se bat pour une complémentarité entre l'homme et la femme. Cette complémentarité s'accorde avec le « féminisme africain » qui selon Bernard Founou-Tchuigoua est une critique du fonctionnement de la société et revendique le recours au volontarisme politique pour construire une société qui offre les mêmes opportunités d'épanouissement aux hommes et aux femmes.[100]

Certaines critiques ont particulièrement attiré mon attention lors de mes recherches. Femi Ojo-Ade par exemple condamne *Une si longue lettre* en le qualifiant de « texte qui contient du beauvoirisme »[101] et qualifie le féminisme de Ramatoulaye

[100] Bernard Founou-Tchuigoua: « *féminisme arabe et africain* », 2008 www.forumtiersmonde.net/.../index.php?...239%3Afeminisme

[101] Le Beauvoirisme est défini par Femi Ojo-Ade comme « la prédication de la fausse liberté, une liberté qui n'est rien moins que la civilisation cataleptique transmis au colonisé par le colonisateur. » Femi Ojo-Ade: ''*Still a Victim? Mariama Bâ's Une si Longue Lettre*'' African Literature Today, African Publishing Company, No12, 1982, P. 71–87.

comme une expression de la liberté qui ne constitue qu'un aspect partiel de la totalité de la vie africaine.

Pierrette Herzberger-Fofana quand à elle affirme que Mariama Bâ a un esprit fataliste car, bien que l'ouvrage soit dosé des revendications pour l'émancipation de la femme, le personnage principal, Ramatoulaye, accepte son destin qui est dit tracé dès la naissance.[102] Elle se veut une bonne épouse et mère qui doit sacrifier son bonheur pour celui des siens, elle doit donner sans compter, donner sans espérer quelque chose en retour ou donner plus qu'elle ne reçoit elle-même.

Par ailleurs, à cause de certaines similitudes entre l'histoire de Ramatoulaye, la narratrice et celle de Mariama Bâ, l'auteure, Jacques Chevrier qualifie *Une si longue lettre* de roman autobiographique. En définitive, quelques soient les divergences des critiques par rapport à ce roman, notons qu'il demeure l'un des chefs d'œuvres de la littérature africaine et selon Richard Baya, l'une des publications les plus dignes d'intérêt.[103]

[102] *op.cit.*, P. 109
[103] Richard Baya cité par Herzberger-Fofana P: Littérature Féminine Francophone d'Afrique Noire, Paris, L'Harmattan, 2000, P. 105.

DEUXIÈME PARTIE:

ANALYSE DE *RIWAN OU LE CHEMIN DE SABLE*.

Comme présenté dans *Une si longue lettre* de Mariama Bâ, le rôle principal de la femme se situe au sein de la famille, cellule de la société. C'est la femme qui est la racine fondamentale dans la construction et le développement de toute société. Or, la femme ne peut pleinement exercer ce rôle que si certaines coutumes traditionnelles (comme la polygamie, le mariage forcé) qui freinent son épanouissement total sont abolies. En effet, l'abolition de la polygamie a été, depuis le commencement de la littérature écrite par les femmes, l'un de leurs thèmes principal et une revendication des féministes. Ayant vécu et travaillé en Occident pendant plusieurs années, il était raisonnable de penser que la voix de Ken Bugul enrichirait celle de ses sœurs qui voient dans ce système patriarcal un instrument avilissant. Mais tel n'est pas le cas. Avec *Riwan ou le chemin de sable*, Ken Bugul remet en question tout ce qui a été dit sur l'émancipation de la femme africaine.

Riwan ou le chemin de sable est un récit autobiographique bouleversant; puisé aux sources du vécu authentique de l'auteure. Cet ouvrage raconte l'histoire de trois femmes africaines prises dans des relations polygamiques traditionnelles. L'Occident, ses pratiques, son mode de vie, et même son éducation sont ici remis en question avec véhémence. La vie au village, plus précisément dans la concession du Serigne de Daroulère (titre décerné en Wolof au chef spirituel de la confrérie des Mourides) est le lieu choisi pour mettre en exergue les sentiments et les jugements de ces femmes dans leur mariage polygamique.

CHAPITRE 1: ANALYSE DES PRINCIPAUX PERSONNAGES FÉMININS.

1- La narratrice elle-même

Âgée d'une trentaine d'années, la narratrice de *Riwan ou le chemin de sable*, qui en est aussi l'héroïne, est une jeune femme intellectuelle et « moderne ». Elle est de retour au Sénégal après avoir fait ses études en Occident où elle a suivi avec enthousiasme les principes de la civilisation occidentale qui se veut avancée en matière des relations entre les hommes et les femmes. Pourtant, elle n'est pas heureuse. Son long séjour en Europe n'a été rempli que de grandes désillusions: elle y a découvert que l'Europe n'est pas à l'image du monde ouvert et accueillant qu'elle avait imaginé. Privée d'idéal et des points de repères, elle s'est laissée glisser sur la pente de la déchéance (drogue, alcool, prostitution, auto-négation de la couleur noire de sa peau). En fin de compte, elle se retrouve écartelée entre les différences de cultures de l'Occident et de l'Afrique; raison de son retour au pays natal:

« Comme je regrettais d'avoir voulu être autre chose, une personne quasi irréelle, absente de ses origines, d'avoir joué le numéro de la femme émancipée, soi-disant moderne…voila pourquoi mon bonheur était si triste, par la rupture avec mon atmosphère et ces parades d'ailleurs, parades de vie à mi-chemin entre la farce et la tragédie. »[104]

[104] Ken Bugul: Riwan ou le chemin de sable, Paris, Présence Africaine, 1999, P. 113.

Lorsqu'elle arrive dans son village à Ndoucoumane, ses pas la conduisent vers la concession du Serigne de Daroulère. Loin de rejeter le passé douloureux et amer de l'héroïne avec mépris à cause de ses échecs en Occident, le Serigne, guide spirituel, prend plaisir à lui poser des questions et leurs rencontres de plus en plus rapprochées lui permettent de mieux comprendre qui elle est et, plus exactement, de mieux connaître la nature de ce qui lui manque:

« En ces premières années d'indépendance, je ne songeais qu'à mon émancipation. Je voulais être une femme bardée de diplômes qui épouserait un homme bardé de diplômes de l'école occidentale. Mon éducation me poussait vers ces rêves là, on m'avait appris à considérer les hommes de mon village comme des sauvages, des gens qui ne connaissaient pas les bonnes manières…ne respectaient pas la femme.»[105]

Grâce au Serigne, la narratrice commence à retrouver une paix intérieure. Loin d'être un homme qui ne respecte pas la femme ou qui n'a pas de bonnes manières comme on leur avait appris à l'école sur les hommes de son village, le Serigne de Daroulère s'avère être un homme tolérant, généreux et plein d'attention. Il est un saint homme vieillissant, d'une grande intelligence et réputé pour son savoir et ses connaissances. En raison de son vécu avec le plus grand Serigne de la confrérie des Mourides, ses disciples lui prêtent des pouvoirs exceptionnels. Les relations entre ce guide spirituel et la narratrice aboutissent au mariage. Grâce à ce mariage, la narratrice décèle ses qualités et sa nature en tant que femme et ce qu'elle croit être son authentique rôle. Son amour pour le Serigne et leur union lui donnent une nouvelle naissance:

[105] *ibid*., P. 39

« J'étais épanouie à plus d'un titre. J'avais sous-estimé la capacité des sources, des origines à récupérer les siens. J'avais retrouvé mon village, mes sens. Mon milieu, mon moi-même posé dans un coin et qui m'attendait depuis. J'étais réintégrée dans la société et remplissais mes engagements vis-à-vis d'elle avec beaucoup de bonheur. Je ne me sentais plus isolée. »[106]

Elle retrouve ainsi dans un harem de vingt-huit coépouses, la sérénité, le bonheur et l'épanouissement. Selon Narbonna Díaz, ce mariage est la recherche d'un équilibre psychologique,[107] équilibre qui ne s'atteint qu'à travers le retour en soi-même et le retour aux traditions. En intégrant la cour du Serigne, la narratrice découvre le bonheur avec cet homme. Elle déclare:

« Les premiers jours avec le Serigne se passèrent dans la volupté. Personnellement, je me sentais très bien et tous les jours je me sentais de plus en plus en harmonie avec moi-même. Je guérissais comme d'une longue et douloureuse plaie intérieure. J'avais cette possibilité affective de recréer le lien perdu avec une partie de mon éducation traditionnelle. »[108]

Gallimore Rangira affirme à ce sujet que la narratrice retrouve son « équilibre en remettant sa destinée entre les mains d'un homme qui lui sert de père spirituel, de mari et de compagnon intellectuel. »[109] Ken Bugul confirme ces analyses au cours d'une interview avec Renée Mendy-Ongoundou lorsqu'elle affirme: « J'étais

---

[106] *ibid.*, P. 181
[107] Narbona, Immaculada Díaz: *Une lecture à rebrousse-temps de l'œuvre de ken Bugul: critique féministe, critique africaniste.* 2001, Vol 37, Numéro 02, P. 122.
[108] *op.cit.*, P. 167
[109] Gallimore Rangira Béa: *"Le jeu de décentrement et la problématique de l'Universalité dans Riwan ou le chemin de sable*", in Emerging Perspectives on Ken Bugul: From Alternative Choices to Oppositional Practices. Azodo and de Larquier Eds. Trenton/Asmara: Africa World Press, 2009, P. 203.

redevenue moi-même. Maintenant, je fonctionne entant qu'individu. J'ai laissé derrière moi l'être arlequin, découpé en mille morceaux que j'étais au profit de l'être intégral que je suis devenue. Cela m'a permis de savoir que j'appartenais au monde. Je suis comme un arbre dont les racines sont en Afrique et dont les feuilles s'étendent sur l'univers. J'avais besoin de cela. Je suis un être préoccupé, bouleversé par la vie. La rencontre avec le marabout et toutes ces femmes m'a fait un énorme bien. C'était une expérience absolument extraordinaire. »[110]

Au contact des épouses du Serigne, la narratrice se réconcilie avec elle-même. Nouvelle favorite du marabout, elle est heureuse, elle passe avec lui les meilleurs moments de sa vie. Des moments bienfaisants et réparateurs de toute une vie de tourments. Ce qui lui permet de se sentir en harmonie avec elle-même.

Étant donné que le Serigne a pour coutume de prendre une nouvelle épouse tous les deux ans, l'arrivée de la vingt-neuvième épouse permet à la narratrice de recouvrer l'ensemble de son « *potentiel personnel* ». Elle apprend à se libérer du sentiment de la jalousie. Elle comprend que la jalousie ne peut être réfutée, qu'elle est une simple réalité humaine et que ce qu'il faut éviter, ce sont les dérives de ce sentiment. C'est ce que lui enseigne sa vie avec les autres femmes du marabout:

« De plus en plus, j'avais envie de rester avec elles. Je me sentais bien avec elles. Je me rendais compte qu'avec elles, je pouvais parler autrement, rire autrement, être autrement, tout naturellement. Sans préjugés. Avec elles, j'avais senti une réhabilitation intérieure, une possibilité d'exorciser une aliénation. »[111]

Ainsi, la narratrice découvre tout un univers féminin qui bouscule les idées préconçues sur les ménages polygamiques et la femme en milieu rural. Loin d'être en

[110] Renée Mendy-Ongoundou: « Ken Bugul revient avec "Riwan"» Amina , 1999, P. 5.
[111] *op.cit.,* P. 32

conflit permanent les unes contre les autres, ces femmes vivent en parfaite harmonie. Dans une autre interview avec Victoria Kaiser et Marie-Colombe Afota, Ken Bugul déclare que la « vie de vingt-huitième épouse du Serigne a ouvert en moi beaucoup de portes personnelles. Cela m'a guérie de beaucoup de choses, de ma possessivité et de ma jalousie avec mes hommes. »[112] Aussi, la narratrice prend conscience du fait que la dimension spirituelle de ces femmes avec le Serigne est un facteur important dans la sérénité qui règne dans cette concession:

« Les épouses du Serigne étaient plus motivées par la dimension spirituelle du lien conjugal, seul véritable enjeu de la relation. Il leur était plus facile de gérer la situation et de mieux maîtriser leurs pulsions même si quelque part il n'était pas exclu qu'il en existait. »[113]

Pourtant, Jean-Marie Volet déclare que « plus elle (la narratrice) reprend confiance en elle, plus elle s'éloigne des idéaux qu'elle entend défendre. Plus elle gagne en assurance, plus elle assume son rôle d'africaine moderne. »[114] Le mariage de la narratrice n'est pas le fruit de son abnégation mais la sanction d'une relation basée sur le plaisir partagé de deux personnes ayant pris le temps de se connaître avant de s'engager. Elle ressent son mariage comme une union des âmes et des corps; union qui lui permet de retrouver son identité. En plus, elle épouse le Serigne de Daroulère de sa propre initiative et en dépit des réticences de sa mère:

« L'union venait d'être scellée la veille au soir. Ma mère impuissante devant le Serigne, devant ce village, ces gens, s'était inclinée. Que pouvait-elle faire devant

---

[112] Victoria Kaiser et Marie-Colombe Afota: « *Interview de Ken Bugul* », Evene, 2006.
[113] *op.cit.,* P. 135
[114] Jean-Marie Volet: « *Ken Bugul-Riwan ou le chemin de sable* »
http://aflit.arts.uwa.edu.au/reviewfr_bugul09.html 2009.

cette décision du Serigne? L'histoire et la légende en auraient répercuté les échos retentissants pendant plusieurs générations. »[115]

Nous constatons enfin de compte que le cas de la narratrice est exceptionnel: son union avec le Serigne lui ouvre un chemin spirituel qui est loin d'être celui de toutes les épouses qui partagent cet homme. D'abord, son éducation européenne l'a sortie de la condition sociale de ces femmes qui ne quitteront jamais leur village. En plus, le mariage de la narratrice, bien qu'il soit polygamique, n'a rien d'une union traditionnelle arrangée par la famille des époux et il ressemble étrangement au mariage « moderne » qui a pour but la volupté et le bien-être des individus plutôt que la solidification des liens interfamiliaux. Tout compte fait, ce mariage est présenté comme une véritable intégration dans son milieu et dans son propre parcours identitaire car la rencontre avec le Serigne de Daroulère annule sa solitude et favorise l'harmonie brisée.

2- Rama

L'histoire de Rama est inspirée, selon la déclaration de l'auteure, d'une légende locale.[116] Rama est une jeune fille de Mbos qui, âgée de seize ans est remise comme « don » au Serigne de Daroulère par son père. N'ayant pas encore un sens critique bien forgé, elle ne peut affronter ni son père, ni la société et ses dogmes car, appartenir à cette société est un pacte, une alliance que Rama ne peut rompre pour quelques raisons

[115] *op.cit.*, P. 153
[116] « *Je ne l'ai (Rama) pas vraiment inventée. Il y a une quarantaine d'années, on m'a raconté une légende. C'était un garde-fou que la société fabrique pour faire peur aux jeunes filles* ». Renée Mendy-Ongoundou: « Ken Bugul revient avec "Riwan"» Amina 349, 1999, P. 3.

que ce soit. Ainsi, elle se soumet à la volonté de son père et se retrouve dans un harem de plusieurs femmes:

« *La petite fille venait d'être brusquement précipitée dans une autre vie, violemment jetée dans la vie de l'autre.* »[117]

Grâce à son ouverture d'esprit et à sa jovialité, Rama s'intègre facilement dans sa nouvelle famille. Elle mène dans la concession du Serigne une vie paisible au milieu de ses coépouses. Elle s'épanouit et devient à son tour « la nouvelle favorite » de ce guide spirituel.

Contrairement à ses coépouses, Rama ne se soucie pas, pendant les deux premières années de son arrivée, de savoir si le paradis existe dans l'au-delà ou pas. Elle croit à la vie sur terre et se soumet au Ndigueul non pas pour assurer son entrée au paradis, mais pour assurer son bonheur auprès du Serigne. Le Ndigueul est l'ordre et le principe central du Mouridisme qui réclame la soumission totale à son guide spirituel pour l'homme ou à son époux pour la femme. En revanche, ce principe guide les actes et promet le paradis à ses adeptes. Ainsi, Rama veut vivre le paradis sur terre:

« *Rama était si délicieuse sous son apparence de Sokhna*[118] *soumise et dévouée. Elle assumait son rôle et y prenait plaisir non pas pour gagner le paradis, mais par plaisir. Elle aimait faire plaisir au Serigne, car elle se sentait bien en lui faisant plaisir.* »[119]

Avec cet homme qui est la « douceur même » pour elle, Rama ne regrette ni ses rêves de jeune fille, ni d'avoir été remise au Serigne. Dans ce foyer de plusieurs

[117] *op.cit.*, P. 71
[118] Titre décerné aux épouses du Serigne.
[119] *op.cit.*, P. 134

femmes, le rôle de Rama se limite pendant les deux premières années de son arrivée, à se parer et à se parfumer.

Comme pour la narratrice, l'arrivée d'une nouvelle épouse marque le passage au drame, la découverte de la réalité. Rama apprend ainsi que les nombreux mariages du Serigne, chef spirituel, entrent avant tout dans le cadre d'une société avec ses structures et ses rites. Toutes ses épouses qui vivent ensemble, ont une responsabilité spirituelle envers la communauté et surtout envers leur époux. Leurs relations avec le Serigne n'étant pas basées sur les sentiments, elles se doivent de faire tendre leur existence vers la perfection. En d'autres termes, les épouses du Serigne doivent faire abstraction de la vie matérielle et physique pour accéder à la vie éternelle.

« Ainsi, après les deux années qui lui avaient été consacrées presque exclusivement, Sokhna Rama dut affronter la dure réalité: tous les deux ans, au plus, le Serigne prenait une nouvelle épouse…Rama qui était bien avec le Serigne, devait, désormais retrouver les autres épouses dans la cour des femmes, s'adonner à la broderie. »[120]

Rama se rend ainsi compte que son mariage avec le Serigne de Daroulère est un « *choix de vie et non un choix d'homme, d'une situation, d'un statut.* » Ce choix de vie implique une soumission accompagnée d'un silence de tous les sens. Le seul but étant la quête du salut de l'âme. Choix que Rama refuse d'admettre. Délaissée comme toutes les autres épouses, Rama souffre de ne plus pouvoir partager ses nuits et ses journées avec son époux. Elle cherche à satisfaire les désirs et les plaisirs éveillés en elle avec l'un des visiteurs-disciples du Serigne:

[120] *op.cit.,* P. 137

« Et un jour Sokhna Rama qui ne se souciait pas de prendre une quelconque précaution, bénéficiant d'un moment de répit, de calme et de somnolence dans la concession, seulement tenaillée par son désir violent s'était arrangée pour rencontrer le jeune homme grand et mince dans cette fameuse petite cour intermédiaire... Elle profita de ces fractions de seconde pour assouvir un désir aveugle et violent. »[121]

Malheureusement, une mort violente met fin à la vie de Rama et de ses parents. Dans un brasier allumé « mystérieusement », la concession de la famille de Rama prend feu et se consume jusqu'aux cendres. De même, le corps inerte de l'amant de Rama est retrouvé dans le puits de Daroulère, le pagne de Rama enroulé autour de son cou. Cette mort tragique se présente comme un châtiment du comportement de Rama. Selon l'analyse de Immaculada Díaz Narbona, l'histoire de Rama formerait la base de ce roman autobiographique et plus important, le caractère exemplaire de Rama joue un rôle « paradigmatique et moralisateur ».[122]

3- Nabou Samb

En contrepoint, cet autre volet est l'histoire de Nabou Samb qui est âgée de seize ans comme Rama. Elle est devenue la quatrième épouse d'un riche commerçant de la grande ville et tire profit de l'opulence de ce dernier. Selon la narratrice, Nabou Samb a eu un « mariage de rêve » contrairement à Rama:

[121] *op.cit.,* P. 209
[122] Narbona, Immaculada Díaz: *Une lecture à rebrousse-temps de l'œuvre de Ken Bugul : critique féministe, critique africaniste.* 2001, Vol 37, Numéro 02, P. 122.

« Le seul mariage qui me marqua et qui aujourd'hui reste inoubliable pour moi fut celui de mon amie Nabou Samb. Parce que son mariage, je le souhaitais sans tout à fait m'en accommoder. »[123]

En fait l'histoire de Nabou Samb et celle de Rama s'entremêlent dans la narration. Celle de Rama est présentée comme une expérience tragique et celle de Nabou Samb, comme le plus haut degré de la réussite sociale d'où découle le bonheur personnel:

« Nabou Samb était devenue une femme deux ou trois jours après la nuit des noces…elle était épanouie comme une fleur, avait embellie, semblait même avoir pris du poids. Et son corps exhalait un parfum de jouissance. »[124]

Aussi, l'histoire de Nabou Samb nous est racontée pour nous faire connaître les rites du mariage traditionnel. Cela contraste avec Rama qui n'a pas connu les différentes étapes du mariage comme cela se fait traditionnellement suivant les mêmes procédés et les mêmes rites (cérémonies de remise de dot, fierté du partage de la cola de mariage, fièvre et excitation des préparatifs de la nuit de noces), le mariage de Nabou Samb est décrit en commençant par le cortège, les fêtes, la dot, les cadeaux pour la mariée jusqu'aux lendemains des noces. L'enjeu de la virginité de la jeune fille est ici mis en exergue. À travers l'histoire de Nabou Samb, l'auteure fait l'éloge de la virginité de la jeune fille, vertu de la tradition africaine aujourd'hui ignorée consciemment:

« Que de jeunes filles avaient rêvé de la valise de la jeune mariée trouvée vierge! Et Nabou Samb, elle, avait eu droit à sept valises! Que de jeunes filles

[123] *op.cit.*, P. 39
[124] *op.cit.*, P. 77

n'avaient pu apprendre à monter à vélo ou à cheval, parce que la mère avait peur qu'elles ne perdent leur virginité. »[125]

Il est difficile de comprendre dans ce roman la coexistence du mariage polygamique de Nabou Samb dans lequel elle est heureuse et s'épanouie pleinement et celui de Rama dans lequel elle se sent abandonnée et négligée et commet l'adultère. Selon Immaculada Díaz Narbona, l'histoire de Nabou Samb est une « excuse narrative pour mettre en relief la conduite de Rama » et un « procédé littéraire destiné à nous montrer l'autre face de la réalité. »[126]

En fin de compte, l'histoire de ces trois femmes est reliée par la description du rôle qu'elles jouent dans leur mariage; leurs sentiments, leurs attitudes, leurs craintes et leur bonheur concernant le moment le plus important de leur vie, celui qui leur accorde traditionnellement le statut de femme. Ces femmes ne remettent pas en question les formes d'autorité auxquelles elles sont soumises, que ce soit par la société, leur père ou bien leur mari. Elles se soumettent. Le désir de la narratrice d'appartenir quelque part et d'être dans une relation sereine avec les autres est sincère.

[125] *op.cit.*, P. 77
[126] *op.cit.*, P. 122

CHAPITRE 2: L'IMAGE DE LA FEMME DANS *RIWAN OU LE CHEMIN DE SABLE*

1- La femme comme épouse

L'un des thèmes essentiels abordés dans *Riwan ou le chemin de sable* est le problème de liberté de choix de son partenaire dans le système matrimonial traditionnel. En effet, les différentes facettes d'une union matrimoniale au Sénégal sont décrites ici avec grand intérêt. La virginité de la jeune fille doit être préservée dans un mariage arrangé. Nous apprenons ainsi que le mariage dans le milieu rural au Sénégal n'est pas une affaire de sentiments. Les femmes sont choisies et données en mariage sans être consultées et, le plus souvent, pour consolider les liens familiaux. Les nombreux mariages du Serigne de Daroulère, guide spirituel de la confrérie des Mourides, entrent avant tout dans le cadre d'une société régie par des dogmes et des rites précis:

« Les unions entre les familles royales et les familles d'érudits avaient de tout temps été recommandées. Les quatre premières femmes étaient les épouses légitimes, pourrait-on dire, du Serigne. Elles avaient été choisies selon leur lignage, leur statut social ou sur recommandation. »[127]

Ainsi, la première épouse du Serigne appartient à la même lignée paternelle que lui. La deuxième appartient à la lignée maternelle, la troisième est issue d'une

[127] Ken Bugul: Riwan ou le chemin de sable, Paris, Présence Africaine, 1999, P. 33.

grande famille d'érudits et de lignée princière. Quant à la quatrième, elle est la fille d'un autre Serigne, un disciple de l'ancêtre fondateur du Mouridisme.[128] Nous apprenons aussi que la tradition met fortement l'accent sur la continuation de la lignée d'où le goût pour les familles nombreuses. Le but essentiel du mariage africain devient alors d'avoir des enfants et la femme joue un rôle de premier plan dans ce processus. De même, le prestige social d'un homme découle du nombre de femmes et d'enfants qu'il a. Ceci est la raison pour laquelle dans les grandes familles religieuses et traditionnelles présentées dans *Riwan ou le chemin de sable*, le mariage paraît être l'une des alliances les plus importantes de la vie sociale, économique, politique et spirituelle. Ceci explique pourquoi les épouses du Serigne ont une responsabilité spirituelle envers la communauté et surtout envers leur époux. Elles se doivent de faire tendre leur existence vers la perfection:

« Les épouses du Serigne étaient là pour « travailler » et gagner le paradis par la soumission au Ndigueul associée à un comportement exemplaire de dignité et de respect de l'autre. »[129]

Le Ndigueul est un ensemble de règles qui encouragent la soumission totale d'un homme à son guide spirituel et d'une femme à son époux. Le Ndigueul recommande aussi l'abstraction à la vie matérielle et physique afin d'accéder à la vie éternelle. En d'autres termes, pour les épouses du Serigne, ce n'est pas seulement un homme qu'elles épousent, mais toute une façon de vivre:

[128] Mouridisme: movement fondé au XXème siècle par Cheikh Ahmadou Bamba et qui est un cadre d'élévation spirituel et social du musulman. Il a été crée pour reformer la société sénégalaise (redonner aux sénégalais leur dignité et leurs pouvoirs) encore en proie aux destructions douloureuses et traumatisantes de la colonisation. Pour ceci, son fondateur prône l'orthodoxie envers les enseignements du Coran, la valorisation de la science et du travail et l'attachement aux préceptes du Soufisme.
[129] *ibid.,* P. 195

« *Ainsi, ce n'était pas seulement un homme qu'on épousait, mais une vie. À partir du moment où la femme rejoignait le domicile conjugal, elle justifiait son existence. La vie que la femme allait désormais mener chez son mari, elle en était l'artisan, elle devait l'assumer, elle devait l'assurer.* »[130]

Le mariage en milieu rural et plus précisément dans la concession du Serigne de Daroulère devient dans ce contexte une question de responsabilité mentale et morale. Un engagement envers soi-même, envers un destin que l'épouse doit remplir tout en renonçant à ses impulsions et à ses sentiments. Or, l'opinion de Léopold Sédar Senghor à ce sujet met plutôt l'accent sur la liberté de la femme dans son foyer car, il affirme que « Le mariage n'est pas la fondation d'une nouvelle famille ni l'intégration de la femme à la famille de son mari; c'est l'alliance de deux clans pour une œuvre de procréation, alliance où chacun des clans, partant des deux époux, conserve, dans la coopération, sa personnalité, sa liberté. L'épouse, qui continue d'appartenir à son clan, amène ses Ancêtres dans la maison commune, elle y dresse, parfois, son autel…c'est elle qui administre le ménage et gère le personnel domestique. Une preuve exemplaire de sa liberté est que, devenue veuve ou simplement offensée par son mari, elle retourne dans son clan, avec enfants et bagages. » [131]

Tel que présenté dans *Riwan ou le chemin de sable*, la femme doit vivre en tenant un rôle qu'elle n'a pas choisi. Elle doit se soumettre, obéir, suivre une voie tracée d'avance par ses parents et plus tard par son époux. Dans la concession du Serigne de Daroulère, ses épouses mènent une vie en conformité avec les règles qui régissent les conduites de leur société. Celle qui enfreint les règles subit la mort; pas toujours physiquement comme ce fut le cas avec Rama comme nous l'avons vu plus

[130] *ibid.,* P. 108
[131] Léopold Sédar Senghor: Liberté 1. Négritude et Humanisme, Paris, Seuil, 1964, P. 269-270.

haut, mais une mort morale, sociale et culturelle si cette dernière choisit de continuer de vivre dans sa communauté. Dans le cas contraire, elle doit choisir d'aller en exil. Pour éviter ce bannissement physique ou moral, le plus souvent, des prières mêlées aux recommandations de soumission sont faites aux jeunes filles données en mariage:

« *Rama, Rama Seck, Hey Rama, écoute-moi, ne me fait pas honte. Ici c'est la maison d'un grand Homme, d'un Grand Serigne. Tu es ici pour gagner le paradis, ton paradis; tu es venue ici pour travailler. Ici on ne pleure pas, on ne crie pas, on ne se plaint pas. Tu dois fonctionner suivant le Ndigueul, l'Ordre, et te soumettre entièrement, totalement. N'oublie jamais cela.* »[132]

Le mariage des épouses du Serigne ne découle donc pas de leur propre choix. Il est un simple pacte coutumier qui leur est imposé par la société d'où leur attitude de soumission totale et l'impérative nécessité de taire leurs sentiments, qu'ils soient nobles ou mauvais, au nom du devoir et de la bienveillance. Dès lors, rien de plus qu'un acquiescement muet assorti d'une obéissance absolue au patriarche est attendu d'elles ou de toutes jeunes filles données en mariage, pour le meilleur et souvent pour le pire, à un homme qu'elles n'ont pas choisi mais qu'elles sont tenues de servir avec dévouement.

Ainsi, l'observation faite sur le mariage polygamique dans *Riwan ou le chemin de sable* est que, à différents endroits et à différentes époques, les hommes ont montré des tendances polygames répondant à des exigences historiques, économiques ou religieuses spécifiques. Ainsi, les augures pouvaient recommander le mariage avec une femme bien précise. De cette union pouvait naître soit un libérateur, soit un grand chef comme c'est le cas avec Soundjata, l'Ancêtre du grand Manding, dans *Soundjata ou*

[132] *op.cit.,* P. 94

L'épopée Mandingue (1960) de Djibril Tamsir Niane. Cette union pouvait aussi exorciser un mauvais sort. Les différents mariages du Serigne justifient clairement ces points de vue. En effet, les cinq premiers mariages du Serigne de Daroulère ont été faits sur recommandation, selon le statut social et la lignée de ses épouses.

« *Le Serigne n'était pas un simple mari. Il y avait une autre relation essentiellement basée sur le Ndigueul et cette relation était plus importante.* »[133]

Or, la narratrice, personnage central, ne voit dans ce Ndigueul aucun asservissement. Au contraire, elle y décèle la reconnaissance des qualités de la femme et de ce qu'elle croit être son authentique rôle dans la société. Ceci dit, les épouses du Serigne, à l'exception de Rama, sont heureuses de vivre dans ce système patriarcal qui assure leur statut de « femme libre ». Par ailleurs, dans une interview accordée à Carine Bourget et Irène Assiba D'Almeida, Ken Bugul affirme que: « En milieu rural, la polygamie est plus organisée, plus équilibrée car les femmes sont plus épanouies et pensent plus à elles. »[134] Dans le même ordre d'idée, Ihechukwu Madubuike déclare en reprenant l'idée de Léopold Sedar Senghor que la femme négro-africaine, contrairement à l'opinion courante, n'a pas besoin d'être libérée car elle a été libérée depuis des siècles.[135]

Il n'en reste pas moins que le mariage d'amour de la narratrice avec le Serigne de Daroulère, comme nous l'avons vu plus haut, bien qu'il soit polygamique, n'a rien d'une union traditionnelle arrangée par la famille des époux. Il ressemble au mariage « moderne » qui a pour but le bien-être des individus plutôt que la solidification des liens interfamiliaux. Le mariage de la narratrice n'est pas le fruit de son abnégation

[133] *op.cit.*, P. 179
[134] Bourget Carine et D'Ameida Assiba Irène: *Entretien avec Ken Bugul.* The French Review. USA, Vol 77, 2003, P. 355.
[135] *op.cit.,* P. 55

mais la sanction d'une relation basée sur le plaisir partagé de deux personnes ayant pris le temps de se connaître avant de s'engager.

Jean-Marie Volet déclare à cet effet que « toute la vie du Serigne a été consacrée au déchiffrement des préoccupations, des angoisses et des difficultés de ses disciples. Il essaie de comprendre le monde dans sa diversité…Sa sagesse, qui s'appuie sur une longue observation de ses contemporains, lui souffle que dans le domaine des relations entre hommes et femmes, l'heure est a un nouveau type d'engagement. »[136] En outre, un aveu surprenant du Serigne à la narratrice renforce cette idée:

« *Si tu avais été la première femme que j'avais connue, je n'en aurais jamais pris d'autres, tu es la somme de toutes mes épouses plus toi-même.* »[137]

Or, de tels propos sont en tous points contraires à ceux que devrait prononcer un Serigne, dépositaire d'une autorité religieuse et coutumière qui puise son pouvoir dans la polygamie et dans la force de la tradition. Selon Narbonna Díaz, cette allusion à la monogamie suggère que pour ce grand sage, la meilleure manière d'envisager l'avenir ne passe pas nécessairement par une soumission aveugle aux coutumes héritées du passé.[138] Toute la vie du Serigne a été consacrée au déchiffrement des préoccupations et des angoisses de ses disciples. Ce qui lui a permit de comprendre le monde dans sa diversité. Il fait notamment preuve d'une grande tolérance religieuse, car selon lui, « *il y a autant de voies vers Dieu qu'il y a de créatures*. »[139]

---

[136] Jean-Marie Volet : *Ken Bugul - Riwan ou le chemin de sable* http://aflit.arts.uwa.edu.au/reviewfr_bugul09.html. 2009, P. 5.
[137] *op.cit.,* P. 191
[138] Narbona, Immaculada Díaz.: « *Une lecture à rebrousse-temps de l'œuvre de Ken Bugul : critique féministe, critique africaniste* » 2001, Vol 37. Numéro 02, P. 115-131. http://www.Id.erudit.org/idrudit/009011ar.
[139] *op.cit.,* P. 20

Riwan ou le chemin de sable présente la femme dans son rôle d'épouse comme un être appartenant à un groupe social différent de celui de son époux. La femme doit être soumise et suivre la voie tracée par son époux. Les hommes, quant à eux, jouissent d'un statut socio-économique et de privilèges plus élevés que leurs épouses. Malgré ce fait, la narratrice de *Riwan ou le chemin de sable* affirme que, parfois, la polygamie est bien acceptée par certaines femmes car c'est un système qui fonctionne en milieu rural selon des règles bien établies. Allant dans le même ordre d'idées, Maurice Delafosse affirme que « l'homme (africain) ne peut se débarrasser de son épouse. En fait, la femme continue d'appartenir à sa famille originale, d'une manière transitoire, elle est à la disposition de la famille de son mari, prend soin de la maison de ce dernier et procrée avec lui. »[140] La femme est donc heureuse de vivre dans ce système patriarcal qui assure son statut de « femme libre » car à aucun moment, le mari n'a un droit de possession sur elle, directement ou indirectement. Sa préoccupation première revient à sauvegarder le maintien de l'unité et de la cohésion de la famille.

2- Les relations entre les épouses du Serigne

Une autre question se pose: comment les différents mariages du Serigne sont-ils vécus par les épouses entourant déjà le saint homme? La polygamie apparaît dans nombre d'ouvrages écrits sur les femmes africaines comme une forme de mariage fragile et chargé de conflits. Le mari polygame vit dans un état de tension permanente et les coépouses, sont à couteaux tirés. Au fond de leur cœur, elles nourrissent une

[140] Ma traduction de "He cannot get rid of her nor pawn her away. As a matter of fact the wife continue to belong to her original family, in a transitory manner, she is at the disposition of the family of her husband and take care of the household of the latter and procreates children with him."

jalousie qui les pousse parfois à poser des actes d'extrême violence. Par quel moyen le mari polygame peut-il, dans ce cas là, introduire l'ordre dans le désordre que la rivalité et la jalousie entre ses épouses produisent? Pour la narratrice, la question ne se pose pas car, dit-elle, la manière de réagir des unes et des autres dépend des valeurs dont chacune a héritées au cours de son éducation:

« *Pour une sénégalaise élevée dans une société régie par des dogmes, des règles, des rites institutionnalisées, la règle est de se plier sans amertume aux choix de ses parents et son conjoint. C'est un honneur que d'épouser un grand Serigne et chacune de ses épouses doit accepter sans récrimination sa condition de coépouse. »*[141]

Selon Ihechukwu Madubuike, dans la société traditionnelle, beaucoup de femmes aiment être associées aux familles polygamiques à cause du prestige et du respect qui résultent à de telles familles.[142] En effet, il existe dans la concession du Serigne de Daroulère un respect total entre ses différentes épouses. Le fait que le mariage ne soit pas une affaire de sentiments mais de cohésion sociale contribue en grande partie à la sérénité qui règne dans la concession du saint homme. En plus, la dimension spirituelle de leur relation avec leur époux est un autre facteur important dans les relations saines qu'entretiennent les épouses du Serigne. Elles vivent ensemble, sans manquer de rien, dans une grande maison inaccessible aux hommes, entre une soumission totale au Ndigueul et l'abondance des rires:

[141] *op.cit.*, P. 42
[142] Ma traduction de « In the traditional society, many women like to be associated with polygamous families with many wives and children because of the prestige and respect associated with such families. » Ihechukwu Madubuike. The Senegalese novel: A sociological study of the impact of the politic of assimilation. Washington, The three continent presses, 1983, P. 55.

« *Nous nous respections, nous nous sentions solitaires d'appartenir au même homme, nous nous mesurions aussi…Ma position de privilégiée ne me faisait pas perdre de vue que j'étais dans un ménage polygamique, que je partageais le même homme avec plusieurs femmes que je voyais tous les jours. Des femmes avec qui je parlais, discutais, plaisantais.* »[143]

Ainsi, la narratrice occupe une position privilégiée auprès de son époux. En effet, étant la seule épouse du Serigne ayant franchi les portes de l'université, ce dernier l'associe à toutes ces activités. Avec qu'elle, il discute et prend ses repas, elle est celle à qui il demande son avis. Bref, la narratrice est considérée, parmi ses coépouses, comme l'épouse la plus proche intellectuellement du Serigne. Par ailleurs, prenant en considération la vie menée en Europe par la narratrice et l'affection qu'elle éprouve pour les femmes, nous pouvons ajouter que sa position privilégiée résulte également du fait qu'elle est heureuse de partager une partie de sa vie avec ses coépouses qu'elle trouve « *vivantes, réelles et concrètes* ». Au cours de l'interview citée plus haut avec Carine Bourget et Irène D'Almeida Assiba, Ken Bugul déclare: « Mais celles qui m'ont vraiment appris les bienfaits qu'on trouve dans la polygamie, ce sont ces femmes qui m'ont dit: pourquoi se concentrer sur un homme? Concentre-toi sur toi. Occupe-toi de ta beauté, de ton travail, de ce que tu gagnes, habille-toi pour toi-même. »[144]

Plus loin, à propos des relations que Ken Bugul entretenait avec ses coépouses, elle affirme: « Il y avait une ambiguïté, parce qu'au fond de moi-même, bien que la relation ait été spirituelle et intellectuelle avec ce vieil homme (Serigne), en même temps, j'étais un peu jalouse des petites jeunes filles qu'il avait, et ça c'est humain.

[143] *op.cit.*, P. 178
[144] *op.cit.*, P. 256-257

Mais le problème de la polygamie dans des pays comme le Sénégal, c'est vraiment un problème de sécurité. »[145] En effet, le problème de la polygamie en Afrique semble, en général, être d'abord un problème de sécurité matériel car les femmes se marient pour avoir une maison, une voiture ou des bijoux. Il est également un problème de sécurité social dans la mesure où les femmes non mariées, le plus souvent qualifiées de « vieilles filles », pensent qu'elles ont moins de valeur et sont mal vues dans la société par rapport aux femmes mariées. Le mariage dans cette mesure hausse le statut social de la femme comme nous l'avons vu avec le cas de la narratrice.

Toutefois, ces bons rapports entre les différentes épouses du Serigne n'empêchent pas qu'il y existe de la jalousie et de la rivalité entre elles:

« *Ces femmes, souvent jeunes, étaient pour moi des rivales, pas de redoutables rivales mais quand même des rivales. Cela je ne pouvais le nier. Discrètement, les plus jeunes me le faisaient sentir, peut-être sans arrière pensée mais c'était l'une des règles tacites du jeu entre les épouses du Serigne.* »[146]

Selon la narratrice, il appartient à l'homme de créer une ambiance où les règles sont respectées, au lieu de l'empoissonner par des mensonges et la partialité. Par ailleurs, ajoute la narratrice, le problème n'est pas d'accepter ou non la jalousie, mais plutôt de savoir comment déployer de manière positive l'énergie que procure cette émotion? Elle affirme que les femmes se font à cet état de chose car le tissu social auquel elles appartiennent leur offre la force de transcender leurs sentiments et leurs propres désirs et de s'épanouir dans la soumission et le partage.

Les prises de position de Ken Bugul peuvent être expliquées à partir de cette déclaration: « J'écris contre les clichés et les idées que l'on a reçus de la femme

[145] *op.cit.*, P. 356
[146] *op.cit.*, P. 173

africaine… Que la femme puisse être acceptée entant qu'individu et qu'elle puisse avoir accès au même travail et au même salaire que les hommes. Mais je ne veux pas qu'on perde nos énergies à se comparer aux hommes. »[147] En effet, beaucoup de préjugés ont été faits sur l'image de la femme africaine notamment par rapport au poids des traditions africaines. Ainsi, la femme africaine était présentée sur le plan social comme une épouse inferieure, opprimée, sans liberté, sans créativité et sans esprit d'entreprise. Cette image faisait d'elle une source de richesse (lors de son mariage), une reproductrice d'enfants, une « machine » travaillant sans répit. Bref, ces préjugés faisaient de la femme africaine un être inferieur à l'homme.

Or, Ken Bugul qui affirme avoir passé de bons moments au milieu des épouses du Serigne de Daroulère pense que la femme africaine est émancipée à sa manière car ce sont les épouses du Serigne qui ont fait naître en elle la passion de la « liberté ». De même, elle refuse que l'on continue de voir la femme comme une « victime » de l'homme. Dans *Riwan ou le chemin de sable*, on retrouve la femme dans le petit commerce, l'agriculture et la petite industrie alimentaire. Bien qu'elle rencontre encore plusieurs obstacles dans le domaine économique, lesquels ne lui donnent pas la possibilité d'offrir des produits de meilleure qualité sur le marché. La narratrice met l'accent sur le fait que ces activités permettent à la femme d'être financièrement indépendante de son époux. Sur le plan socioculturel, la femme joue également un rôle très important. Elle est le lien mystique de la continuation de la lignée.

Dans le roman, nous notons qu'au moment où Rama, une des épouses du Serigne, vient en mariage, sa mère lui recommande de respecter ses coépouses et de se soumettre totalement à son époux:

[147] *op.cit.*, P. 355

« *N'oublie pas que tu es la propriété d'un saint. Sois correcte avec les autres épouses du Serigne. Là-bas, il n'y a de rivalité que dans le bien. Sois une femme soumise. Plie-toi à la volonté de ton mari…n'oublie pas, soumets-toi. C'est ainsi que tu auras la Baraka, ce sera ton droit d'entrée au paradis.* »[148]

Ainsi, dans la concession du Serigne de Daroulère, les règles sont respectées d'autant plus que la relation entre ses différentes épouses et lui se fonde essentiellement sur le Ndigueul. Par conséquence, la rivalité entre ses épouses devient moins accentuée. Les valeurs de la société étant également basées sur des attitudes et des comportements de dignité, de dépassement et de civisme, chaque épouse se doit de poser des actes positifs même si parfois elle doit mener un rude combat intérieur contre la tentation matérielle et l'égoïsme. Bref, les épouses du Serigne de Daroulère vivent dans une transcendance et dans une élévation spirituelle. Muriel I. Ijere affirme dans ce sens que dans la société traditionnelle, la polygamie est réglée par des lois et tant qu'elles sont respectées par le mari aussi bien que par les différentes épouses, l'harmonie règne dans la famille.[149]

À travers cette bonne conduite entre les épouses du Serigne de Daroulère, la narratrice montre que les critiques généralement faites contre la polygamie (par exemple, qu'elle est une entrave au progrès et à la liberté personnelle de la femme sénégalaise) ne sont pas justes car, affirme-t-elle, aucune de ces allégations n'est fondée ou n'a été démontrée. Le célèbre cinéaste sénégalais Ousmane Sembène, quant à lui, déclare que « Je suis contre la polygamie…mais les personnes que j'ai rencontrées l'approuvent. Je crois que la polygamie est un faux problème. Le véritable

[148] *op.cit.*, P. 56-57
[149] Muriel I. Ijere « *Sembene Ousmane et l'institution polygamique* » Ethiopiques Numéro 48-49. Revue trimestrielle de culture négro-africaine. Hommage à Léopold Sédar Senghor. Volume 5 du Numéro 1-2, 1988, P. 03.

problème est économique. »[150] Dans la concession du Serigne, le problème économique ne se pose pas car, ses femmes exercent des activités génératrices d'argent qui leur permettent d'être financièrement indépendantes de leur époux:

« Les pagnes brodés à mains, vendus, rapportaient des revenus à ces femmes qui quelque part étaient financièrement indépendantes, car cet argent, elles ne le remettaient pas au Serigne. »[151]

Toutefois, Narbonna Díaz trouve « choquant » le fait que l'expérience de Ken Bugul soit présentée non comme l'expérience d'un vécu personnel, mais comme une réalité à caractère universel. En effet, Ken Bugul présente la polygamie comme le lieu de la sensualité, de la confidence et de l'ordre. Et, en plus, selon Narbonna Díaz, la polygamie représente aussi pour la narratrice « l'espace symbolique et réel des femmes qui lui avaient été refusées auparavant. »[152] Or, Ken Bugul affirme qu'elle ne fait pas une apologie de la polygamie car déclare t- elle: « Comme je le dis aujourd'hui, j'accepterai difficilement d'être dans un ménage polygamique à moins que ce ne soit avec un Serigne, sinon, je vais encore avoir les sentiments décadents que j'avais avant. »[153] En fin de compte, Ken Bugul présente le foyer polygamique comme un endroit où l'harmonie et l'aide mutuelle règnent tant que les règles sont respectées.

Ce qui convient de retenir sur ce chapitre est que, sans pour autant passer sous silence les douleurs et les frustrations des femmes dans les mariages polygamiques, la narratrice de *Riwan ou le chemin de sable* souligne les bienfaits de ce système patriarcal. Le mariage, tout comme d'autres activités sociales, est ancré dans la mentalité collective. C'est la raison pour laquelle les mariages arrangés peuvent

[150] *ibid.,* P. 05
[151] *op.cit.,* P. 93
[152] *op.cit.*, P. 128
[153] Victoria Kaiser et Marie-Colombe Afota: Evene.fr - Mars 2006, P. 257.

réussir, d'abord parce qu'il y a un consensus entre les familles, ensuite parce que le mariage n'est jamais un fait accompli mais il est un processus. Ainsi, la polygamie aurait été conçue jadis, comme une source de richesse qui, en même temps, protégeait les femmes et les enfants. La pratique actuelle, surtout dans les milieux urbains, s'éloigne de celle des ancêtres.[154] Fondée sur l'inégalité, elle est de nos jours remise en question avec virulence par la communauté intellectuelle, et spécialement par la jeune génération.

[154] Denise Brahimi et Anne Trevarthen: Les femmes dans la littérature africaine. Portraits. Paris, Karthala-CEDA-ACCT, 1998, P. 25.

CHAPITRE 3: FEMMES ET SOCIÉTÉ DANS *RIWAN OU LE CHEMIN DE SABLE*

Si en Afrique, les institutions traditionnelles et européennes se côtoient, les idées anciennes et modernes s'opposent sans cesse. Avec *Riwan ou le chemin de sable*, Ken Bugul expose les différences entre la civilisation africaine et occidentale. Elle remet particulièrement en question le mode de vie occidental, son école, bref la culture occidentale en Afrique.

1- La femme africaine et l'éducation occidentale

En milieu rural, la scolarisation, en particulier celle des jeunes filles, se heurtait jadis à de vives réticences. Les hommes étaient les principales personnes à s'y opposer. Les motivations de ceux-ci étaient comme suit: maintenir la jeune fille dans le cadre limité de la famille car pensaient-ils, « les filles ne doivent pas dépasser le niveau de l'école primaire… Il ne faut point leur donner des ailes, elles s'en serviraient... ».[155] Dans *Une si longue lettre* (1979), Mariama Bâ évoque ce scepticisme de l'opinion publique à l'égard des femmes éduquées qui sont appellées des: « écervelées », des « diablesses » ou encore des « courtes robes ».[156] En effet, ces filles rompent avec les contraintes vestimentaires de la société musulmane en portant des vêtements qui laissent voir leurs cuisses. Or, en milieu musulman tout comme dans toutes les sociétés africaines, la femme doit s'habiller décemment selon Mariama Bâ.

[155] Anta Diouf Keita: *l'écriture autobiographique dans le roman féminin sénégalais*. École Normale Supérieure, Dakar, 1991, www.limag.refer.org/Textes/Iti13/Anta DIOUF KEITA.htm

[156] Mariama Bâ: Une si longue lettre, Paris, Le serpent à plumes, 1979, P. 30.

Aujourd'hui, ces arguments formulés contre l'éducation de la fille ne sont plus valables. Certaines coutumes traditionnelles qui maintenaient la femme dans le cadre limité de la famille ont été remises en question. Et, la plupart des romancières africaines louent les éléments libérateurs de l'école occidentale: « Nous sortir de l'enlisement des traditions, superstitions et mœurs; nous faire apprécier de multiples civilisations sans reniement de la nôtre; élever notre vision du monde, cultiver notre personnalité, renforcer nos qualités, mater nos défauts. »[157]

Ken Bugul fait partie des quelques rares romancières africaines à se montrer réticente vis-à-vis de l'éducation occidentale et en particulier celle des filles. En effet, bien que la narratrice de *Riwan ou le chemin de sable* ait été la première fille de sa famille à aller à cette école, elle souligne avec véhémence les aspects aliénants de cette éducation qui bouleverse les croyances et les modes de vie africains. Elle critique les principes même de l'éducation que l'on inculque à la femme, car affirme- t- elle, ces principes déterminent plus tard le caractère et même la personnalité de celle-ci:

« À l'école, on m'avait appris à considérer les hommes de mon village comme des sauvages, des gens qui ne connaissaient pas les bonnes manières, faisaient l'amour avec brutalité, ne respectaient pas la femme et s'accouplaient à tors et à travers. De véritables brutes qui passaient leur temps à s'entre-tuer, mangeaient de la chair humaine et offraient leurs premiers enfants en sacrifice à des dieux incertains. On m'avait dit qu'ils vivaient dans des cases faites d'ossements humains. »[158]

Parmi les aspects aliénants que souligne la narratrice, nous notons que le système éducatif occidental, notamment celui de l'époque colonial, transmet un faux

[157] *ibid.,* P. 27-28
[158] Ken Bugul: Riwan ou le chemin de sable. Paris, Présence Africaine, 1999, P. 39.

héritage en enseignant aux jeunes africains que leurs ancêtres sont des Gaulois. Les langues européennes sont aussi révélées comme étant une arme infaillible au profit de cet asservissement car elles seules étaient obligatoires dans tous les domaines administratifs. Par ailleurs, le monde occidental est évoqué aux jeunes écoliers africains, comme un monde paradisiaque, par opposition à un monde africain qui est « noir, bête et sot … et où le Noir est ridiculisé, avili, écrasé... ».[159] La narratrice accuse aussi le système éducatif occidental qui, à travers ses programmes scolaires, l'environnement scolaire du jeune écolier ainsi que les débouchés qui lui sont offerts de constituer des éléments non négligeables d'aliénation:

« *…Parce que son mariage (Nabou Samb), je le souhaitais sans tout à fait m'en accommoder. À l'âge ou elle se mariait, je n'avais pas de projets de ce genre. En ces premières années d'indépendance, je ne songeais qu'à mon émancipation…Mon éducation me poussait vers ces rêves-là. Rien ne m'avait préparée à un mariage pareil à celui de Nabou Samb.* »[160]

En d'autres termes, selon la narratrice, le système éducatif colonial a bouleversé les fondements de la structure sociale dans laquelle les véritables ancêtres africains occupaient une place importante et a formé une élite qui, au lieu de mettre en place un système éducatif plus adapté à l'environnement social africain, préfère le goût et les mœurs européens ainsi que le matérialisme occidental. Dans leur travail de recherche, Siewe Alvine Christelle et Mawaffo Djontu Estelle affirment que « l'être issu de cette période (coloniale) est un être perdu, qui n'a plus de repères culturels. Ses propres croyances sont bafouées au profit d'autres implantées par les missionnaires, qui ont massivement participé à

[159] Ken Bugul: Le baobab fou, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1982, P. 106.
[160] *op.cit.*, P. 39

cette acculturation. L'être colonisé fait face au problème crucial d'identité car, dépersonnalisé, il ne sait plus que copier son maître, devenu son duplicata, le *mimic man*, qui copie tout, mais ne réussit pas à bien le faire. »[161] La narratrice elle-même est l'exemple parfait de cette aberration créée par l'école occidentale; dans sa jeunesse, elle dévalorisait tout ce qui appartenait à sa race et ne songeait qu'à aller en Europe, « la terre de ses ancêtres »:

« *En ces premières années d'indépendance, je ne songeais qu'à mon émancipation. Je voulais être une femme bardée de diplômes qui épouserait un homme bardé de diplômes de l'école occidentale. Mon éducation me poussait vers ces rêves-là. À l'école, on m'avait appris à considérer les hommes de mon village comme des sauvages, des gens qui n'avaient pas de bonnes manières…*»[162]

Et pourtant, cette éducation occidentale ne permet pas à Ken Bugul de s'intégrer dans la société occidentale. Sur le plan psychologique, elle a un effet de destruction. Le mariage de la narratrice dans un foyer polygamique lui permet donc de se réintégrer parmi les siens et de se faire une nouvelle identité.

Allant dans le même sens que la narratrice de *Riwan ou le chemin de sable*, Michel Man affirme, à propos de l'objectif de l'école occidentale que « Pour le colonisateur, l'école lui permet de faire la promotion de sa culture. L'école est le moyen le plus sûr pour dévaloriser, dénaturer toutes les cultures qui ne sont pas occidentales et de faire de la culture occidentale le centre. »[163]

---

[161] Siewe Alvine Christelle et Mawaffo Djontu Estelle: « *Mongo Beti Parle» dans* Littérature, Université de Yaoundé 1, Août 2010.
[162] *op.cit.,* P. 39
[163] Michel Man: La folie, le mal de l'Afrique postcoloniale dans le *Baobab Fou* et *La folie et la mort* de Ken Bugul, Columbia, University of Missouri, 2007, P. 60.

Ken Bugul se juge donc elle-même comme un prototype de cette formation déviante. Elle rêvait de cet ailleurs fascinant dont parlent les livres et qui l'éloignerait des réalités africaines souvent très dures. Étant l'élève la plus intelligente de son établissement scolaire, elle recevait des primes en guise d'encouragement. Ce qui créait des frustrations chez les moins intelligents et les séparait de plus en plus de la narratrice qui se sentait isolée. Dans cette mesure, l'école occidentale semble provoquer des frustrations qui suscitent des jalousies et des haines. Celles-ci maintiennent la société des colonisés dans un état de siège permanent qui ne permet pas aux colonisés de s'unir. L'objectif de l'éducation occidentale est à cet effet de créer des êtres humains éloignés les uns des autres mentalement et physiquement; d'où le rêve de la narratrice d'aller plus tard en Occident. Malheureusement, sa quête de ce qu'elle appelle « la Terre Promise » aboutit à un échec et tout au long de son récit, elle associe l'école occidentale à son enfance perdue et à sa solitude:

« J'avais trop joué avec un personnage: une femme, une Noire qui avait cru longtemps à ses ancêtres Gaulois et qui, non reconnue, avait tout rejeté à une enfance non vécue, à la colonisation, à la séparation du père et de la mère. »[164]

À travers l'école occidentale, le processus d'acculturation de la narratrice passe par trois stades: le premier consiste à dévaloriser sa culture. Le second consiste à convaincre la jeune africaine de s'éloigner de ses racines, d'embrasser la culture de l'oppresseur comme la meilleure de toutes les cultures. Quant au troisième, il s'agit de la faire « émigrer » loin de son village. Ainsi, au lieu d'être le guide de son peuple, Ken Bugul, munie de son bagage intellectuel, devient une « inadaptée », une « émigrée parmi les siens » pour reprendre l'expression du fou dans *Le Baobab Fou* car elle a été

[164] *ibid.,* P. 129

conditionnée très jeune à aimer la culture occidentale, sa réaction normale en grandissant est de s'y identifier.

Bien que Ken Bugul critique cette éducation occidentale dont les conséquences négatives au Sénégal par exemple, n'ont été atténuées que par l'avènement du Mouridisme, elle reconnaît que sans l'école occidentale, son histoire aurait été différente. Sur le plan social, cette éducation la sort de la condition sociale de ses coépouses qui ne pourront jamais quitter leur village ou leur milieu. Étant l'épouse la plus proche intellectuellement du Serigne de Daroulère, réputé pour ses connaissances et son savoir, la narratrice devient une « grande dame » dans son village où jadis elle avait été méprisée et rejetée à son retour de l'Europe. C'est aussi grâce au niveau intellectuel de la narratrice que le Serigne fait d'elle sa favorite parmi toutes ses épouses:

« Le Serigne m'associait de plus en plus à tout. Naturellement, sans scandale, je devenais sa favorite, pour ne pas dire sa préférée, non pas peut-être la favorite traditionnelle qui passait plus de nuits avec lui, mais celle avec qui il discutait, avec qui il mangeait, à qui il demandait son avis. »[165]

En fin de compte, la position de Ken Bugul par rapport à l'éducation occidentale est paradoxale. Tantôt, elle critique amèrement l'école occidentale d'avoir bouleversé les fondements de la structure sociale, les croyances et les modes de vie africains, tantôt elle exalte le fait qu'elle soit allée à cette école car, l'éducation qu'elle y a reçu l'a permis d'occuper une place privilégiée auprès de son époux. Or, la plupart des écrivaines africaines parlent de l'école occidentale d'un point de vue bien différent de celui de Ken Bugul. Elles louent cette école comme une institution indispensable au

[165] *op.cit.,* P. 170

développement de leur personnalité et comme le lieu d'apprentissage d'une émancipation nécessaire face à des traditions qui confinent la femme dans l'univers familial.

2- La femme africaine et l'acculturation

En insistant ainsi sur les aspects aliénants de l'école occidentale, le conflit de la narratrice de *Riwan ou le chemin de sable* s'étend aux femmes africaines « modernes » et devient d'une extrême dureté quant il s'agit de l'intégration de deux cultures différentes c'est-à-dire de l'acculturation.[166] Ken Bugul remet en cause le mythe de l'Europe qui fait de ce continent la source de tout savoir et se veut comme le modèle auquel les autres cultures doivent se référer pour maintenir l'ordre des choses et un certain état de rapports sociaux entre les hommes. Pour elle, les femmes africaines se perdent dans des valeurs importées et cherchent dans un ailleurs une réponse à leurs angoisses. En exposant sa vie antérieure à ces lecteurs, Ken Bugul se fait le reproche de s'être elle-même comportée comme une femme « moderne »:

« J'avais désespérément voulu, sans le vouloir réellement au fond de moi-même, ressembler à la plupart de mes contemporaines, c'est-à-dire, fonctionner sur des clichés. Une femme moderne devait être dans un ménage monogamique… »[167]

En effet, la narratrice, ayant plutôt assimilé la culture occidentale, pensait qu'elle devait être absolument dans un foyer monogamique, n'avoir que deux ou trois enfants, adopter le nom de son mari plutôt que son propre nom et passer la plupart de

[166] L'acculturation désigne l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entrainent des modifications dans les modèles culturels initiaux de l'un ou des deux groupes.
[167] *op.cit.,* P. 154

son temps avec lui. Or, comme pour certaines femmes africaines, cette assimilation à la culture occidentale éloigne la narratrice d'une manière considérable de ses origines. D'une façon générale, la conséquence immédiate est, comme le souligne la narratrice, qu'elle engendre une « *race des sans repères, des individus qui cherchent leurs références culturelles dans un monde autre que le leur.* »[168] La narratrice elle-même affirme tantôt dans son premier ouvrage que: « je croyais avoir trouvé un moyen de me rassurer en me faisant toubab (blanche)…chaussant des chaussures à talons aiguilles qui me donnaient si chaud et m'empêchaient de marcher gracieusement, le jupon que je faisais dépasser exprès pour le montrer. Les décrêpages permanents des cheveux, l'imitation des coiffures occidentales qui donnaient des visages déstructurés… »[169] Or, tout ceci n'a eu pour conséquence que la perte de son identité:

« Comme je regrettais d'avoir voulu être autre chose, une personne quasi irréelle, absente de ses origines, d'avoir été entrainée, influencée, trompée, d'avoir joué le numéro de la femme émancipée, soi-disant moderne, d'avoir voulu y croire. On m'avait dit de renoncer à ce que j'étais, alors que j'aurais dû rester moi-même et mieux m'ouvrir à la modernité. »[170]

En effet, la narratrice pense que toutes les théories venues de l'Europe sur la liberté et l'émancipation de la femme notamment, l'égalité sociale, politique, juridique économique entre hommes et femmes et des revendications touchant au contrôle de leur corps (avortements et contraceptions), désintègrent les relations dans le foyer car elles détruisent la confiance qui est en fait le fondement d'une relation durable. Ce

[168] *op.cit.*, P. 85
[169] *ibid.*, P. 139
[170] *op.cit.*, P. 111

rejet de la culture occidentale l'amène à prendre fermement parti pour la tradition africaine et contre tout ce qu'elle a vécu en Occident:

« *Les épouses du Serigne qui n'avaient pas voyagé autant que moi, n'avaient pas connu les angoisses qui avaient gâchées une grande partie de ma vie. J'avais perdu un temps précieux en larme…*»[171]

Tel que présentée dans *Riwan ou le chemin de sable*, l'assimilation d'une culture étrangère n'est pas facile et parfois, elle conduit à la perte de soi voire à une « cécité culturelle ». Ken Bugul, qui en a été la victime, remet donc en question l'Ouest avec ses pratiques, son mode de vie et son éducation pour la jeunesse africaine. Par contre, elle soutient le fait qu'en Afrique et plus particulièrement en milieu rural, la vie est plus organisée et plus équilibrée car les femmes y sont plus épanouies. Elles se préoccupent plus de leurs progénitures et de leur pouvoir d'achat que des activités et des intentions de leurs époux:

« Comment avoir vécu autre chose ailleurs, avoir cru y être même heureuse, loin de mon village natal, loin des miens…J'avais vécu tant de choses dont il ne me restait plus aucune trace. Voila pourquoi mon bonheur était si triste, par la rupture avec mon atmosphère et ces parades d'ailleurs, parades de la vie à mi-chemin entre la farce et la tragédie. »[172]

Aussi, la critique de la narratrice vis-à-vis de la culture occidentale s'élargit à une critique sévère à l'égard de la femme « moderne » et de sa philosophie de libération. Son point de vue s'éclaircit par ses propos: « En Occident, on fabrique les femmes dans l'idée qu'il faut se marier à tout prix et on les croit émancipées. Il faut

[171] *op.cit.*, P. 183
[172] *op.cit.*, P. 113

sortir de ça, être avant tout des individus libres. »[173] Cet argument vient également confirmer sa prise de position:

« La femme occidentale moderne est victime d'une conception capitaliste, décadente, de la relation et du sentiment. Elle a perdu ses repères, elle est possessive, jalouse, déprimée et elle court sans cesse après l'espoir d'avoir son type pour elle toute seule. »

Bien que ces points de vue puissent faire croire que Ken Bugul, est une antiféministe, Narbonna Díaz affirme qu'elle a été considérée comme une écrivaine « féministe à l'occidental » jusqu'à la parution de *Riwan ou le chemin de sable*.[174] Selon Stéphanie Newell, « le féminisme africain ne se limite pas à une habilitation monolithique et exclusive des femmes, mais à une croissance multilatérale qui incorpore la femme, la famille et son conjoint. »[175] En effet, le féminisme africain se distingue du féminisme occidental par le fait que, loin d'être une lutte pour l'égalité entre l'homme et la femme, il recherche plutôt une complémentarité entre les deux sexes. Dans ce sens, les femmes africaines expriment leur désir d'émancipation surtout par rapport à la lutte contre le sous-développement. Elles se disent les alliées des hommes. Ainsi, le féminisme africain est un véritable mouvement de libération et de développement, exempt de tout ton agressif et violent à l´encontre de l´homme.

L'option finale de la narratrice en faveur de la tradition africaine semble résulter de son intégration échouée en Occident. Narbonna Díaz pense que la critique

---

[173] Victoria Kaiser et Marie-Colombe Afota: *Interview de Ken Bugul, Evene.fr*, Mars 2006, P. 03.

[174] Narbonna Díaz: « *Une lecture à rebrousse-temps de l'œuvre de Ken Bugul: critique féministe, critique africaniste.* » Vol 37, Numéro2, 2001, P115-131. http://www. Id.erudit.org/idrudit/009011ar

[175] Ma traduction de « African feminism does not subscribe to a monolithic and exclusive empowerment of women, but to a multilateral growth that incoporates the woman, the family and her male relationship. » Stephanie Newell: Writing African women: Gender, Popular Culture, and Literature in West Africa. London: Zed Books, 1997, P. 89.

de l'auteure vis-à-vis de la culture occidentale est « banale et fortement intentionnelle, il faut le dire, qui nous pousse à croire que le mobile de la romancière n'est autre que la justification d'un choix inattendu de sa part: son acceptation d'un mariage polygamique. »[176]

Gallimore Rangira Béa quant à elle, affirme que le point de vue de Ken Bugul sur la femme « moderne » est « très problématique car il généralise, à partir de l'expérience malheureuse et idiosyncratique de l'auteure en Occident, les représentations des femmes africaines faites par les féministes occidentales comme un groupe homogène de personnes… Le roman est construit sur des postulats erronés et ses conclusions sont problématiques. »[177]

En somme, la narratrice, en elle-même représente un choc de cultures, conséquence d'une rencontre avec un nouveau monde; rencontre qui ne pouvait se faire sereinement.

[176] *ibid*., P. 127

[177] Gallimore Rangira Béa: *« Le jeu de décentrement et la problématique de l'Universalité dans Riwan ou le chemin de sable*», Emerging Perspectives on Ken Bugul: From Alternative Choices to Oppositional Practices. Azodo and de Larquier Eds. Trenton/Asmara: Africa World Press, 2009, P. 203.

CONCLUSION PARTIELLE

Riwan ou le chemin de sable se présente en fin de compte comme le récit tourmenté et douloureux de l'itinéraire d'une jeune femme africaine qui, après avoir vécu l'aventure en Occident, retourne meurtrie vers les siens et veut témoigner les dangers de l'aliénation et de l'assimilation pour la jeunesse africaine. Afin d'éviter d'être une génération qui n'a plus de repères, cette jeunesse africaine doit s'enraciner dans sa culture d'abord pour mieux s'ouvrir à la culture occidentale. Le retour de la narratrice au pays natal et son mariage dans un foyer polygamique, dans cette mesure, représente un exemple de réintégration dans sa culture. Son désir d'appartenir quelque part et d'être dans une relation saine est très sincère.

Traitant de façon poignante la condition de la femme et les défis du continent africain, les douleurs et les frustrations des femmes prisonnières de mariages polygamiques en milieu rural, ainsi que les bienfaits de ce système patriarcal sont aussi exposés. Le mariage, tout comme d'autres activités sociales, se présente dans ce roman comme étant ancré dans la mentalité collective du peuple et il n'est jamais un fait accompli mais il est un processus. Mais dans cet ouvrage, la véritable confrontation ne se trouve pas entre la monogamie et la polygamie, mais entre le contexte toujours confortable et rassurant des traditions africaines et l'univers de l'individualité de l'Occident.

Bien que Gallimore Rangira Béa déclare que « le portrait stéréotypé de la femme moderne proposé par Ken Bugul et le positionnement supérieur de la narratrice par rapport à ses coépouses limitent la portée des thèses qu'elle entend défendre »[178], Ken Bugul affirme lors d'une interview en 1999 qu'elle a écrit cette autobiographie

[178] *ibid*., P. 203

pour elle-même, comme une évacuation, une démarche pour assimiler son passé car, l'autobiographie a un aspect thérapeutique, elle oblige à la confrontation avec soi-même: « Cela a été une expérience fantastique pour ma propre émancipation. J'ai vécu ces années dans un milieu de femmes qu'on ne pense pas émancipées, et pourtant ce sont elles qui ont fait naître en moi la passion de la liberté. »[179] En outre, Renée Mendy Ongoundou estime que Ken Bugul est « cette passerelle indispensable entre une littérature féministe des années 70-80, violente et agressive envers l'homme, et une littérature des années 90 au service d'un féminisme africain pétri de valeurs hétérosexuelles. »[180] Enfin, Narbona Immaculada Díaz quant à elle soutient que « c'est un roman qui garde des rapports avec le monde des traditions orales. »[181] En définitive, quelques soient les divergences des critiques par rapport à ce roman, notons que *Riwan ou le chemin de sable* s'inscrit dans la perspective du retour aux sources et de la quête d'un équilibre identitaire. Il demeure l'un des chefs d'œuvres de la littérature africaine et la critique sénégalaise en particulier a notamment salué « le courage de la romancière qui a su faire fi de tous les préjugés et livrer une œuvre qui dérange parce qu'elle oblige tout un chacun à remettre en cause sa vision du monde. »[182]

[179] Mendy-Ongoundou Renée: « *Ken Bugul revient avec "Riwan*" » Amina, 1999, P. 67-68.
[180] *ibid*., P. 67-68
[181] *op.cit.,* P. 121
[182] Pierrette Herzberger-Fofana: Littérature Féminine Francophone d'Afrique Noire, Paris, L'Harmattan, 2000, P. 140.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenus au terme de nos recherches où il était question de présenter le statut des personnages féminins dans *Une si longue lettre* de Mariama Bâ et *Riwan ou le chemin de sable* de Ken Bugul, il convient de retenir que si les pesanteurs traditionnelles conditionnent toute l'attitude de Ramatoulaye dans *Une si longue lettre*, celles de la modernité étouffent la narratrice de *Riwan ou le chemin de sable*. En effet, dans *Une si longue lettre,* la polygamie, les castes, le lévirat et la dot sont dénoncés car ils constituent une oppression masculine consolidée par la tradition pour marginaliser la femme. Néanmoins, Mariama Bâ insiste sur le fait que, la tradition, à travers ses valeurs essentielles représente l'identité culturelle de chaque peuple. Elle conseille à la femme de faire un pas en avant dans le modernisme tout en préservant les aspects positifs de la tradition. Car la modernité, couplée à la tradition, permet à l'Afrique d'évoluer et de sortir la femme africaine du joug patriarcal dans lequel elle se trouve. Par ailleurs, elle invite la femme à se rendre compte que tous les êtres humains ont un rôle à jouer dans la société et, en tant que porteuse et gardienne des traditions africaines, son rôle devrait aller au-delà du cadre restreint de la famille. Par contre, Ken Bugul présente la femme africaine « moderne » comme une victime des relations maritales monogamiques. Elle pense que cette dernière a perdu son identité culturelle et est devenue jalouse et possessive. Elle pense aussi que la femme « moderne » est « aliénée » et court sans cesse après l'espoir de ne trouver le bonheur que dans des mariages monogamiques.

Le travail de Mariama Bâ sensibilise aussi le public sur les méfaits des mariages précoces qui mettent en péril l'éducation des filles. Cependant dans *Riwan ou le chemin de sable*, l'auteure ne voit aucun danger dans ce genre de mariage. Pour le

meilleur et pour le pire, plusieurs jeunes filles sont données en mariage à des hommes qu'elles n'ont pas choisis et qu'elles veulent pourtant servir avec dévouement. Ces jeunes filles sont élevées selon les rites traditionnels et se doivent de suivre le chemin tracé par leurs parents. Quand elles sont données en mariage, elles ont pour obligation d'obéir et se comporter comme si elles étaient des « saintes ». En d'autres termes, ces jeunes filles doivent adopter de bons comportements vis-à-vis de leurs coépouses et être soumises envers leur époux, ceci afin de gagner leur droit d'entrée au paradis.

À l'opposé de Ramatoulaye qui considère l'école et la famille comme la source de son épanouissement, chez Ken Bugul, ces deux éléments constituent les fondements de l'échec de sa vie. En effet, *Riwan ou le chemin de sable* s'enracine dans des faits vécus par l'auteure et stigmatise le problème de l'aliénation et ses conséquences inéluctables sur une jeune fille.

Une si longue lettre et *Riwan ou le chemin de sable* restent deux romans majeurs, incontournables, sur le statut et la liberté de la femme en Afrique. Au-delà des divergences notées ci-dessus, les deux auteures s'entendent notamment sur deux aspects qui sont :

D'une part, les dangers et les limites des modèles occidentaux pour la jeunesse africaine et le développement du continent africain. Selon elles, les Africains ont, d'une part, trahi, mal interprété, falsifié et subverti les valeurs fondamentales de leur culture. D'autre part, le modernisme à outrance représente la perte de l'identité culturelle. Donc, elles pensent qu'un juste équilibre entre la modernité et la tradition africaine est nécessaire.

De plus, Mariama Bâ et Ken Bugul sont contre le « féminisme à l'occidental » et selon elles, l'émancipation de la femme africaine doit d'abord être enracinée dans la culture africaine. Les efforts pour libérer la femme africaine doivent également être des

efforts dans le sens d'une complémentarité entre la femme et l'homme et non d'une confrontation.

Une si longue lettre et *Riwan ou le chemin de sable* peuvent être ainsi considérés comme un questionnement sur la condition de la femme africaine face aux traditions africaines et face à la modernité.

BIBLIOGRAPHIE

1- OUVRAGES

Abena, Florence Dolphyne: The emancipation of women: An African perspective, Accra, Universities Press, 1991.

Adebayo, Aduke: Feminism and Black Women's Creative writing. Theory, Practice, Criticism, Abuja, AM Publisher Ibadan, 1996.

Bâ, Mariama: Une si longue lettre, Paris, Le serpent à plumes, 1979.

Badian, Seydou: Sous l'Orage, Paris, Presses Universelles, 1957.

Brahimi, Denise et Trevarthen, Anne: Les femmes dans la littérature africaine. Portraits, Paris, Karthala, 1998.

Bugul, Ken: Riwan ou le chemin de sable. Paris, Présence Africaine, 1999.

..... Le baobab fou, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1982.

Chevrier, Jacques: Anthologie Africaine, vol 1 et vol 2, Paris, Hatier, 1981.

…… Littérature Nègre, Paris, Armand Colin, 1984.

Engama, Stella: Un siècle d'agonie. Mystères de ma vie, Yaoundé, Editions Frissée, 1990.

Gafaiti, Hafid: Les femmes dans les romans algériens, Paris, L'Harmattan, 1996.

Herzberger-Fofana, Pierrette: Littérature Féminine Francophone d'Afrique Noire, Paris, L'Harmattan, 2000.

Ibnlfassi, Laïla and Hitchcott, Nicki: African Francophone Writing: A Critical Introduction, Washington, Oxford: Berg, 1996.

Ihechukwu Madubuike: The Senegalese novel: A sociological study of the impact of the politic of assimilation,Washington, The three continent presses, 1983.

Kane, Cheikh Hamadou: Roman africain et tradition, Dakar, NEA, 1982.

…… L'Aventure Ambiguë, Paris, Julliard, 1961.

Kesteloot, Lylian: Anthologie Négro-africaine: Panorama critique des Prosateurs, poètes et dramaturges Noirs du XXème Siècle, Verviers (Belgique), Marabout Université, 1967.

Larrier, Rénée: Francophone women writers of Africa and the Caribbean, Florida, University Press of Florida, 2000.

Maïga Kâ Aminata: En votre nom et au mien, Abidjan, NEA, 1989.

Man, Michel: La folie, le mal de l'Afrique postcoloniale dans le *Baobab Fou* et *La folie et la mort* de Ken Bugul, Columbia, University of Missouri Press, 2007.

Miller, Christopher L: Theories of African: Francophone literature and anthropology in Africa, London, University of Chicago Press, 1990.

Mortimer, Mildred: Journeys through the French African novel, London, University of Colorado Press, 1990.

Mouralis, Bernard: L'Europe, l'Afrique et la folie, Paris, Présence Africaine, 1993.

Newell, Stephanie: Writing African women: Gender, Popular Culture, and Literature in West Africa, London: Zed Books, 1997.

……. West African literatures: Ways of reading. New York, Oxford University Press, 2006.

Olusola, Oke and Sam, Ade Ojo: Introduction to Francophone Literature: A collection of essays. Abuja, Spectrum Books Limited, 2000.

Robertson, Claire et Berger, Iris: Women and class in Africa, London, Africana Publishing Company, 1986.

Rous, Jean: Léopold Sédar Senghor, la vie d'un président de l'Afrique nouvelle, Paris, Les éditions John Didier, 1967.

Senghor, Léopold Sédar: Chants d'Ombre, Paris, Seuil, 1945.

…… Négritude et humanisme, Paris, Seuil, 1964.

Sow Fall, Aminata: La grève des bàttu, Dakar, NEA, 1979.

Stichter, Sharon B. and Parpart, Jane L: Patriarchy and Class: African women in the home and the workforce, London, Westview Press, 1988.

Thiam, Awa: Parole aux négresses, Paris, Denoël, 1978.
Van Rooyen, Abigail: The rising voices of women, Johannesburg, Nisaa Institute for Women's Development, 1996.

2- ARTICLES ET SITES INTERNET

Assiba d'Almeida, Irène: « *The Concept of Choice in Mariama Bâ's Fiction* » in Ngambika: Studies of Women in African Literature, edited by Carole Boyce Davis and Anne Adams Graves, Africa World Press, 1986.

Belpassi, Paolo: « *Le conte africain: l'univers de l'oralité dans le système d'enseignement.* » Revue internationale de l'éducation, institut de l'UNESCO pour l'Education, Hambourg, Volume 40, No: 3-5, 1994.

Ben, Slimane Saïd: « *"Femme noire" de L. S. Senghor: de la poésie charnelle à l'expression de l'universel.* » Ethiopiques, Numéro 69, Hommage à L. S. Senghor, 2ème Semester 2002.

Bouchardy, Marie Thérèse: « *Cultures africaines: entre tradition et modernité.* » http://www.choisir.ch/IMG/pdf/culture_africaine.pdf

Bourget, Carine et D'Ameida Assiba, Irène: « *Entretien avec Ken Bugul.* » The French Review, USA, Vol 77, 2003.

Cazenave, Odile: « *Vingt ans après Mariama Bâ, Nouvelles écritures au féminin.* » Numéro: 35, 2001, http://www.Africultures.com

Chossat, Michèle: « La réception critique et la portée de Mariama Bâ. » *Seton Hill University, web2.concordia.ca/orees/conference/resume.pdf*

Engelking, TL: *« Mariama Bâ's Une si Longue Lettre.* » Cleveland State University, Vol 32, Numéro1, 2006.

Etoké, Nathalie: « *Calixthe Beyala et Ken Bugul : Regards de femmes sur l'Afrique contemporaine*. » 2001, http://www.Africultures.com

Frey, Pascal: « *Y a-t-il une littérature féminine?* » Dossier: les femmes et la littérature, 1995.

Gallimore, Rangira Béa*: « Le jeu de décentrement et la problématique de l'Universalité dans Riwan ou le chemin de sable* », Emerging Perspectives on Ken

Bugul: From Alternative Choices to Oppositional Practices, Azodo and de Larquier Eds. Trenton/Asmara: Africa World Press, 2009.

Gaymard, Clara: « *Rôle et mission de la femme dans la société moderne*. » www.semeurs.org/.../ClaraGaymardCompterendu(14-01-05).PDF

Gazoa, Germain: « *La culture africaine: Aperçu ethnologique de la tradition africaine. Essai d'anthropologie comparée. »* http//:www.philanthropos.org/documents/lessons/Module-5.pgf

Hermans, Michel P: « *Initiations et rites de passage de l'adolescence en Afrique Sub-Saharienne*. » www.md.ucl.ac.be/loumed/V123.../1007-hermans.pdf

Ijere, Muriel: « La condition féminine dans Xala de Sembene Ousmane. » Revue de Littérature et Esthétique Negro Africaine, Paris, P36-45. 1988.

Klaw, Babara: *« Mariama Bâ's Une si longue lettre and subverting a mythology of sex – based oppression. »* Research in African literatures, volume31, Numéro2, 2000.

Keita, Anta Diouf: « *L'écriture autobiographique dans le roman féminin sénégalais*. » Dakar, École Normale Supérieure. Vol 2, Numéro 2. http://www. Limag.refer.org/Textes/Iti13/Anta DIOUF KEITA.htm

Kimberly Lutz: *« So long a letter: the differences among polygamous marriages in So long a letter. »* http://www.enotes.com/long-letter/differences-among-polygamous-marriages-longue

Ly, Thierno: « *L'émancipation de la femme, le cas d'Une si longue lettre de Mariama Bâ. » 2006.* http:///thiethielino.over-blog.com/article-32413819html

Mansour, Drame: « *L'émergence d'une littérature féministe au Sénégal et au Québec. »* Ethiopiques: littérature, philosophie et art. Altérité et diversité culturelle. Numéro 74, 2005.

Mboussa, Mongo: « *Briser le tabou qui interdit de parler du corps. » 1999.* Africultures.com

McElaney-Johnson, Ann: « *So long a letter: The Place of the Woman or the Woman Displaced in Mariama Ba's Une Si Longue Lettre. »* 1998. Literature of Developing Nations for Students. Ed. Marie Rose Napierkowski, Vol1. Detroit: Gale, Enotes.com. January 2006, http://www.enotes.com/long-letter/place-woman-woman-displaced-mariama-bas-une-si

Mendy-Ongoundou, Renée: « *Ken Bugul revient avec "Riwan*". » Amina, 1999.

Mungala, AS: « *L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales.* » Éthiopiques: revue socialiste de cultures négro-africaines, Numéro: 29, 1982.

Narbona, Immaculada Díaz: « *Une lecture à rebrousse-temps de l'œuvre de ken Bugul : critique féministe, critique africaniste.* » Vol 37, Numéro2, P115-131, 2001, http://www. Id.erudit.org/idrudit/009011ar

Ogunyuemi, chikwenye Okenjo: « *Twelve Telling tabs by African women.* » *http://*www.ohioswallow.com/extras/978096802667_intro.pdf

Tirthankar, Chanda: « *Les trois grâces des lettres sénégalaises*. » 2009, http://Jeune Afrique. Com

Toure, Alioune Dia: « *Succès littéraire de Mariama Bâ pour son livre Une si longue lettre.* » Amina, Novembre 1979.

Trincaz, Jacqueline et Pierre: « *L'éclatement de la famille africaine: Religions et migrations, dot et polygamie*. » Abidjan (Côte d'Ivoire), Centre O.R.S.T.O.M. de petit Bassam, www.horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/...4/...16273.pdf

Umeh, Marie: «*The poetic of economic independence for female empowerment: An interview with Flora Nwapa*. » Research in African Literature, Vol26, No 2, P 22-90, 1995.

Volet, Jean-Marie: « *Lecture, personnages romanesques et conquête de nouveaux espaces: le cas d'Une si longue lettre de Mariama Bâ.* » Australia, the University of Australia. Vol2, Number 2, 1998.

…….. « *Francophone Women Writing in 1998-99 and beyond: A Literary Feast in a Violent World*. » Research in African Literatures, Indiana University Press, Vol32, Numéro 4, P187-200, 2001.