
Résistance féministe/féminine contre les institutions sociales : *Rivan ou le chemin de sable* (K. Bugul), *Une si longue lettre* (M. Bâ), *Traversée de la mangrove* (M. Condé) et *Pluie et vent sur Télumée Miracle* (S. Schwarz-Bart)

Mouhamadou Cissé

Université du Québec à Montréal (Canada)

Cet article analyse deux modes de résistance contre des mécanismes institutionnalisés que sont la polygamie et la domination masculine qui engagent respectivement des héroïnes africaines et antillaises dans quatre romans. Mariama Bâ et Ken Bugul tentent de mettre à distance l'institution polygamique et utilisent le féminisme « révolutionnaire » occidental comme arme émancipatrice qui conteste l'image de la femme-objet, repousse le désir coupable de l'homme-possesseur et réexamine le mariage arrangé. Maryse Condé et Simone Schwarz-Bart qui se sont pourtant démarquées des idées féministes ont évoqué le combat féminin contre le pouvoir des mâles, êtres jugés irresponsables, absents ou invisibles dans la famille matrifocale qui est un héritage de l'esclavage et de la colonisation. L'argument consiste à voir comment *Une si longue lettre*, *Rivan ou le chemin de sable*, *Pluie et vent sur Télumée miracle* et *Traversée de la mangrove* qui donnent la parole à différentes héroïnes, bouleversent les coutumes profondément ancrées dans les sociétés, avec des points de vue d'auteurs différents.

INTRODUCTION

Les romancières Ken Bugul et Mariama Bâ sont originaires du Sénégal, tandis que Maryse Condé et Simone Schwarz-Bart sont natives de la Guadeloupe : ces deux aires culturelles ont à peu près en commun

quelques types de relations conjugales basés sur le pouvoir des mâles. Au Sénégal, la polygamie qui est une tradition culturelle et religieuse légitime le fait de prendre plus d'une épouse et entraîne souvent des conséquences : déstabilisation du ménage, conflits entre co-épouses, révoltes. Bâ et Ken Bugul ont représenté respectivement dans *Une si longue lettre* (1981) et *Riwan ou le chemin de sable* (1999) ces troubles conjugaux que vivent des héroïnes qui examinent les particularités de l'institution polygamique et réclament leur émancipation. Les romans s'inscrivent dans la période de naissance du féminisme africain dans les années 70 et 80 (Cazenave : 1996, 13) ; et Bâ et Ken Bugul qui sont des écrivaines dites féministes (Boyce et Graves : 1986 ; Harrow : 2007, 28-29) mettent en jeu le système patriarcal revendiqué par certains personnages et critiqué par d'autres. Dans les Antilles où la colonisation et l'esclavage ont perturbé la stabilité familiale, la domination violente des mâles et le rôle central de la mère dans la famille constituent des faits quasiment disposés. Si le droit de cuissage a longtemps légitimé le viol des femmes à l'époque de l'esclavage (Antoine : 1998, 144), le colonisé caribéen revendique et assume cette violence (Fanon : 1961). Schwarz-Bart et Condé qui se sont démarquées des idées féministes (Haigh : 2001, 30) ont pourtant imaginé dans *Pluie et vent sur Télumée miracle* (1972) et *Traversée de la mangrove* (1989)¹ ces caractéristiques de la famille antillaise ; elles construisent des héroïnes dominées mais qui refusent leur condition. L'adjectif « féminine » s'applique mieux à leur résistance en raison de leur discours et de la posture des auteures ; alors que le qualificatif « féministe » se prête au combat des personnages africains créés à l'image de Bâ et Ken Bugul. Dans les deux situations, il s'agit de la parole que s'approprie la femme engagée pour décrire l'institution qu'on définit dans le sens de « structures organisées pour maintenir un état social » (Tourney : 2011, 3) et qui est ici la polygamie (*Lettre* et *Riwan*) ou la tension familiale (*Traversée* et *Télumée*). Cette parole littéraire s'inscrit dans un cadre théorique qui explique son émergence et les enjeux de la résistance.

En Afrique de l'Ouest, l'ouvrage d'Awa Thiam *La parole aux négresses* (1978) qui est un mélange de réflexions féministes et d'enquêtes sociologiques retient notre attention. Les témoignages

¹ Désormais, pour les citations extraites des quatre romans, nous utiliserons les diminutifs *Lettre*, *Riwan*, *Pluie* et *Traversée* suivis du numéro de page.

authentiques que l'auteure a recueillis auprès des femmes noires de six pays africains dont le Sénégal lèvent le tabou sur des problèmes vécus tels que le mariage forcé, l'excision, l'infibulation, la polygamie, etc. Les femmes racontent leur condition sous l'autorité soit du père, du mari, du frère ou du marabout. Pour Thiam, ce n'est plus le temps « de faire abstraction de ces problèmes » (19) ; son ouvrage donne la parole à des négresses longtemps emmurées dans la soumission et confinées à la tradition : « N'est-il pas temps qu'elles (re)découvrent leur voix, qu'elles prennent ou reprennent la parole, ne serait-ce que pour dire qu'elles existent, qu'elles sont des êtres humains ? » (18). Thiam est convaincue que « dans les sociétés patriarcales, la femme n'a pas son mot à dire » (21), elle exige à cette dernière d'agir, l'action féministe étant la voie/voix salutaire :

N'est-il pas temps que les Négresses se donnent l'impérieuse tâche de prendre la parole et d'agir ? Ne faut-il pas qu'elles s'en octroient le droit, exhortées, guidées non par les chefs de gouvernements fantoches patriarcaux, mais par le vif désir de mettre fin à leur misérable condition de force productive et de reproductrices, surexploitées par le capital et le patriarcat ? (20)

Selon Thiam (22), la polygamie est une structure « institutionnalisée » qui ordonne à la femme le sacrifice de son être pour le bonheur du mari qui l'a « achetée » et qui prend les grandes décisions. Elle l'analyse comme un « fléau » et préconise la révolte féministe, car « son maintien ou son abolition sera surtout le fait des femmes » (126) ; et non la décision de certains intellectuels africains dont Fodé Diawara (1972), sociologue et agronome malien, selon qui la polygamie qu'il oppose à la monogamie héritée de la tradition occidentale est un legs africain. L'argument repose sur « l'aliénation culturelle » des Africains monogames, car rejeter la polygamie, c'est selon lui renoncer à sa culture (Diawara : 1972, 193). Contrairement à cette opinion, les personnages de *Lettre* et *Riwan* ont condamné la polygamie dans la même perspective que Thiam et les femmes interrogées dans son livre. En retenant les développements de Thiam sur le féminisme des femmes, il serait intéressant de voir dans ces romans comment cette pratique sociale est représentée et mise à distance par des femmes formées à l'école occidentale.

Aux Antilles, l'ouvrage composé en deux tomes d'Alibar et Lembeye Boy *Le couteau seul : la condition féminine aux Antilles* (1981 ; 1982), qui ressemble dans sa structure à celui de Thiam (1979), expose des témoignages de femmes guadeloupéennes mariées et célibataires

rencontrées par les auteurs : les récits individuels dévoilent comme l'indique le titre la misère des femmes battues, opprimées, abandonnées, soumises ou révoltées. Dans le compte rendu de Ducheine (1986 : 426-427), l'ouvrage est l'analyse sociologique d'une société antillaise dans laquelle l'esclavage, la colonisation, les valeurs africaines et chrétiennes font de la femme la « victime désignée de l'oppression de classe et du machisme » (426). Les filles sont « défavorisées » dès la naissance par les pères qui préfèrent les garçons, alors que les mères jouent les rôles d'éducatrices des enfants face à « l'irresponsabilité des pères » (*ibid.*). La conséquence selon Ducheine est la multiplication des « rapports de couple marqués par la violence » et la révolte contre « le pouvoir sans limites de l'homme roi » (*ibid.*). À la lecture de ce compte rendu, nous retenons de l'ouvrage d'Alibar et Lembeye Boy la violence conjugale, l'absence du père et la famille matrifocale² représentées également dans *Pluie* et *Traversée*. Ainsi, ces phénomènes sociaux inscrits dans la narrativité des textes seront analysés en relation avec la thématique de la révolte féminine.

En éclairant le contexte social qui inspire Bâ, Ken Bugul, Schwarz-Bart et Condé, les deux recherches sociologiques permettent de rapprocher les romans et de limiter la problématique de la résistance au niveau des agissements contre les dogmes.

1. L'INSTITUTION POLYGAMIQUE DANS *LETTRE ET RIWAN*

Si pour Cazenave (1996 : 13) les féministes africaines adoptent comme stratégies narratives des « mécanismes d'oppression qui régissent le statut des femmes » (13), Bâ et Ken Bugul utilisent la polygamie que racontent à la première personne des êtres qui en sont victimes.

Le problème de la polygamie ponctue la trame de *Riwan* et c'est la voix du personnage central qui caricature cette pratique religieuse. On

² La famille « matrifocale » est une caractéristique de la société antillaise et est appelée ainsi à cause du rôle essentiel joué par la femme dans l'éducation des enfants contrairement à la présence marginale ou invisible des hommes (Brunod et Cook-Darzens : 2001, 160). La famille matrifocale qui est différente de la famille monoparentale (161) est caractérisée par la présence de plusieurs générations de femmes sous un même toit : les relations verticales unissent différentes générations et les horizontales lient des femmes d'une même génération. Le premier type de relation est représenté dans *Pluie* avec la lignée des Lougandour, et le deuxième type apparaît dans les interactions verbales pendant la veillée funèbre à l'âme du personnage de Francis Sancher dans *Traversée*.

découvre l'extravagance de Serigne le polygame qui entretient la dépendance sociale et affective des épouses profondément touchées par sa noblesse. Leur soumission est une sorte de pacte social et spirituel les unissant à l'époux qui les a choisies avec la complicité de leur père. Riwan explique son dévouement envers cette figure masculine, puissante et dominatrice en évoquant la coutume qui fait des co-épouses la propriété de Serigne. On le découvre dans le conseil du père de Rama basé sur la mentalité collective qui perpétue la tradition pour mieux renforcer les mariages : « N'oublie pas que tu es la propriété d'un saint » (*Riwan*, 56). Cette particularité évoque l'achat de la femme et son absence dans les prises de décisions (Thiam : 1978, 21).

Au début du roman, la polygamie est amorcée et filée par le procédé de la mise en abyme. En effet, Riwan lit un livre sur les problèmes touchant les femmes mais ne fournit aucune référence ni sur le titre ni sur l'auteur : « Je ne pourrai pas raconter tout ce qui est écrit dans ce livre, je n'ai pas fini de le lire et il renferme beaucoup de choses. Tout ce que je peux dire, c'est que ce sont les problèmes de la femme posés par d'autres femmes » (*Riwan*, 17). Ce procédé est porteur de sens dans la mesure où il pourrait s'agir d'un livre qui donne à lire des témoignages de femmes sur les difficultés de leur vie conjugale. La mise en abyme permet à l'auteure de légitimer le sujet de la polygamie qu'elle décrit comme un commerce inhumain à cause des critères de « statut social » ou basés sur la « recommandation » pour choisir une épouse (*ibid.*, 33). Ce fait social est rapporté dans le discours réflexif de la narratrice qui dévoile progressivement sa position de porte-parole de l'auteure : « Dans une société régie par des dogmes, des règles, des rites institutionnalisés, la réaction n'était pas prévue. Et puis, encore une fois, réagir à quoi ? » (*Riwan*, 43). L'accumulation des termes *dogmes*, *règles*, *rites* expliquent le sens de l'institution de la polygamie dont les seuls garants dans cette société patriarcale sont les hommes et quelques femmes qui y trouvent leur compte. Riwan rapporte les propos d'un père qui transmet à sa fille son devoir de soumission :

Montre que tu as reçu une bonne éducation. Sois une femme soumise. Plie-toi à la volonté de ton mari. Ne te mêle pas de ce qui ne te regarde pas. Que tes oreilles n'entendent rien. Que ta bouche ne dise rien. Que ton pied soit court. Que ta main soit courte. Soit sourde, muette et aveugle. (*Ibid.*, 58)

Sur le mode de l'impératif, l'institution sociale se joue et se déroule au point que le rappel du devoir devient également la négation de la liberté de la femme. Il faut mystifier la dépendance féminine pour asseoir un

véritable culte de passivité grâce auquel la règle coutumière s'inscrit dans le temps. Avant son mariage, Rama ne pouvait imaginer le poids de cette procédure ni se rebeller contre la figure paternelle. Une fois le mariage consommé et au cours des années de vie conjugale, elle réalise l'absurdité des valeurs dans lesquelles la société l'avait plongée. Profitant de sa fonction de narratrice *autodiégétique* et *omnisciente*, Riwan dépeint la déception de ce personnage et son inaptitude à affronter la société, du moins les instigateurs de sa condition féminine :

Rama se rendait compte maintenant, mais toujours comme dans un rêve, qu'elle était prise dans un engrenage dont elle ne pouvait se dégager. Elle était piégée. Impuissante face à la société, impuissante face à son père, impuissante face à cette forme d'allégeance. (*Riwan*, 67)

En représentant la vie conjugale comme « une structure familiale codée et codifiée par des attitudes et des comportements rigides et figés » (*Riwan*, 88), Ken Bugul montre que l'institution polygamique vise l'idéal de la femme pudique, silencieuse, soumise et décente (Huannou : 1999, 168).

Écrit sous la forme épistolaire, *Lettre* repose sur la correspondance entre Ramatoulaye la narratrice et Aïssatou son amie, l'une est veuve et l'autre est divorcée. Le roman enchâsse leur histoire familiale dans la longue lettre qui s'ouvre sur la mort de Modou Fall, époux de la narratrice. Cet événement tragique est hautement stratégique, parce que la narratrice endeuillée médite sur son sort en décrivant la polygamie de la même manière que le personnage de Ken Bugul : elle vise le bonheur du mari et les membres de la famille proche et lointaine de celui-ci. La femme doit sacrifier « ses biens en cadeaux à sa belle-famille », la privation étant recommandée pour faire plaisir à celle-ci. Ce don de soi est aussi un renoncement à l'essence même de l'être, à sa « personnalité » et à sa « dignité ». La polygamie asservit la femme, et fait d'elle « une chose au service de l'homme qui l'épouse » (11). La bonne conduite tout comme la mauvaise sont scrupuleusement observées, jugées et sanctionnées par les belles-sœurs. La cérémonie funèbre est le moment propice pour évaluer les actes des co-épouses Binetou et Ramatoulaye : les bonnes œuvres sont rétribuées par des « louangées chantées », alors que le mauvais acte est sanctionné par le mépris des belles-sœurs qui ne touchent pas « la tête d'une épouse qui a été avare, infidèle ou inhospitalière » (11).

En utilisant la *prolepse*, l'auteure fait un détour sur le deuxième mariage de Modou annoncé par ses proches qui évoquent le sacrifice de Ramatoulaye envers le mari : « tu lui (le mari) a donné tous les

bonheurs qu'une femme doit à son mari » ; « Tu nous a vénérés » (58). La vénération est d'ordre sacré, religieux et divin, et le fait de comparer le geste de la femme à un acte de vénération explique la rigidité de cette institution du mariage dont le principal enjeu est la soumission. L'argent amassé le jour du deuil et provenant des donateurs en guise d'aumône revient à la belle-famille et non aux deux veuves. La narratrice s'indigne de ce geste : « Notre belle-famille emporte ainsi des liasses laborieusement complétées et nous laisse dans un dénuement total, nous qui aurons besoin de soutien matériel » (17). Le geste de Modou d'épouser une deuxième femme est une « trahison » un « abandon » de sa famille. Modou était un fonctionnaire qui appartenait à la classe moyenne (19) ; une telle posture lui permettait d'épouser une seconde femme en lui versant une dot importante, ce qui rejoint l'analyse de Thiam (1979) sur l'achat des femmes. Le fait de verser « une allocation mensuelle » (21) compensatoire prouve encore la place du dogme dans cette pratique. Une croyance qui est entretenue dans la façon d'éduquer les jeunes filles en guise de préparation à leur vie de couple. Tante Nabou était une de ces gardiennes de la soumission, car elle enseignait à la jeune Nabou, son homonyme, que « la qualité première d'une femme est la docilité » (48). Après ses études, Nabou est mariée à Mawdo sans le désir de celui-ci (49).

Riwan et *Lettre* portent un regard similaire et dépréciatif sur la question de la polygamie, et présentent des affinités avec *Pluie* et *Traversée* qui dramatisent les mœurs sociales sur les rapports d'inégalités entre genres.

2. DE LA DOMINATION DES HOMMES DANS *PLUIE* ET *TRAVERSÉE*

Dans *Sense of Community in French Caribbean* (2008), Celia Britton explique le rôle de l'esclavage et de la colonisation dans l'établissement des problèmes dans trois communautés caribéennes : Haïti, Martinique et Guadeloupe. En effet, la violence qui a accompagné la dislocation des populations autochtones dans les Caraïbes « violently dislocated populations » (Britton : 2008, 1) a également installé des communautés dont les difficultés résident dans les « collectives practices » et les « institutions » (*ibid.*, 1). Le sens du vocable *institution* dans *Pluie* et *Traversée* se trouve dans les stéréotypes sur l'homme antillais décrit souvent comme « amant », « infidèle »,

« géniteur » et ne remplissant jamais sa fonction paternelle (Simasotchi-Brones : 2004, 272).

La communauté insulaire de Fond-Zombi où est situé l'espace de *Pluie* se révèle un village sorti à peine de l'esclavage, et quatre générations de femmes, Minerve, Toussine, Éloisine, Victoire et Télumée, s'y succèdent : la dernière de cette lignée raconte la vie et la mort de sa famille. Ce programme narratif reconquiert l'espace historique pour représenter les habitudes du viol et de la violence. D'abord, Minerve alors qu'elle venait d'être « libérée d'un maître réputé pour ses caprices cruels » (*Pluie*, 12), est violée par un villageois qui a quitté le village après son forfait. Ensuite, Télumée subit l'agression physique de son conjoint Élie qui éprouve du plaisir à la « frapper avec acharnement » (*Pluie*, 153) et à l'humilier en la traitant de « nuage noir » (135). La domination est un désir malsain de posséder et d'assouvir les « caprices » et les « petites joies » (*ibid.*). Enfin, cette domination dépasse le cadre masculin et constitue un problème de classes sociales, en témoigne ce dialogue entre bourgeoise et ménagère :

Qu'est-ce que vous savez faire, par exemple ? Je sais tout faire. Vous connaissez cuisiner ? Oui. Je veux dire cuisiner, pas lâcher un morceau de fruit à pain dans une chaudière d'eau salée. Oui, je sais. Bon, c'est bien, mais qui vous a appris ? La mère de ma grand-mère s'était louée, dans le temps, chez les Labardine. C'est bien, savez-vous repasser ? Oui. Je veux dire repasser, c'est pas bourrer de coups de carreaux des drill sans couleur. (*Pluie*, 93)

La mentalité bourgeoise exprime la réalité de l'époque basée sur la hiérarchie sociale qui discrimine les femmes noires et pauvres. Les termes *cuisiner* et *repasser* suscitent l'ironie féroce de la femme bourgeoise à l'encontre de Télumée, raillée dans ses habitudes culinaires et ménagères. L'asservissement physique et moral à travers le viol, la violence et l'humiliation des Lougandor est donc hérité de l'esclavage et de colonisation (Britton, 2008), et constitue la particularité de la domination sociale quasiment légitime que Condé a également représentée d'une autre manière dans son roman.

Parmi les vingt récits dans *Traversée*, neuf sont racontés par des femmes qui ne sortent de leur mutisme que pour témoigner de leur identité problématique, de la famille désunie, de la relation conjugale éclatée, de l'irresponsabilité des mâles, de leur solitude et de la méchanceté des autres. En effet, les récits de Dinah, Léocadie, Mira et Rosa inscrivent dans la scripturalité la réalité antillaise de la famille matri focale analysée par Brunod et Cook-Darzens (2001 : 160), et

montrent des femmes engrossées puis abandonnées en quête d'identité. La première est enceinte de Francis Sancher qui la contraignait à l'avortement en voulant ainsi mettre fin à la malédiction de son ascendance paternelle (*Traversée*, 109). La deuxième est la première enseignante de l'école du village (*ibid.*, 140) qui évoque sa mère et sa sœur sans faire allusion à son père (140). Les parents de ses élèves la haïssaient et prononçaient des paroles médisantes en la croisant (142). Son amour pour Déodat Timodent est impossible à cause de l'indifférence de l'être aimé, et attire les moqueries des habitantes qui chantaient à son passage « Maladie d'amour, maladie de la jeunesse... » (*Traversée*, 145). Le bonheur et l'amour la fuyaient à l'image des hommes qui avaient peur d'elle comme Francis Sancher (150). La troisième est l'unique fille de Lameaulnes née hors mariage d'une mère qui a perdu la vie à l'âge de dix-huit durant l'accouchement. Mira regrette sa solitude, sa déception amoureuse suivie d'une grossesse, et ne manque pas de critiquer les déboires de son père qui faisait l'amour nuitamment à leur bonne Julia (50). Le personnage de Lameaulnes incarne les clichés sur les békés qui sont les descendants des maîtres esclavagistes : il terrorisait ses enfants du « deuxième lit » ou illégitimes, considérait son épouse Dinah comme une « zombie perdue » et renvoyait ses servantes « pour un oui ou pour un nom » (*Traversée*, 57). Lameaulnes le riche exploitant agricole est décrit comme un tyran arrogant qui rappelle les polygames dans *Riwan* et *Lettre* et le violent Élie dans *Pluie*. La dernière femme maudissait les hommes de Rivière au Sel qu'elle qualifiait de « guiab' » (diables) (160) depuis son mariage forcé avec Sylvestre. Ce dernier ne dissimulait pas sa fierté « d'avoir des garçons », mais quand il se promenait avec eux, les villageois se moquaient de son rôle de femme : « Ho, Sylvestre ! Est-ce que tu oublies que ce n'est pas ton ventre qui les a portés ? Un homme, ce n'est pas une femme ! » (162). En refusant les clichés sur la famille matrifocale par sa présence dans la famille, Sylvestre est confronté à la mentalité des villageois qui croient à l'éducation des enfants par la mère (Brunod et Cook-Darzens : 2001, 160).

Enfin, l'institution sociale dans les quatre romans est un fait ancré dans les habitudes religieuses, culturelles et historiques en Afrique occidentale et aux Antilles. Elle se traduit par l'austérité de la polygamie et les tensions sociales qui sont démasquées grâce à la parole attribuée aux héroïnes et narratrices de leurs propres histoires. Leur discours exprime le rapport problématique entre féminité et réalité et construit

des actions pour distancier, combattre ou réformer ces pratiques qui obstruent leur liberté et défont leur identité.

3. RÉVOLTE DES FEMMES DE *RIWAN*, *LETTRE*, *TRAVERSÉE* ET *PLUIE*

Les complexités de la polygamie dans *Riwan* et *Lettre* ont pour conséquences la révolte féministe, alors que le pouvoir excessif et coercitif de quelques personnages masculins déclenche la résistance des êtres féminins dans *Traversée* et *Pluie*. Bien qu'elles ambitionnent de recouvrer la dignité et la liberté de la femme, les deux formes de résistance ont des fondements esthétiques différents dont le rappel pourra appuyer et éclairer l'analyse des quatre romans.

3.1. RÉSISTANCE FÉMINISTE CONTRE LA POLYGAMIE : BÂ ET KEN BUGUL

La multiplication des romans écrits par des femmes africaines a entraîné une critique féministe de ces textes (Brahimi et Trevarthen : 1998, 13). On peut retenir l'approche de Harrow (2007) qui semble la plus proche des romans de Bâ et Ken Bugul. L'auteure utilise la notion de *révolution* qu'elle emprunte aux théoriciens féministes occidentaux pour analyser les écrits de femmes africaines. Ce féminisme réactionnaire est l'émancipation de quelques femmes instruites (Harrow, 28) et influencées par les valeurs occidentales, car les colonialistes considéraient les femmes africaines comme « asservies à leurs maris » (27). Son argument analyse le motif colonial de « l'ignorance » des mères qui allaient être libérées et « émancipées » avec « l'avènement des valeurs européennes » (28). Les auteures qu'elles citent comme faisant partie de cette vague, entre autres Mariama Bâ, Ken Bugul, Calixth Beyala, Flora Nwapa, dépeignent l'homme comme « oppresseur » et « patriarche » (29). Harrow emprunte à Lacan le concept de *phallus* pour expliquer le *désir* et le *rêve* des hommes d'asservir les femmes perçues comme des objets (14).

L'éducation est le moteur de la révolte féministe énoncée dans la psychologie de trois personnages de *Lettre* : Ramatoulaye, Aïssatou et Modou Fall. En effet, les deux premiers sont influencés par la directrice de leur école, femme blanche et modèle du féminisme occidental : elle véhiculait des idées humanistes fondées sur l'égalité des êtres humains,

sa mission étant selon la narratrice de « faire fructifier en nous les valeurs de la morale universelle » et de les « sortir de l'enlisement des traditions, des superstitions et mœurs » (*Lettre*, 27). La bataille féministe de Ramatoulaye et Aïssatou est née de cette prise de conscience des valeurs universelles qui garantissent la dignité humaine enseignée par la directrice. Cet engagement est confessé au fil de la narration qui enchâsse les convictions des « premières pionnières de la promotion de la femme africaine » (26). Leur rôle est défini ainsi : « nous étions de véritables sœurs destinées à la même mission émancipatrice. » (27) Pour preuves, les deux héroïnes ont mis à distance la polygamie, la première refusant d'épouser des prétendants polygames après la mort de son époux, et la deuxième en quittant son mari qui venait d'accepter un mariage arrangé. En sacrifiant son amour et sa vie conjugale, Aïssatou voulait refuser une pratique et faire valoir son engagement irrévocable : « je ne m'y soumettrai point » (51), s'insurge-t-elle contre la polygamie dans la lettre de séparation adressée à l'époux.

Le troisième personnage a épousé en secondes noces l'amie de sa fille et l'a détournée de l'école afin de la maintenir dans la dépendance aveugle qu'exige la polygamie. L'école est l'univers de critique des institutions, d'affirmation de soi et de réclamation du droit à la liberté. « Modou, malin, pour asseoir son règne, entendait la soustraire au monde critique et impitoyable des jeunes » (21). Cet être est la figure de l'anti-féministe en ce sens qu'il voulait étouffer toute velléité de révolte féministe ultérieure chez sa jeune épouse.

À son tour, Ken Bugul emploie également la fiction de l'éducation pour asseoir une intrigue sur la révolte féministe. En effet, seule femme instruite de la cour de Serigne, Riwan se présente au début du roman comme une lectrice sensible aux problèmes que vivent les femmes du pays fictif représentant le Sénégal. Cette posture intellectuelle acquise grâce à sa scolarité poussée entraîne la stigmatisation des habitudes : « Comment huit, douze femmes, pouvaient-elles partager la même chambre et le même homme ? » (Riwan, 35). La satire des tours de rôle que font les co-épouses dans le cadre de la polygamie est un acte révolutionnaire de la narratrice, non moins membre de l'élite intellectuelle qui disait à voix haute ce que les autres murmuraient : « Moi qui appartenais à la classe de celles qu'on disait allées à l'école des Autres, je ne pouvais pas comprendre cela et encore moins l'admettre » (*ibid.*) Son féminisme est une critique de la stabilité ou du moins de ce que les coépouses jugent acceptable, normal. Parallèlement aux héroïnes

de *Lettre* formées à l'école française, Riwan fait un clin d'œil au mythe du sauvage africain : « 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, faisant l'amour avec brutalité » (39). L'inscription de ce préjugé de race dans la narration était une façon de pousser la jeune élite intellectuelle surtout les femmes à se démarquer des habitudes jugées misanthropes. En affirmant qu'elle ne songeait « qu'à mon émancipation » (39), Riwan remet en question le comportement « vertueux » (56) que la société exige de la femme.

La résistance féministe, c'est aussi l'acte concret posé par Rama qui cherche à sortir de la dépendance maritale en apprenant le métier de la broderie ; tentative qui échouera à cause du manque de temps, celui-ci étant consacré au mari. Finalement, elle abandonne le domicile conjugal : sa fuite constitue un procédé heuristique par lequel l'échec de l'institution polygamique est noué dans l'intrigue. À l'instar de cette disparition symbolique, la narratrice déconstruit les fondements religieux dans la pratique du lesbianisme entre héroïnes.

Dans les deux textes, *Riwan* et *Lettre*, la révolte est une forme d'émancipation des héroïnes qui réclament des valeurs égalitaires autres que la polygamie qu'elles ont vécue. Ce féminisme est un acte intellectuel qui repousse les penchants masculins jugés « phalocrates » par Harrow et théorisés par Thiam (1979) sous l'angle de la « possession » de la femme.

3.2. COMBAT CONTRE LA CONDITION FÉMININE : CONDÉ ET SCHWARZ-BART

Aux Antilles, les romancières ont posé la condition féminine comme enjeu de leur écriture et certaines d'entre elles ont corrigé les omissions sur les rôles joués par les femmes dans les luttes abolitionnistes (Condé : 1979). En Guadeloupe, des monuments sont érigés à la gloire des héros de la lutte antiesclavagiste et parmi lesquels il faut mentionner celui d'une femme enceinte : « La Mulâtresse Solitude, héroïne de la résistance à l'oppression et figure emblématique du marronnage en Guadeloupe », lit-on dans l'inscription sur le socle (Fouck : 2000, 166). C'est exactement cette thématique du combat des femmes antillaises confrontées aux paradoxes entre traditions et modernisme que Condé a analysée dans son livre *La parole des femmes : essai sur les romancières antillaises de langue française* (1979 : 3). *Traversée*

et *Pluie* s'inscrivent dans cet engagement féminin en ce sens qu'ils représentent les actions des héroïnes qui cherchent à vaincre la domination sociale historiquement imposée par la colonisation et l'esclavage (Alibar et Lembeye Boy : 1981 ; 1982).

Pluie est une réminiscence de l'existence basée sur l'initiation de braves femmes guadeloupéennes symbolisées par les Lougandor. Les péripéties de leur vie constituent un apprentissage dont le résultat se résume en la résistance salutaire contre la malédiction. En effet, la souffrance vécue par Télumée, au-delà de ses conséquences physiques, participe de la formation de l'héroïne. Les agressions subies forgent son courage et la préparent à dénoncer les misères sociales de la négresse. Battue, terrorisée et dominée par son conjoint, elle n'abandonne guère le combat contre le pouvoir de l'homme : elle se rend nuitamment chez Reine Sans Nom, emblématique personnage caractérisé par la bravoure et l'abnégation au travail champêtre, qui l'aidera à guérir ses plaies :

Tous les soirs, à la nuit tombante, je glissais ma peau violacée dans les ténèbres et me traînais jusque chez Reine Sans Nom. Elle me faisait m'étendre, allumait une chandelle des douleurs, chauffait au creux de sa main l'huile de carapate dont elle me massait doucement. (*Pluie*, 153)

La guérison des plaies est une leçon de vie, car la séance de pansement permet à Reine Sans Nom de rappeler le devoir de survie à Télumée. Ce devoir, Pineau et Abraham (1998) l'appellent « honneur » dans la mesure où l'action individuelle est évaluée selon sa perception collective. Voilà pourquoi Télumée adopte un combat sournois sans jamais dénoncer vertement les assauts physiques qu'elle subit quotidiennement. Elle masque les agressions, mais les repousse à l'image des femmes de l'époque postcoloniale décrites par Pineau et Abraham (1998 : 7) : « En ces temps troublés où la morale s'accommodait si aisément de l'honneur, beaucoup de ces femmes furent les solides guerrières de l'ombre et de la soumission toujours feinte » Le travail champêtre transcende la douleur corporelle et favorise le retour du bonheur en estompant la dépendance à l'autre. Télumée avait choisi cette activité sociale comme source de libération en quittant le village pour accomplir ailleurs sa mission de femme battante :

Il fallait que je parte, que je me loue au mois, que je vende régulièrement la sueur de mon corps. Mais où y avait-il place, dans ce trou perdu, pour une demeure à colonnade, à portail et bougainvillées ?... la case la plus spacieuse de Fond-Zombi était de quatre pièces sans véranda. (*Pluie*, 89)

Ce départ est la perpétration d'une vieille tradition familiale qui avait marqué la vie des aïeules de Télumée : la tradition confirme l'héritage

sociale dans le sens de l'attachement aux tâches ménagères comme pour renverser le drame conjugal :

Petite mère Victoire était lavandière, elle usait ses poignets aux roches plates des rivières, et sous les lourds carreaux lissés à la bougie son linge sortait comme neuf. Tous les vendredis, elle descendait l'ancien sentier des marchandes, arrivait à la route coloniale où l'attendait un énorme ballot de linge venu par une voiture à cheval. (*Pluie*, 31)

De Minerve à Télumée, les générations ont exercé à peu près les mêmes activités rustiques, ménagères ou marchandes dans un contexte villageois qui les écrase, les étouffe mais elles n'abdiquent pas : d'une femme à l'autre se transmettent des valeurs humaines tels le courage et la patience qui font d'elles des modèles sociaux passionnés par la recherche du bonheur. C'est cette force psychologique et inébranlable qui traduit la révolte féminine dans le roman *Pluie*. Dans le troisième chapitre consacré au livre de Schwarz-Bart et intitulé « Living by mistake : Individual and Community in Simone Schwarz-Bart's *Pluie et vent sur Télumée Miracle* », Britton (2009) avait analysé la dimension psychologique de Télumée dans sa quête du bonheur individuel. Comme élément de la courbe initiatique du roman, la recherche du bonheur propulse l'héroïne hors des malédictions sociales. Toussine lui transmet le secret de la réussite qui est au bout de la déception :

Conversely, therefore, as Toussine teaches Télumée, happiness derives from psychological strength: not the political strength to change and improve social existence, but the individual's ability to endure hardship and recover from despair and madness. (Britton, 57).

Télumée développe ses propres habiletés d'abord physiques en s'exerçant aux tâches champêtres, ensuite morales lorsqu'elle ferme les yeux sur les railleries des voisins et les réprimandes d'Élie : « At first this appears to be just another demonstration of her habitual strength in overcoming adversity; in other words another example of her acting as a role-model, consecrated by her being given the name 'Miracle' » (70). C'est la raison pour laquelle Télumée voyage de village en village à la recherche de la paix sociale : « J'ai essayé de vivre à Bel Navire, à Bois Rouge, à la Roncière, et nulle part je n'ai trouvé de havre » (*Pluie*, 248). À la fin du texte, les termes du titre « pluie » et « vent » qui expriment les péripéties de sa vie sont opposés à « l'étoile » désignant la lumière, c'est-à-dire l'aboutissement heureux de l'initiation. Cette opposition instaure la fin du cycle de dépendance sociale et affirme la liberté acquise par Télumée : « Mes pluies et vents ne sont rien si une première étoile se lève pour vous dans le ciel, et puis une seconde, une troisième, ainsi

qu'il advint pour moi, qui ai bien failli ravir tout le bonheur de la terre » (*Pluie*, 15). Ce combat qui est avant tout la résistance à l'adversité masculine et sociale rapproche les héroïnes de *Pluie* à quelques figures féminines de *Traversée*.

Les femmes angoissées, détestées et rejetées de *Traversée* relatent leurs maux en culpabilisant la société. En conférant la parole aux femmes, Condé a examiné « le mal-être d'une communauté rongée par l'intrigue, la jalousie et la méchanceté » (Chevrier : 2005, 452). En effet, les récits de Dodose, Mira, Vilma et Rosa sont accentués par des vécus douloureux qui les amènent à se révolter contre la communauté.

Le mariage arrangé avec un riche ingénieur prétentieux qu'elle n'aimait pas, est l'origine du malheur dans lequel Dodose Pélagie est plongée depuis cette union : « je souffrais le martyr, car je ne pouvais supporter Emmanuel Pélagie » (207). Un mariage qui était en fait une contrainte, car la mère avait utilisé toutes sortes d'arguments affectifs pour la persuader. Dodose qui ne supporte ni le « rire » de son mari ni « l'odeur de Bodot de sa bouche » (207) a enduré ce mariage duquel naîtra un enfant malheureux : Sony est venu au monde avec une « hémorragie cérébrale » (211) et sa mère regrette son handicap à cause de l'hostilité et de la superstition des villageois. Sa révolte en tant que femme confrontée à l'animosité de la communauté est de tout « recommencer » en quittant son mari et le village : « J'irai au bout du monde s'il le faut. Je laisserai Emmanuel, enfermé dans ses rancœurs et Rivières au Sel, ses petites immuables » (214).

Mira avait emprunté le chemin de la nature, loin de la société, pour échapper au mal infligé par les habitants perturbés par sa grossesse hors mariage : « Chaque fois que j'ai le cœur ensanglanté à cause de la méchanceté des gens de Rivière au Sel qui ne savent qu'affûter le couteau de paroles de médisance, je descends à la Ravine » (*Traversée*, 52).

Vilma personnage d'origine indienne est exclue pareillement de la vie normale à Rivière au Sel. La mentalité collective qui est empreinte de préjugés racistes explique le qualificatif « kouli malaba » (*Traversée*, 186) lancé par les jeunes enfants à son encontre. Aussi déplore-t-elle sa condition de femme misérable, indexée, rejetée, en remémorant la mémoire de son ancêtre incinérée selon le rite indien : « Je voudrais être mon aïeule indienne pour la suivre au bûcher funéraire. Je me jetterais dans les flammes qui l'auraient consumée et nos cendres seraient mêlés, comme nos âmes n'ont pas su l'être » (185).

Rosa, sa mère, a vécu le mariage arrangé qu'elle ne cesse de critiquer (160). Condé a saisi la réalité du village dans sa diversité qui révèle bien des complexités. La discrimination sociale et ethnique filée dans le jeu narratif constitue l'objet de la révolte féminine, et les récits qui en témoignent sont en même temps la quête d'un idéal social. À la fin des récits individuels, c'est le triomphe du pardon et de la liberté contre l'égoïsme qui met en valeur la résistance féminine.

CONCLUSION

L'analyse des quatre romans a révélé, d'une part, les représentations de quelques institutions sociales, à savoir le mariage arrangé, la polygamie, le racisme, la violence, le viol, qui ont favorisé la condition des femmes africaines et antillaises et, d'autre part, la « rébellion » de ces êtres contre les « mécanismes » contraignants. Toutes les héroïnes sont des insoumises, ne serait-ce que par leur refus du silence : la parole qu'elles transposent dans la narration en est une illustration, car elle subvertit les mœurs institutionnalisées. Vulgariser l'intimité des femmes et banaliser les tabous culturels en les décrivant, tels sont les enjeux de la parole que les quatre romancières ont prêtée à leurs personnages féminins.

Les quatre romancières ont représenté dans la fiction les enquêtes sociologiques de Thiam (1979) et d'Alibar et Lembeye Boy (1981 ; 1982) en disparaissant de la scène narrative occupée par des êtres qui sont témoins des situations sociales troubles. Une disparition qui n'est pas anodine, puisqu'elle permet aux auteures de glisser des vérités littéraires. Chez les deux africaines, le féminisme revêt d'abord un sens personnel, parce qu'elles ont vécu les rigueurs de la polygamie. Ensuite, cette révolte qu'elles ont représentée dans *Lettre* et *Rivian* dépasse le cadre *auctorial* pour s'adresser à l'ensemble des femmes victimes d'inégalités de genre. Ce message humaniste se lit chez Condé qui s'est défendue plusieurs fois d'être féministe : « on m'a demandé cela cent fois et je ne sais même pas ce que cela veut dire exactement, alors je ne pense pas l'être » (Pfaff 1993 : 47). Mais aussi dans le roman de Schwarz-Bart qui n'a dénoncé la violence faite à la femme que pour asseoir un combat altruiste dont l'artisanne est Télumée.

Ouvrages cités

- ALIBAR, France et Lembey BOY, Pierrette. Tome 1, 1981 ; tome 2, 1982. *Le Couteau seul : la condition féminine aux Antilles*. Paris : Éditions Caribéennes.
- ANTOINE, Régis. 1998. *Rayonnants écrivains de la Caraïbe. Guadeloupe-Martinique-Guyane : Anthologie et analyse*. Paris : Servédit, Maisonneuve et Larose.
- BÂ, Mariama. 1979. *Une si longue lettre*. Paris : Le Serpent à Plumes.
- BOYCE, Davies Carole et Anne Adams GRAVES. 1986. *Ngambika*. Trenton : Africa Word Press.
- BRAHIMI, Denise et Anne TREVARTHEN. 1998. *Les femmes dans la littérature africaine*. Paris : Karthala/Abidjan : CEDA, 1998.
- BRITTON, Celia. 2009. *Sense of Community in French Caribbean Fiction*. Liverpool : University Press.
- BRUNOD, Régis et Solange COOK-DARZENS. 2001. Les hommes et la fonction paternelle dans la famille antillaise. *Santé mentale au Québec*, 26, 1, 160-180. En ligne. 18 mai 2014. <http://www.erudit.org/revue/smq/2001/v26/n1/014516ar.pdf>.
- BUGUL, Ken. 1999. *Rivan ou le Chemin de sable*, Paris : Présence Africaine, 1999.
- CAZENAVE, Odile. 1996. *Femmes rebelles. Naissances d'un nouveau roman africain*. Paris : L'Harmattan.
- CHAMOISEAU, Patrick et Raphaël CONFIANT. 1991. *Lettres Créoles ; Tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975*. Paris : Hatier.
- CHEVRIER Jacques. 2005. *Le lecteur d'Afrique*. Paris : Honoré Champion Éditeur.
- CONDÉ, Maryse. 1989. *Traversée de la mangrove*. Paris : Mercure.
- DIAWARA, Fodé. 1972. *Le Manifeste de l'homme primitif*. Paris : Grasset.
- DUCHEINE, Viviane. 1986. Le Couteau seul : la condition féminine aux Antilles. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 19, 2, 426-427. En ligne. 20 mai 2014. <http://www.jstor.org/stable/3227544>.
- FANON, Franz. 1961. *Les Damnés de la terre*. Paris : Maspéro.

- FOUCK, Serge Mam Lam. 2000. Les sociétés créoles des départements français d'Amérique et le fait esclavagiste : une laborieuse reconnaissance. *Journal des africanistes*, 70, 70-1-2. 145-171.
- HAIGH, Sam. 2001. L'écriture féminine aux Antilles : une tradition « féministe ». *LittéRéalité*. 13, 1, 21-38. En ligne. 15 mai 2014. <http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/litte/article/viewFile/29736/27324>.
- HARROW, Kenneth W. 2007. *Moins d'un et double. Une lecture féministe de l'écriture africaine des femmes*, Paris : L'Harmattan.
- HUANNOU, Adrien. 1999. *Le Roman féminin en Afrique de l'Ouest*. Paris, Cotonou : L'Harmattan/Les Éditions du Flamboyant.
- PFUFF, Françoise. 1993. *Entretiens avec Maryse Condé*. Paris : Karthala.
- PINEAU, Gisèle et Marie ABRAHAM. 1998. *Femmes des Antilles. Traces et voix : cent cinquante ans après l'abolition de l'esclavage*. Paris : Stock.
- SCHWARZ-BART, Simone. 1972. *Pluie et vent sur Télumée Miracle*. Paris : Seuil.
- SIMASOTCHI-BRONES, Françoise. 2004. *Le Roman antillais : personnages, espaces et histoire : fils du chaos*. Paris : Harmattan.
- THIAM, Awa. 1978. *La parole aux négresses*. Paris : Denoël/Gonthier.
- TOURNAY, Virginie. 2011. *Sociologie des institutions*. Paris : Presses Universitaires de France (Coll. Que sais-je ?).