

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

La représentation du pouvoir de la main d'écrivaines
francophones d'Afrique subsaharienne

verfasst von | submitted by
Valentine Robin BEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 199 509 529 02

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Unterrichtsfach
Französisch Unterrichtsfach Spanisch

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jörg Türschmann

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier le Professeur Dr. Jörg Türschmann pour son soutien, ses encouragements et sa disponibilité tout au long de cette aventure. Merci de m'avoir guidé avec bienveillance dans l'élaboration de ce mémoire.

Un immense merci, tout particulièrement et très chaleureusement, à ma tante Pili, qui a relu ce mémoire avec attention : sans toi, ton amour de la lecture et ton œil critique, ce travail n'aurait pas pu être mené à bien.

Merci du fond du cœur à toutes ces femmes merveilleuses qui m'ont soutenue émotionnellement tout au long de l'écriture de ce mémoire. Enar, Naiara, Rosa, Silvia : vos vies, vos idées, vos voix m'inspirent chaque jour et ont nourri ma réflexion à chaque étape.

Merci également à Amalia, mon adelphe, toujours présent.e pour m'écouter, me soutenir et réfléchir à mes côtés, même à distance. Ta présence constante a été précieuse.

Enfin, merci à ma famille et à mes ami·e·s pour leurs encouragements, leur patience et leur foi en moi. Vous m'avez aidé à franchir ce pas décisif vers l'avenir que je souhaite.

Résumé

Dans un contexte contemporain où la parole intellectuelle est fragilisée par la montée des récits dominants simplificateurs, ce mémoire interroge la manière dont le pouvoir est représenté dans la littérature francophone féminine d'Afrique subsaharienne. En s'appuyant sur un corpus de quatre romans écrits par des autrices sénégalaises aux voix et trajectoires diverses, ce travail adopte une approche transversale, attentive aux circulations littéraires au-delà des frontières nationales. Le pouvoir est ici envisagé dans ses multiples dimensions – politiques, sociales, culturelles, symboliques. L'analyse de la représentation du pouvoir se développe sous trois grands axes : le rapport au surnaturel et au naturel, les dynamiques familiales et sociales, et enfin les dimensions éducatives et politiques. Ce projet cherche ainsi à mettre en lumière comment, à travers la fiction, des écrivaines souvent marginalisées par leur condition de femme africaine élaborent des contre-discours puissants face aux formes traditionnelles d'autorité, en proposant des récits alternatifs ancrés dans la complexité de leur expérience de femmes africaines, en langue française, dans un monde postcolonial mondialisé.

Mots-clés : Pouvoir, représentation, littérature francophone, littérature féminine, écrivaines sénégalaises, féminisme, postcolonialisme, colonialisme, sociologie du champ littéraire, tradition, modernité, approche transversale.

Abstract

In a contemporary context where intellectual discourse is increasingly undermined by the rise of simplistic dominant narratives, this thesis explores how power is represented in Francophone women's literature from sub-Saharan Africa. Based on a corpus of four novels by Senegalese female authors with diverse voices and trajectories, this study adopts a transversal approach that highlights literary circulations beyond national borders. Power is examined in its multiple dimensions — political, social, cultural, and symbolic. The analysis is structured around three major axes: the relationship between the natural and the supernatural, family and social dynamics, and finally, educational and political dimensions. This research aims to shed light on how, through fiction, women writers often marginalized by their condition as African women construct powerful counter-discourses to traditional forms of authority, offering alternative narratives rooted in the complexity of their experience as African women writing in French in a postcolonial and globalized world.

Keywords: Power, representation, Francophone literature, women's literature, Senegalese women writers, feminism, postcolonialism, colonialism, sociology of the literary field, tradition, modernity, cross-cutting approach.

Kurzzusammenfassung

In einem zeitgenössischen Kontext, in dem intellektuelle Diskurse zunehmend durch vereinfachende dominante Erzählungen verdrängt werden, untersucht diese Arbeit, wie Macht in der frankophonen Literatur subsaharischer Autorinnen dargestellt wird. Anhand eines Korpus von vier Romanen senegalesischer Schriftstellerinnen mit unterschiedlichen Stimmen und Lebenswegen verfolgt diese Studie einen transversalen Ansatz, der literarische Zirkulationen jenseits nationaler Grenzen berücksichtigt. Macht wird dabei in ihren vielfältigen Dimensionen betrachtet – politisch, sozial, kulturell und symbolisch. Die Analyse konzentriert sich auf drei Hauptachsen: das Verhältnis zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, familiäre und gesellschaftliche Dynamiken sowie schließlich Bildungs- und politische Aspekte. Ziel dieser Arbeit ist es zu zeigen, wie Schriftstellerinnen, die aufgrund ihrer afrikanischen und weiblichen Identität häufig marginalisiert werden, durch literarische Fiktion kraftvolle Gegenerzählungen zu traditionellen Autoritätsformen entwickeln und alternative Perspektiven entwerfen, die in der Komplexität ihrer Erfahrungen als afrikanische Frauen, die auf Französisch schreiben, in einer postkolonialen und globalisierten Welt verankert sind.

Schlüsselwörter: Macht, Repräsentation, frankophone Literatur, Frauenliteratur, senegalesische Autorinnen, Feminismus, Postkolonialismus, Kolonialismus, Soziologie des literarischen Feldes, Tradition, Moderne, transversaler Ansatz.

Table des matières

Remerciements	1
Résumé	2
Abstract	3
Kurzzusammenfassung	4
Table des matières	5
1. Introduction.....	6
2. Cadre théorique.....	8
2.1. Écrire dans la langue du colonisateur à l'époque post-coloniale	8
2.2. Écrire au féminin en Afrique subsaharienne et/ou ailleurs	16
2.3. Écrire le pouvoir	23
2.3.1. Foucault : du pouvoir centralisé à la circulation des pouvoirs	23
2.3.2. Arendt : la crise de l'autorité entre tradition et modernité.....	27
2.3.3. Latour et plus loin encore : interactions entre humains et non-humains	31
3. Présentation du corpus.....	37
4. Analyse littéraire du corpus.....	44
4.1. Aspects stylistiques et méthodes d'analyse des romans	44
4.1.1. Esthétique et pouvoir chez les romancières africaines	44
4.1.2. Méthodes et thématiques dans l'étude du pouvoir littéraire féminin.....	45
4.1.3. Analyse littéraire basée sur la sociologie du champ littéraire de Bourdieu.	48
4.2. Le naturel et le surnaturel.....	50
4.3. La famille et la société.....	61
4.4. L'éducation et la politique	75
5. Conclusion.....	91
Bibliographie.....	94

1. Introduction

Nous vivons une époque où la parole des intellectuels et des scientifiques semble perdre en crédibilité, éclipsée par la puissance émotionnelle et virale des réseaux sociaux mais aussi de forces politiques qui veulent imposer leur vérité. Dans ce contexte marqué par la fragmentation des sociétés, la méfiance envers l'autre et la peur de l'inconnu prospèrent. Le recul critique, l'écoute d'autres voix, d'autres histoires, devient non seulement nécessaire, mais urgente. Lire des récits venus d'ailleurs, portés par des femmes aux trajectoires singulières et aux héritages pluriels, peut ouvrir une brèche dans les discours dominants, réintroduisant la complexité là où règne trop souvent la simplification.

C'est dans cet esprit que s'inscrit ce mémoire, centré sur la représentation du pouvoir dans la littérature francophone féminine d'Afrique subsaharienne. Plutôt que de segmenter mon analyse selon des frontières nationales, j'ai choisi de privilégier une approche transversale : les romancières circulent, dialoguent, se lisent les unes les autres. Leurs œuvres sont traversées par des luttes communes, des espoirs partagés, mais aussi des histoires singulières façonnées par des contextes sociaux, culturels, religieux ou politiques divers. Suivant la suggestion de Jean-Marie Volet (*cf.* 1993 : 20), je m'inscris dans cette dynamique de fluidité littéraire qui dépasse les appartenances nationales sans pour autant les nier.

Ceci-dit, face au titre du mémoire et à cette justification qui pourrait transmettre une plus grande étendue dans la provenance des écrivaines, les lecteur.ice.s de ce mémoire pourrait être surpris.e.s par rapport au fait que mon corpus se compose de quatre romans écrits par des autrices toutes d'origine sénégalaise. Or, si j'ai choisi précisément ces autrices c'est pour leur diversité d'approches, leur éloignement temporel (de la fin des années 1970 à aujourd'hui), et la richesse des thématiques abordées. Ce choix offre un cadre solide pour observer l'évolution des formes et des discours autour du pouvoir dans un espace postcolonial, patriarcal et mondialisé.

Or, le pouvoir et sa représentation ne seront pas analysés uniquement dans une dimension politique. Comme l'a si bien montré Michel Foucault, le pouvoir traverse les discours, les corps, les institutions, mais aussi les silences, les interdits et les stratégies de contournement. De même, Hannah Arendt, dans *La crise de la culture* (1972), nous rappelle que l'effondrement de la transmission culturelle crée une vulnérabilité face à l'autorité. Ces perspectives me serviront de repères dans la lecture et l'analyse des œuvres.

Ce mémoire tentera donc de répondre aux questions suivantes : **comment est représenté le pouvoir dans les romans choisis ? et sous quelles formes est-il représenté ?**

Par ailleurs, je tiens à préciser que ce projet ne cherche pas à enfermer ces autrices dans un féminisme africain essentialiste, mais à explorer, dans toute leur richesse, les représentations du pouvoir à partir de leur expérience de femmes, dans un espace-temps littéraire où la langue, les thèmes, le style et même la publication représentent des lieux de lutte pour les écrivaines. Le choix du français comme langue d'écriture, par exemple, est en soi un geste de pouvoir, mais aussi parfois d'aliénation qui s'enchaînerait à une remise en question personnelle vis-à-vis des relations de dominations déclenchées par le colonialisme.

Enfin, cette étude entend répondre à ce que l'on pourrait nommer une « crise de la culture » contemporaine, en donnant la parole à celles qui sont souvent réduites au silence ou marginalisées dans les circuits littéraires dominants. Les romans étudiés constituent autant de témoignages de résistances, d'inventions et de contre-discours face à l'autorité, qu'elle soit familiale, politique, religieuse ou éditoriale. À travers eux, il s'agit de porter un autre regard sur le monde et de renouer, peut-être, avec une forme d'universalisme renouvelé, conscient de la pluralité des voix qui le composent.

Afin de permettre aux lecteur.ice.s un meilleur repère dans la structure du mémoire dès le départ, je propose ci-dessous un aperçu global des trois parties principales du document. La première partie (chapitre 2) développe le cadre théorique à travers trois axes : écrire dans la langue du colonisateur en contexte postcolonial ; écrire au féminin en Afrique subsaharienne ; et penser le pouvoir à travers les approches de philosophes et sociologues tels que Michel Foucault, Hannah Arendt, Bruno Latour et autres. Ainsi, nous explorerons ce que peut signifier que d'écrire en seconde langue tenant compte du contexte historique des auteur.ice.s Africain.e.s. Puis, nous nous centrerons tout particulièrement sur les voix féminines de la littérature africaines. Par ailleurs, afin de bien cerner la notion de pouvoir, nous parcourrons diverses théories à ce sujet. La deuxième partie (chapitre 3) présente en détail le corpus de romans choisi, en explicitant les critères de sélection et la pertinence de chacune des œuvres retenues sans oublier de mentionner certains aspects biographiques des autrices. Finalement, la troisième partie (chapitre 4) constitue le cœur de l'analyse littéraire : elle explore les dimensions stylistiques, symboliques et thématiques des œuvres, en mobilisant des approches variées, notamment celle de la sociologie du champ littéraire. Ainsi, la représentation du pouvoir sera analysée en approfondissant sous trois axes tout en ayant conscience que ceux-ci présentent des points de convergences et que l'on ne peut pas vraiment les séparer les

uns des autres. Il s'agit donc premièrement d'analyser la présence du pouvoir dans la représentation du naturel et du surnaturel. En deuxième lieu, j'observerai de plus près les relations de pouvoir représentés dans les rapports familiaux et sociaux des personnages des quatre romans. Enfin, je viserai la représentation de l'éducation et du pouvoir politique qui tout deux présentent un poids tout particulier autant dans les théories au sujet du pouvoir que dans la représentation du même au sein des quatre écrits.

Ce parcours critique et littéraire aura donc pour ambition de montrer comment, à travers la fiction, des voix féminines d'Afrique subsaharienne s'emparent de la question du pouvoir pour en proposer des représentations nuancées, enracinées dans leurs réalités, mais porteuses d'une portée universelle.

2. Cadre théorique

2.1. Écrire dans la langue du colonisateur à l'époque post-coloniale

[É]crire ce n'est pas seulement raconter des histoires. C'est aussi inscrire ses mots dans la profondeur autant d'une terre que d'un rêve. C'est autant saisir les racines de l'océan, que titiller les dieux. Bref, c'est risquer sa vie. (Nganang 2007 : 198)

Afin de comprendre le parcours des écrivain.e.s francophones d'Afrique subsaharienne, leurs préoccupations, leur engagement et leur style, nous devons commencer à la source, c'est-à-dire à l'enfance, non seulement des écrivain.e.s, mais aussi au premier âge de la langue française dans le continent africain. Ainsi nous pourrions éventuellement trouver une réponse plus ou moins appropriée à deux grandes questions : pourquoi des auteur.e.s d'origine africaine subsaharienne dont la première langue n'est généralement pas le français, choisissent la langue de Molière pour s'exprimer à l'écrit alors qu'il s'agit de la langue du colonisateur ? Et pourquoi choisir la langue d'individus qui ont imposé leurs mœurs et prêché la grandeur de leur civilisation en mettant en péril l'héritage de milliers d'années de civilisation d'autrui ? Cette dernière question nous amène à une autre question plus profonde encore : est-ce vraiment un choix ? Il faut avoir conscience du fait qu'en Afrique, si le français, l'anglais ou le portugais « n'ont pas supplanté l'usage des langues africaines, se sont par contre souvent imposés dans les affaires, l'enseignement et l'administration » (Volet 1993 : 15, 16).

Avant d'essayer de répondre à ces questions, j'aimerais partager ces quelques lignes du roman *Le ventre de l'Atlantique* où Fatou Diome offre un possible aperçu au sujet de la langue française. Ainsi, nous pouvons nous faire une première idée du rapport que certain.e.s africain.e.s vivant en territoire francophone africain, peuvent présenter vis-à-vis de la langue française, sans oublier qu'il s'agit d'une citation littéraire :

Cette langue, il l'a souvent entendue et même vue. Oui, il l'a vue, chez lui, cette langue porte des pantalons, des costumes, des cravates, des chaussures fermées ; ou alors des jupes, des tailleurs, des lunettes et de hauts talons. Oui, il reconnaît cette langue qui fait la musique des bureaux sénégalais, mais il ne la comprend pas et ça l'irrite. Le match recommence. (Diome, Fatou 2003 : 21)

La langue française est introduite en Afrique à l'issue de la colonisation durant le XIX^{ème} siècle (cf. Semujanga 2004 : 16). Devenant la langue officielle et tout particulièrement la langue de l'enseignement, elle présente un statut particulier dans les anciennes colonies françaises et belges d'Afrique subsaharienne (cf. Semujanga 2004 : 11). Joseph Gallieni, administrateur et général français au début du XIX^{ème} siècle, voit dans l'enseignement l'outil parfait pour instruire et « faire des sujets colonisés des citoyens français maîtrisant la langue et la culture du maître » (Semujanga 2004 : 14). Or, l'introduction du système éducatif français dans les colonies aura un effet élitiste : en 1938 l'Afrique occidentale française compte 71.000 élèves pour une population totale de plus de 14 millions d'habitants (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 72). Dès 1861, l'école française et « publique » s'inscrit dans le continent africain de la main de l'administrateur Faidherbe (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 72). Cependant, la langue française est en principe déjà obligatoire dans l'enseignement depuis 1817 (cf. Coquery- Vidrovith 1992 : 23).

En 1898 on ne compte que neuf écoles primaires dans les colonies de l'Afrique occidentale française (AOF) (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 72) ; ces écoles ont pour objectif principal l'assimilation de leurs élèves à la culture française (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 72). Les écoliers sont en grande partie les fils de personnalités importantes d'Afrique de l'ouest : ces jeunes instruits « à la française » seront ensuite destinés à la gestion des colonies en tant que fonctionnaires (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 72). Ainsi, l'institution éducative arrive dans le continent africain par la main du colonisateur comme méthode pour couvrir les besoins de l'administration coloniale (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 72). Je dois insister ici sur le fait que les Africain.e.s ont été confrontés à une profonde rupture avec leur ancien univers culturel, essentiellement rural et prémoderne se retrouvant face à un choix décisif : s'adapter aux nouvelles réalités ou disparaître (cf. Coquery-Vidrovitch 1992 : 23).

Par ce processus de scolarisation en langue française, les langues nationales restent circonscrites à l'espace de la communication quotidienne en leur laissant un statut inférieur au français (cf. Semujanga 2004 : 14). La langue française s'installe donc au Sénégal, au Cameroun, au Congo et dans bien d'autres pays, occupant une place privilégiée dans la vie politique et sociale en tant que langue seconde. Son utilité pratique est dès lors incontestable et propose à ses interlocuteurs l'« accès à la modernité » (Ngalasso 2007 : 113). D'autant plus que le français peut être considéré dans ce contexte comme un « instrument de promotion personnelle et d'ascension sociale » : cette langue

se transforme rapidement en langue officielle, non seulement dans la politique et l'administration, mais aussi dans la littérature écrite (cf. Ngalasso 2007 : 113). Comme l'anglais et le portugais, le français permet aux écrivain.e.s africain.e.s, mieux que leur langue maternelle, de se faire connaître à travers toute l'Afrique et dans le monde, et, de façon paradoxale, d'atteindre aussi un plus large public dans leur propre pays (cf. Volet 1993 : 16). Cependant, et comme nous verrons un peu plus loin de façon approfondie :

[L]e fait même de devoir écrire dans une langue d'emprunt place un grand nombre d'auteurs dans une « situation sociale de domination linguistique » difficile. Ceci est tout particulièrement évident chez nombre de romancières que la critique n'a guère épargnées. (Volet 1993 : 16)

Ainsi, en considérant tous les domaines où la langue française trouve une place privilégiée au sein des différents pays africains francophones, nous pouvons affirmer que :

Tout ceci suppose un degré élevé d'appropriation qui autorise non seulement une intense inventivité lexicale mais aussi une possible utilisation de la langue comme outil de création littéraire. C'est ce lien de la langue seconde à l'expression du vécu et de l'imaginaire qui la rapproche de la langue maternelle et fait la différence avec la langue étrangère. (Ngalasso 2007 : 114).

Ces lignes de Ngalasso expliquent donc de manière concise la relation des écrivain.e.s africain.e.s francophones à l'écriture en langue française. Cependant, nous ne devons pas oublier que le processus est beaucoup plus complexe du point de vue historique.

Déjà, pendant l'époque coloniale certain.e.s auteur.ice.s africain.e.s emploient la langue de Molière, mais c'est vraiment à partir du XX^{ème} siècle que l'on peut parler de littérature africaine en langue française (cf. Semujanga 2004 : 16). Les lecteur.ice.s francophones peuvent découvrir à partir de cette époque toute une gamme de poèmes et de romans qui seront de plus en plus nombreux avec le passage à l'Indépendance. D'ailleurs :

En 1960, au terme de près d'un siècle de domination coloniale, le continent africain s'éveille à la liberté et accède enfin à l'indépendance politique et juridique. Déjà, l'expression littéraire, qu'elle émane du Maghreb ou d'Afrique noire, occupe une place non négligeable dans le panorama des idées contemporaines. (Chevrier 1987 : 14)

À continuation je m'intéresserai tout particulièrement au roman postcolonial, dit aussi « des Indépendances » ou encore « roman de la désillusion » (Nganang 2007 : 199), afin de mieux comprendre les enjeux de la littérature féminine d'Afrique subsaharienne, objet d'étude principal de ce mémoire.

Dans ses débuts, et surtout à partir de la fin de la Deuxième Guerre mondiale, le roman africain se nourrit, dans un certain sens, des contributions du courant poétique et de pensée de la *négritude* (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 90). Ce mouvement intellectuel

négro-africain marque « la première grande rupture avec le colonialisme » (Semujanga 2004 : 18) définissant le projet collectif des peuples noirs vis-à-vis « du monde défini et conçu selon les valeurs du Blanc » (Semujanga 2004 : 18). C'est en 1935 que le martiniquais Aimé Césaire fonde le journal *L'Étudiant noir* accompagné par ses collègues Léon-Gontran Damas et Léopold Sédar Senghor. C'est ici que le terme de « négritude » apparaît pour la première fois (cf. Tranchant 2023 : 226). Au début, « la Négritude apparaît comme une réponse au défi de l'Occident qui veut « assimiler » le monde noir, niant ses valeurs en faisant « table rase » de sa culture » (Chevrier 1987 : 14). Étant français, Aimé Césaire ne se contenta pas de dénoncer la marginalisation de l'homme noir au sein de la République, mais il élaborait une véritable stratégie d'émancipation universelle de l'homme noir (cf. Tranchant 2023 : 226). Cette vision, qu'il développa aussi bien dans sa poésie que dans ses interventions politiques, repose sur l'idée que la République Française ne pourra pleinement se réaliser qu'en dépassant la différenciation raciale qu'elle a elle-même instaurée, ce qui suppose une prise de conscience et une affirmation culturelle (cf. Tranchant 2023 : 226, 227). Par ailleurs, ce concept d'universalisme de la négritude se retrouve de même chez l'homme de lettre et président sénégalais Léopold Sédar Senghor (cf. Tranchant 2023 : 225) qui marquera de façon significative les écrivain.e.s sénégalais.e.s qui suivront. D'ailleurs, il est mentionné à plusieurs reprises dans les romans objets d'étude de ce mémoire. Nous pouvons donc confirmer que cette universalité du concept « négritude » est en sorte « an antidote to French stereotypes and to claim a form of black specificity in a gesture of rejection of the sweeping generalizations of colonial humanism » (Hiddleston 2010 : 89).

Or, bien que ce mouvement littéraire et idéologique puisse être aujourd'hui contesté – tel que le fait d'ailleurs Ken Bugul dans son roman *Le baobab fou* (cf. 1984 : 107, 108) – « il faut bien voir que pendant plusieurs décennies, la Négritude a exercé un véritable monopole littéraire et a joué un rôle incontestable de locomotive culturelle pour une bonne partie du continent africain » (Chevrier 1987 : 15).

Nourri par cette idée, les premiers romans d'Afrique subsaharienne, choisissent une esthétique réaliste (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 91) afin d'offrir aux lecteur.ice.s « un reflet fidèle de la société à laquelle appartient son auteur » (Ndiaye 2001 : 47). Par ailleurs, ils mettent l'accent sur leur « engagement sociopolitique anticolonialiste » (Ndiaye et Semujanga 2004 : 90) posant leur intérêt sur la préservation et la réhabilitation des valeurs traditionnelles, et dénonçant les excès de pouvoir exercés par le colonisateur et en appelant à la résistance et à la révolte des peuples (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 91). D'autre part, je tiens à préciser que ce réalisme vient entre autres alimenté par diverses techniques artistiques propre à la tradition orale très répandue dans la tradition

littéraire africaine (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 91). D'ailleurs nous constaterons que ceci est bien visible dans le roman d'Aminata Sow Fall *La Grève des bâttu* (1979), où l'autrice fait recours à sa langue natale, le wolof afin d'augmenter le réalisme du roman (cf. 27). Nous pouvons encore prendre l'exemple de *Le Baobab fou*, où Ken Bugul utilise au début du roman dans « Pré-histoire de Ken » un récit qui rappelle le conte (cf. 11-31). Ou encore méditer sur l'importance des légendes réciter par certains personnages de *Le Ventre de l'Atlantique* (cf. 2003 : 111). Nous verrons certains de ces aspects en approfondi lors de l'analyse.

Toutefois, la relation entre les littératures africaines et l'oralité est à la fois complexe et multiple (cf. Baumgardt et Derive 2013 : 5). L'oralité peut s'inscrire dans l'écriture à travers différentes formes, comme l'évocation de thèmes oraux, l'intégration de genres traditionnels dans le texte ou encore l'adoption d'une structure rhétorique adaptée (cf. Baumgardt et Derive 2013 : 5). Il est également pertinent de s'interroger sur le rôle de ces éléments : sont-ils intrinsèquement liés à la création littéraire africaine, comme l'affirment certains auteurs et critiques, ou relèvent-ils davantage de choix idéologiques influencés par les évolutions de la question identitaire ? (cf. Baumgardt et Derive 2013 : 5,6).

D'autre part, je dois ici faire une parenthèse afin d'offrir une vision globale sur les grandes tendances critiques qui ont tenté jusqu'à présent de déchiffrer l'inspiration qui se cache sous le style du roman africain. La première, clairement « eurocentriste » et défendue majoritairement par des Européens, suppose que les romancier.e.s africain.e.s francophones prennent pour modèle le roman français (cf. Ndiaye 2001 : 46). La deuxième, plus « afrocentriste », même si elle « ne révisé pas les *a priori* des Européens » (Ndiaye 2001 : 46), reste dans la même idée que la première. Néanmoins, elle plaide le besoin de sortir de ce modèle européen pour ne plus être soumise à l'aliénation (cf. Ndiaye 2001 : 46). Enfin, la troisième tendance critique, incarnée autant par des Africains que par des Européens et des Américains, défend que la source réelle de la littérature écrite africaine se trouve dans la tradition orale (cf. Ndiaye 2001 : 46). En effet, certains traits stylistiques des romans africains – trame narrative manquant de cohésion, description parfois superficielle de certains personnages – laissent entrevoir « l'effet des emprunts faits à la tradition orale et constituent toute l'originalité et la spécificité du roman africain » (Ndiaye 2001 : 49). Ainsi, nous pouvons affirmer qu'aujourd'hui :

[L]es études illustrant la continuité entre tradition orale et littérature écrite se multiplient, détachant de plus en plus la littérature africaine (et sa critique) de la tutelle française. Cette volonté d'affirmation d'une autonomie littéraire africaine se manifeste par ailleurs dans la désignation devenue courante de l'écrivain comme « griot de la modernité ». (Ndiaye et Semujanga 2004 : 65, 66)

Revenons à présent sur l'esthétique du roman réaliste choisi par les pères – mais aussi les mères – du roman africain francophone. Ce style, que nous verrons de manière plus approfondie dans le sous-chapitre 4.1. (Aspects stylistiques et méthodes d'analyses du roman), a tendance à susciter chez le/la lecteur.ice l'oubli du fait qu'avant tout l'écrivain.e africain.e – comme celui de partout ailleurs – est un.e artiste (*cf.* Städtler 1999 : 33). Certes, l'écrivain de la deuxième génération choisit l'autobiographie, ou plutôt l'autofiction (comme le feront aussi certaines romancières à partir des années 70) pour témoigner de la vie en Afrique (*cf.* Ndiaye et Semujanga 2004 : 91). Toutefois, en se centrant uniquement sur les aspects culturalistes, historiques et/ou intertextuels de l'œuvre et de l'écriture, la différence esthétique se trouve reléguée au second plan (*cf.* Städtler 1999 : 33). Ceci mènerait à la dévalorisation de l'écrivain.e en tant qu'artiste. Il ne faut donc non plus oublier que « toute littérature est idée : fabrication. Toute littérature est texte » (Nganang 2007 : 214).

Si nous suivons Ngalasso dans les quelques lignes ci-après, l'objectif artistique du/de la romancière.e doit rester inébranlable :

Écrire, dans un sens [...] poétique, c'est donner vie, avec les mots, à une idée dont le message informe par son contenu et émeut par sa beauté, c'est procéder à une élaboration de textes avec la préoccupation de faire du beau avec les mots dans le but de les conserver ou de les transmettre à un destinataire individuel ou collectif (écrire un poème, un roman, etc.). (2007 : 110, 111)

Il convient également de préciser que l'écriture d'un roman doit être considérée comme une « formulation totalement personnelle d'un message qui suppose élaboration de la parole, travail sur la langue, créativité avec les mots » (Ngalasso 2007 : 112). Or, les lectures d'une œuvre littéraire sont plurielles et le sont par conséquent également ses critiques et interprétations possibles selon le vécu des propres lecteur.ice.s (*cf.* Ngalasso 2007 : 112). Ainsi, l'écrivain.e n'a plus de pouvoir sur « le destin de l'œuvre publiée » (Ngalasso 2007 : 112). Par ailleurs, nous pourrions penser que, pour l'écrivain africain francophone bilingue – voire polyglotte – dont le français est la deuxième langue, le travail linguistique et sa maîtrise se compliquent vis-à-vis du contrôle qu'il pourrait avoir sur sa langue première (*cf.* Ngalasso 2007 : 112, 113). Toutefois, nous verrons que dans le cas de la plupart des écrivain.e.s francophones d'Afrique subsaharienne il existe un « partenariat » entre les deux langues (*cf.* Ngalasso 2007 : 115). Même si la langue maternelle peut demeurer absente dans l'écriture, elle se faufile subrepticement « sur les mots, sur la grammaire et sur les modes dénonciation du texte littéraire » (Ngalasso 2007 : 115).

Un autre aspect à prendre en compte afin de justifier l'utilisation du français dans l'écriture, est que les romans d'origine africaine étant déjà considérés comme de la

littérature « dite de la périphérie » (Städtler 1999 : 35) en Occident, seraient encore plus marginalisés au niveau mondial s'ils n'étaient pas édités en langue européenne (cf. Ngalasso 2007 : 119). Nous observons donc, d'un point de vue sociolinguistique, la force et le pouvoir que peut atteindre une langue dominante. Dans ce cas précis une langue doublement dominante car il s'agit de la langue du colonisateur. À ce sujet, Ngalasso cite dans son article de 2007 les lignes suivantes qu'il avait déjà écrites en 1989 sur le choix linguistique de l'écrivain.e africain.e et qu'il estime personnellement « plus d'actualité que jamais » (118) :

[...] il n'y a actuellement aucune possibilité de choisir l'instrument linguistique, quand il veut passer de la parole à l'écriture : alors qu'il est fréquemment bilingue ou plurilingue, comme la majorité de ses concitoyens, il ne peut écrire et publier qu'en français ou en une autre langue européenne. Mais le problème de l'écrivain est aussi celui du lecteur africain qui ne peut trouver matière à lire qu'en langues européennes. Opter pour une langue africaine (ce qui est théoriquement tout à fait possible pour la plupart des écrivains africains) c'est se mettre en marge des cercles littéraires reconnus, c'est s'exclure des lieux légitimes de l'élaboration de la parole écrite. (1989 : 15)

Ainsi, il va de soi que d'affirmer que le choix d'utiliser la langue française dans leurs écrits n'est pas vraiment un choix libre mais plutôt un choix imposé « par la société, l'école, les habitudes acquises depuis la colonisation, les contraintes éditoriales ainsi que les circuits commerciaux » (Ngalasso 2007 : 119). Ngalasso ajoute d'autre part que :

L'écrivain, qu'il soit de langue maternelle ou de langue seconde, ne choisit pas ses lecteurs. Le succès de son entreprise dépend de multiples contingences contextuelles sur lesquelles il n'a aucune prise : le temps, l'espace, le public, la langue. (2007 : 124)

Nous en venons alors à la dernière étape et problématique à laquelle devra faire face l'écrivain africain dans son parcours littéraire : l'édition puis la publication. Nous verrons dans le suivant sous-chapitre que le problème s'amplifie chez l'écrivaine.

Avant la Deuxième Guerre mondiale certaines imprimeries tenues par des missionnaires publient des textes écrits en territoire africain. Cependant ils n'en publient aucun écrit par des Africain.e.s (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 70). Il existait tout de même des revues – comme la *Revue africaine littéraire et artistique* – qui publiaient des articles écrits par des Africain.e.s portant principalement sur l'éducation, la religion, la culture et l'histoire africaines avec de temps à autre quelques textes littéraires (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 70). En ce qui concerne les maisons d'éditions africaines, elles ne commencent à exister qu'après la Deuxième Guerre mondiale (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 70). Avec l'effervescence des indépendances, de nouvelles imprimeries s'installent dans certains pays africains. Ainsi, la première imprimerie, le Centre de littérature évangélique, s'établit en 1964 à Yaoundé (Cameroun). Ensuite, ce sera au tour de Dakar (Sénégal) puis d'Abidjan (Côte d'Ivoire) avec la création des Nouvelles éditions africaines en 1971 (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 70).-Avant ces événements, certains écrivains

réussissent malgré tout à se faire publier en France, non sans difficultés. Et c'est en 1947 que naît à Paris la première maison d'éditions spécialisée en littérature africaine : *Présence Africaine* (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 70) qui garde sa renommée jusqu'à nos jours. Il faut savoir que pendant au moins vingt ans, la capitale française fut l'un des axes principaux de la production littéraire africaine (cf. Chevrier 1987 : 15). Créée par l'écrivain sénégalais Alioune Diop, son objectif est de mettre à disposition des intellectuelle.e.s, écrivain.e.s et chercheur.se.s d'Afrique et de la diaspora un espace d'expression et une vitrine de diffusion, favorisant une meilleure accessibilité et visibilité de leurs œuvres littéraires et scientifiques à travers le monde (cf. *Présence Africaine* 2024).

Cependant, le fait qu'il existe certaines maisons d'éditions sur le continent africain à partir de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle ne veut pas forcément dire que la publication reste sans difficultés car les maisons d'éditions sont loin d'être aussi bien équipées que les maisons d'éditions occidentales (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 71). Après les indépendances, la dictature prend le dessus dans de nombreuses régions africaines et de sa main vient la censure, encore présente au XXI^{ème} siècle (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 71). Ainsi, de nombreux auteurs doivent tenter leur chance en France, en Belgique ou encore au Québec. Cependant, les maisons d'éditions occidentales ne prennent que rarement en compte les intérêts des lecteur.ice.s africain.e.s ou encore l'esthétique littéraire africaine, ce qui bien évidemment ne facilite pas la tâche aux écrivain.e.s (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 71). Ndiaye et Semujanga parlent ici d'une situation d'édition « à deux vitesses » :

où certaines œuvres sont publiées dans de grandes maisons d'édition et bénéficient d'une distribution internationale et d'autres sont éditées et circulent localement. Cela a donné lieu à deux types de production encore largement méconnus sur le plan international : une littérature populaire dont le public est presque exclusivement africain, et des textes d'une qualité littéraire exceptionnelle qui demeurent à peu près inconnus. (Ndiaye et Semujanga 2004 : 71)

Ceci rejoint les contributions de Ngalasso au sujet des raisons pour lesquelles les écrivain.e.s africain.e.s écrivent et la relation que celles-ci peuvent présenter avec la publication et le public lecteur en général (cf. 2007 : 119). Nous nous retrouvons ainsi avec quatre tendances différentes. Premièrement, il y a les écrivains qui disent écrire « pour eux-mêmes » sans forcément avoir besoin d'un public ; ceci peut paraître dans un sens paradoxal car ces auteurs dits « individualistes » cherchent tout de même à être publiés (cf. Ngalasso 2007 : 120) et à vendre leurs œuvres. Le deuxième groupe d'écrivains est celui des « nationalistes » : ceux-ci écrivent soi-disant pour leur peuple, « pour les populations de leur nation, de leur État, de leur continent » (Ngalasso 2007 : 120). Cette justification ouvre un nouveau paradoxe car le peuple auquel se dirigent ces auteurs ne

peut pas forcément lire, parler ou comprendre le français. L'analphabétisme et le bas taux de scolarisation dans les pays d'Afrique francophone ne facilitent pas l'accès à la littérature (cf. Ngalasso 2007 : 120). Nous avons ensuite le courant des « universalistes » qui eux, même s'ils sont conscients de ne pas pouvoir exprimer pleinement leur identité africaine, écrivent aisément en langue française (cf. Ngalasso 2007 : 121). Leur objectif principal est de transmettre, à un public vaste et non exclusivement africain, la réalité des défis auxquels l'Afrique est confrontée (cf. Ngalasso 2007 : 121). Enfin, nous nous retrouvons face aux réalistes qui eux reconnaissent leur inconfort à écrire en français. Cette langue reste incompréhensible pour la majorité de leurs concitoyens, à qui ils souhaitent réellement s'adresser, plutôt que de viser un public occidental qui les ignore et les marginalise souvent (cf. Ngalasso 2007 : 123). Conscients que leur contribution à l'universel repose sur leur enracinement dans leur culture d'origine, ils aspirent à une authenticité africaine comme base de leur universalité. Faute de maîtriser pleinement les langues africaines, encore peu dotées de traditions littéraires, certains choisissent d'écrire en français, mais un français « africanisé » (cf. Ngalasso 2007 : 123) comme par exemple dans le cas tout particulier de *La Grève des bâttu* d'Aminata Sow Fall (1979) que nous analyserons au long du chapitre 4.

2.2. Écrire au féminin en Afrique subsaharienne et/ou ailleurs

Écrire, dans un sens moins physique et plus poétique, c'est donner vie, avec les mots, à une idée dont le message informe par son contenu et émeut par sa beauté, c'est procéder à une élaboration de textes avec la préoccupation de faire du beau avec les mots dans le but de les conserver ou de les transmettre à un destinataire individuel ou collectif (écrire un poème, un roman, etc.). (Ngalasso 2007 : 110, 111)

Ce n'est qu'à partir de la fin des années 70 que les lecteur.ice.s peuvent se submerger dans des romans écrits par des femmes africaines (cf. Kingué et Cazenave 1997 : 641). À ce moment-là, il existait de nombreuses caractéristiques culturelles, politiques, religieuses et sociales qui retardèrent l'accès de la femme au travail littéraire (cf. Volet 1993 : 14). Ceci peut d'ailleurs aussi expliquer l'ouverture tardive de l'éducation aux jeunes filles, bien trop souvent confinées aux tâches domestiques (cf. Ndiaye 2004 : 96). Ce n'est d'ailleurs qu'en 1939 au Sénégal, que la première école normale d'Afrique ouvre ses portes aux femmes (cf. Ndiaye 2004 : 96), leur permettant ainsi l'accès à l'éducation postsecondaire. La répartition des rôles homme-femme dans les sociétés africaines traditionnelles « a certainement joué un rôle de premier plan » car « [d]'une manière générale, les hommes y possèdent une position économique et sociale supérieure à celle de leurs compagnes » (Volet 1993 : 14)

Jusqu'aux années 70, l'écriture romanesque d'Afrique subsaharienne est restée entre les mains d'auteurs masculins, portant « une perspective unidimensionnelle de la femme africaine » (Kingué et Cazenave 1997 : 641). Des autrices tels que Mariama Bâ ou

Aminata Sow Fall, toute deux sénégalaises, introduiront, ainsi que d'autres écrivaines, le développement du récit autobiographique – ou plutôt autofictionnel – dans les genres romanesques présents au sein de la littérature africaine (cf. Semujanga 2004 : 27). Ces écrivaines prennent donc la plume pour offrir d'« autres » perspectives sur les grands thèmes de la littérature africaine. Je mentionne ici des perspectives au pluriel car entre ces écrivaines, qui pourraient être considérées en tant qu'actrices principales du renouveau du roman africain à partir des indépendances (cf. Ndiaye 2004 : 96), il n'existe pas de consensus par rapport à la nature collective d'une écriture féministe ou féminine. De fait, certaines autrices comme Aminata Sow Fall, « refusent de voir leur écriture s'enfermer dans un certain code sexuel » (Gallimore Ringara 2001 : 91). Cette dernière explique écrire en tant que citoyenne « convaincue [...] qu'écrire en tant que femme minimiserait son champ d'influence et par conséquent son action » (Gallimore Ringara 2001 : 91). Ces mots laissent déjà sous-entendre le pouvoir ou le non-pouvoir de la femme en Afrique subsaharienne et plus particulièrement celui de l'écrivaine. Dans l'analyse de *La Grève des bâttu*, les lecteur.ice.s pourront mieux cerner le positionnement de Sow Fall par rapport à une écriture féminine ou féministe. En ce qui concerne le thème et la définition du pouvoir, nous verrons au long du prochain sous-chapitre certaines de ses particularités d'un point de vue sociologique et philosophique.

Toutefois, les années 1970 sont loin de représenter le succès pour les pionnières de l'écriture romanesque de l'époque puisque « un voile d'ignorance [les] maintenait hors de portée du grand public » (Volet 1993 : 13). Ce ne sera qu'à partir de 1980 que les grandes maisons d'éditions se mettent à publier les œuvres de ces écrivaines (cf. Volet 1993 : 13) puis,

un public intéressé s'est mis à les lire, des critiques littéraires chevronnés ont pris la peine de commenter leurs œuvres, des jurys à leur décerné des Prix et surtout parce qu'un nombre croissant d'Africaines d'expression française se sont mises à écrire à ce moment-là. (Volet 1993 : 13)

Sur ce plan nous pouvons apprécier comment la perception d'autrui influence sur le rôle et l'identité de l'écrivain.e afin de devenir auteur.ice :

En effet, le substantif « écrivain » peut donner l'illusion de renvoyer au même type de situation économique et sociale que les autres substantifs désignant des « métiers » ou des « professions », alors que le jeu littéraire se caractérise par un très haut degré d'incertitudes tant esthétiques qu'économiques. [...] le jeu littéraire ne dispose d'aucune école spécialisée. (Lahire 2010 : 148)

S'il est déjà complexe de définir le statut d'écrivain dû au faible degré de « professionnalisation de cette activité » (Heinich 1995 : 504), ce phénomène ne peut que s'amplifier chez l'écrivaine africaine qui désire être publiée si l'on réfléchit à la complexité de leur situation dans le contexte littéraire africain. Nous devons donc tenir compte du fait que, comme toute activité créative, le métier d'écrivain.e n'a pas pour but principal de

rapporter de l'argent à celui qui l'exerce (cf. Heinich 1995 : 504). En fait, les activités artistiques se distinguent des autres parce qu'elles ne cherchent pas forcément à répondre à une demande existante sur un marché, mais plutôt à en créer une nouvelle (cf. Heinich 1995 : 504). L'écrivain.e, au moment d'écrire, répond d'abord à sa propre envie, à sa propre nécessité. C'est ce que Bourdieu appelle « l'autonomie relative du champ artistique » : les artistes agissent selon leurs propres règles, pas forcément celles du marché (cf. Heinich 1995 : 504).

De ce fait, comme leurs contemporains masculins, ces autrices se voient marquées par les événements politiques de l'époque : la période des Indépendances ouvre le chemin aux nommés « roman[s] de la désillusion » (cf. Nganang 2007 : 199). Ce mouvement romanesque voit dans l'indépendance « un moment dialectique d'éloignement par rapport à l'Europe, dans une théorie de la différence » (Nganang 2007 : 200). Ainsi, les romans africains d'expression française à partir des années 80 mais aussi tout au long des années 90 se caractérisent par :

[leur] désenchantement général face au tableau inquiétant d'une Afrique post-coloniale marquée par les abus de régimes, l'indécision et la corruption globales, les guerres civiles, les conflits de pouvoir entre générations, l'effondrement du système économique et les difficultés de l'enseignement. (Cazenave 1996 : 9)

Néanmoins, et même si c'est aussi l'époque où la présence des écrivaines africaines francophones est de plus en plus forte, celles-ci s'éloignent de cette vision « d'une Afrique à la dérive » (Cazenave 1996 : 9) pour proposer une approche différente aux sujets post-coloniaux en inscrivant la critique sociale au centre de leurs récits (cf. Cazenave 1996 : 9). Comme je l'ai déjà mentionné, les premières autrices francophones d'Afrique subsaharienne mettaient l'accent sur la prise de parole dans un format auto ou semi-autobiographique (cf. Cazenave 1996 : 13) ou qui s'en rapproche. Nous verrons que c'est le cas de trois de nos romancières au sujet desquelles nous préférons la terminologie d'autofiction plutôt que de l'autobiographie. Ces autrices désiraient extérioriser certains des maux qui affectaient les femmes africaines au quotidien offrant « un témoignage du vécu » (Ndiaye 2004 : 96) : les problèmes de couple, la polygamie ou encore la maternité et la stérilité (cf. Cazenave 1996 : 13).

Or, en 1996, Cazenave explique qu'« en l'espace de dix ans à peine, la voix des écrivains femmes s'est affermie » (13) et celles-ci sont dans un sens « héritières de formes antérieures » (Cazenave 1996 : 13). Ceci peut s'appliquer aussi aux écrivaines qui suivront tout au long du XXI^{ème} siècle jusqu'à nos jours. Ainsi, avec cette « transcription du monde au féminin au quotidien » (Cazenave 1996 : 13) les écrivaines ont réussi à de nombreuses reprises à faire le tour de la question de la violence et de tous les mécanismes de coercition auxquelles doivent faire face les femmes africaines dans la vie de tous les

jours. Elles font alors en sorte que les affaires du domaine privé soient rendues publiques grâce à l'écriture (cf. Cazenave 1996 : 13). Cela s'inscrit dans l'engagement littéraire des premières écrivaines africaines en faisant du personnel un point central politique (cf. Cazenave 2009 : 12)

Le titre de l'ouvrage de Cazenave dédié aux écrivaines du nouveau roman africain *Femmes Rebelles. Naissance d'un nouveau roman africain au féminin* (1996) met en avant l'aspect indocile et subversif des écrivaines dont elle parle mais aussi de leurs écrits et du message qu'elles veulent transmettre aux lecteur.ice.s d'Afrique et d'Occident. Au long de ce mémoire, nous verrons que la subversivité et l'indocilité sont présentes chez les quatre écrivaines choisies pour l'analyse de la représentation du pouvoir dans les romans féminins francophone d'Afrique subsaharienne. Nous pouvons ici ajouter qu'avec cette rébellion et cette nécessité de sortir de leur zone de confort, les écrivaines africaines – y compris les anglophones, les lusophones, etc. – sont devenues un pilier de la littérature engagée africaine (cf. Cazenave 2009 : 9). Ainsi, au début, les autrices ont comme principal engagement politique de « rompre le silence » (Cazenave 2009 : 11) rendant visibles les femmes. Les premières autrices sont donc discrètes dans leur engagement et choisissent de parler de l'intime depuis la position du « je » en utilisant, comme je l'ai déjà mentionné, l'autobiographie mais aussi l'autofiction, comme Ken Bugul dans *Le Baobab Fou*, ou encore le format épistolaire chez Mariama Bâ dans *Une si longue lettre* (cf. Cazenave 2009 : 11).

Cependant, cet engagement au féminin ne s'est pas arrêté là et depuis les années 80 il ne fait que croître avec un chiffre de romancières et de femmes de lettres africaines en hausse. Les pas silencieux des premières écrivaines engagées ont tout de même laissé des traces et ont fait vibrer les plumes des nouvelles générations en préparant le chemin pour un roman plus « ouvertement critique touchant à des questions socio-politiques de l'Afrique postcoloniale » (Cazenave 2009 : 12). De ce fait, les pas fermes de ces nouvelles formes d'engagement littéraire font plus de bruit. Les écrivaines s'interrogent souvent sur des thèmes qui gênent – non seulement en Afrique mais aussi en Occident – comme le phénomène de mondialisation (cf. Cazenave 2009 : 12) particulièrement présent chez Fatou Diome dans *Le ventre de l'Atlantique* (2003), les guerres, les relations de pouvoir, les droits de l'homme ou encore les actions inhumaines des peuples du monde entier tant présentes que passées (cf. Cazenave 2009 : 12).

Les romancières africaines – francophones – passent donc du « je », de l'intime, de faire des pas timides parfois même à tâtons – mais tout de même remarquables et dignes – à inscrire leurs récits dans une voix plus collective où le « nous » prend le dessus (cf. Cazenave 2009 : 13). C'est le cas par exemple d'auteur.ice.s comme Léonora Miano

ou Ken Bugul qui, encourage les lecteur.ice.s à reconsidérer la manière dont le politique s'inscrit dans le texte : exprimer ce qui ne peut être dit, nommer ce qui semble impossible à nommer et le transfigurer esthétiquement, sans pour autant soulever de dilemmes éthiques (cf. Cazenave 2009 : 13, 14). Toutefois, nous pouvons aussi compter entre les romancières contemporaines d'origine d'Afrique subsaharienne, des autrices qui choisissent un ton moins sévère pour écrire au sujet de ces thèmes qui les font réfléchir. C'est le cas par exemple de l'autrice déjà mentionnée Fatou Diome dans *Le Ventre de l'Atlantique* qui choisit l'humour pour exprimer de façon critique et tenace les problèmes auxquels font face les jeunes africain.e.s qui choisissent de lever les voiles vers l'Occident (cf. Cazenave 2009 : 14).

Nous nous trouvons donc face à des autrices qui s'inscrivent plus ou moins dans le mouvement féministe et qui avant tout montrent la femme en « chair et âme », (Nganang 2007 : 214) s'éloignant d'une représentation métaphorique de la femme africaine, souvent exploitée par certains auteurs masculins jusqu'alors (cf. Nganang 2007 : 214). Cependant, et mis à part leurs contributions possibles au sein des mouvements féministes du monde entier en commençant par ceux dédiés à la cause des femmes africaines, nous devons remarquer que l'extraordinaire de ces romans au féminin repose dans l'écriture subversive voire dissidente qui en découle et qui laisse entrevoir une sorte de « projet messianique » (Nganang 2007 : 214) au féminin. Ainsi, de nouveaux fronts de lutte militante et revendicatrice sont proposés dans lesquelles s'inscrivent, non seulement les femmes, mais aussi tout individu qui se voit marqué par l'altérité (cf. Nganang 2007 : 215) et cela tout au long de l'histoire. À ce sujet j'aimerais ajouter ces quelques lignes de Nganang où il synthétise et explique ce que représente l'écriture féministe africaine d'un point de vue historique par rapport à la libération de la femme :

[...] [L]'écriture féministe africaine ne dé-métaphorise pas la femme : elle lui donne une âme et un corps ; elle lui donne une forme, oui, une respiration, oui, des pieds et des mains, oui, une tête, oui ; mais elle ne la jette pas dans le précipice de la métonymie qui a la profondeur tragique de l'océan. La femme est soumise à un projet : celui de sa libération. La femme que cette littérature construit nage à la surface de l'histoire comme de l'eau trouble, et ainsi devient elle aussi le révolutionnaire dont elle est la compagne idéale en fin de compte : elle porte dans sa voix le regard ferme de ces combattants du futur qui ne regardaient pas leurs plaies, et dans leur conscience n'avait que le jugement de classes ou de groupes qui ne sont pas encore : qui mouraient en riant. [...] [L]a femme que projette le roman féministe se pose comme identité par rapport à une altérité, et elle définit son mouvement de dissidence dans son geste de rejet. La dissidence pour elle n'est donc pas un principe, une phrase fondatrice, mais un vécu dialectique. Un vécu parce qu'elle est historique. (2007 : 212, 213)

Ainsi, l'écriture féministe africaine ne se contente pas de dénoncer : elle façonne une figure de femme entière, enracinée dans l'histoire et engagée dans un combat vivant. À travers son corps, sa voix et sa conscience politique, la femme devient sujet de sa propre

émancipation. Plus qu'un simple discours, cette dissidence est une expérience vécue, une affirmation de soi dans un monde en changement constant.

Or, mis à part le caractère engagé des autrices francophones d'Afrique subsaharienne, nous ne pouvons pas oublier qu'elles offrent un renouveau stylistique dans la littérature africaine francophone avec de « multiples déplacements dans les formes et les contenus et sans doute dans la lecture » (Ndiaye et Semujanga 2004 : 96) puisqu'elles doivent affronter un public qui n'est pas encore tout à fait défini (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 96).

Depuis maintenant cinquante ans, les romancières francophones s'efforcent de représenter la réalité africaine et féminine (cf. Kingué et Cazenave 1997 : 644) cherchant aussi à s'imposer face à la critique africaine (cf. Gallimore Rangira 2001 : 98). Elles doivent faire face à un lectorat multiple : africain et occidental, mais aussi masculin et féminin, ce qui complexifie leur position (cf. Kingué et Cazenave 1997 : 644). Par ailleurs, si les écrivains africains – au masculin – rencontrent des obstacles pour être publiés, ces difficultés sont encore plus grandes pour les autrices. Pour elles, faire aboutir un manuscrit jusqu'à la publication relève souvent du parcours du combattant, voire de l'impossible (cf. Ndiaye 2004 : 96). Ces obstacles apparaissent dès le processus d'écriture. Même instruites dans les écoles françaises, les femmes peinent à trouver du temps et un espace personnel pour écrire, accaparées par les nombreuses tâches domestiques qui leur incombent toujours (Ndiaye 2004 : 96). D'ailleurs, la colonisation de l'Afrique, menée surtout par des hommes, n'a en rien aidé à libérer les femmes (cf. Volet 1993 : 17). Les valeurs européennes introduites ont renforcé la domination masculine, reléguant les femmes à l'écart des décisions importantes, alors qu'elles portent pourtant la plupart des responsabilités du quotidien (cf. Volet 1993 : 17).

Néanmoins, il faut savoir que le fait que les femmes aient du mal à se faire connaître en tant qu'autrices africaines francophones, n'est pas un phénomène qui caractériserait toute la contribution des femmes à la littérature africaine (cf. Ndiaye 2004 : 96). Je tiens ici à préciser que la femme africaine joue un rôle important dans la tradition orale comme conteuse ou poétesse ; il existe même des poèmes réservés aux femmes (cf. Ndiaye 2004 : 97).

Dans le champ de la littérature écrite la question qui se pose est de savoir à partir de quand devient-on écrivain ou écrivaine, à partir de combien de romans, par exemple (cf. Ndiaye 2004 : 100) Cette question se pose pour tous les écrivain.e.s, or, pour les écrivaines africaines tout particulièrement, car un grand nombre d'entre elles n'ont que peu de visibilité dû à leur petite productivité littéraire (cf. Ndiaye 2004 : 100). Ainsi, elles

ne sont pas représentées – ou peu – à niveau international et dans les institutions littéraires (cf. Ndiaye 2004 : 100) en tant qu'autrices. Néanmoins, nous devons souligner que « les écrits des auteurs qui ne signent qu'un texte ou deux peuvent avoir autant d'intérêt que ceux des auteurs consacrés » (Ndiaye 2004 : 100). Ndiaye ajoute à ce sujet les lignes suivantes avec l'exemple de l'écrivaine franco-sénégalaise Marie Ndiaye. Elle nous laisse ainsi entrevoir qu'effectivement la qualité n'a rien à voir avec la quantité des romans écrits, et qu'en fin de compte ce sont les lecteur.ice.s qui décident du succès d'un livre en particulier, comme je l'ai déjà souligné au paravant :

Marie Ndiaye, de père sénégalais et de mère française, qui produit une œuvre importante à partir de la France (elle obtient le prix Femina en 2002 pour *Rosie Carpe*), Bessora, de parents suisse et gabonais, ou encore Myriam Warner-Vieyra, née en Guadeloupe mais vivant au Sénégal et dont le roman *Juletane* (1982) connaît un vif succès en Afrique ? Ces quelques exemples rappellent suffisamment, si besoin est, qu'en dernière analyse, le choix du lecteur doit se faire en fonction de l'intérêt du texte et non pas en fonction de l'origine ou de la productivité de l'auteur. Et si une œuvre peut s'inscrire dans l'imaginaire d'un pays, d'un peuple ou d'un groupe social (la jeunesse, les femmes, les adeptes de science-fiction, etc.), elle comporte également une dimension simplement humaine qui lui permet de dépasser ces spécificités particulières pour traverser le temps et les espaces. (2004 : 101)

Par ailleurs nous devons remarquer qu'avec le temps, le nombre de romancières originaires de pays d'Afrique subsaharienne (anglophone et francophone) à être publié continue à croître afin de poursuivre la tâche de « combler le silence et dire leur réalité » (Kingué et Cazenave 1997 : 641). Dans ce sens, et dans le cas des écrivaines francophones, les thématiques – la polygamie, la vie maritale, la maternité, la stérilité, l'oppression colonialiste, l'indépendance économique, etc. – (cf. Kingué et Cazenave : 643), qui sont souvent liées à leur vécu, tournent avant tout autour du monde urbain, bourgeois et de la femme mariée et éduquée (cf. Kingué et Cazenave 1997 : 643). Comme nous l'avons déjà mentionné, la polygamie a souvent un espace privilégié dans le récit, fait qui se retrouve tout particulièrement dans *Une si longue lettre* (1979) de Mariama Bâ mais qui se mentionne aussi dans les trois autres romans objets d'étude de ce mémoire.

Nous pouvons donc voir qu'il existe entre les romancières d'origine africaine francophone de nombreux points communs mais également une grande diversité dans les thématiques traitées, les styles et les structures narratives employés qui n'ont fait que se multiplier ces dernières années et marquent une évolution notable dans la complexité et la richesse des romans qu'elles produisent (cf. Volet 1993 : 10). À part cette pluralité thématique, la diversité des romancières africaines se manifeste aussi dans leur âge, leur origine ethnique, leur pays d'appartenance, leurs parcours professionnels, et les multiples influences sociales, familiales et religieuses ayant façonné leur identité (cf. Volet 1993 : 10). Ainsi, et en guise de conclusion pour ce sous-chapitre, nous pouvons souligner que ces facteurs leur confèrent une perspective unique, faisant d'elles des témoins privilégiés

des réalités et préoccupations spécifiques à leur contexte géographique et temporel (cf. Volet 1993 : 10).

2.3. Écrire le pouvoir

L'écriture abolit les déterminations, les contraintes et les limites qui sont constitutives de l'existence sociale : exister socialement, c'est occuper une position déterminée dans la structure sociale et en porter les marques, sous la forme notamment d'automatismes verbaux ou de mécanismes mentaux, c'est aussi dépendre, tenir et être tenu, bref appartenir à des groupes et être enserré dans des réseaux de relations qui ont l'objectivité, l'opacité et la permanence de la chose et qui se rappellent sous forme d'obligations, de dettes, de devoirs, bref de contrôles et de contraintes. (Bourdieu 1992 : 53)

Parler, écrire, expliquer ou encore représenter le pouvoir n'est pas une tâche facile si l'on pense à tous les facteurs qui peuvent influencer sa définition. Les recherches au sujet du terme « pouvoir » nous dirigent forcément et tout particulièrement vers des mots clés tels que « politique », « état », « organisation », « capital » et, bien sûr, « domination » et « autorité ». Ceci laisse donc sur un deuxième plan le pouvoir subjectif des relations familiales, de la nature ou encore du surnaturel, si présent au sein des cultures et traditions africaines et largement représenté dans les œuvres littéraires que nous analyserons tout au long de ce mémoire. De fait, le pouvoir est souvent projeté de manière négative. Or, nous verrons dans ce mémoire que sa lecture va bien au-delà. Afin d'atteindre une définition du pouvoir plurielle et la plus complète possible, nous nous baserons tout particulièrement sur les théories de Foucault, Arendt et Latour et compléterons le tout d'exemples et autres contributions significatives en relation avec le sujet d'étude principal de ce document. Ainsi, je tenterai de créer des liens entre les grandes théories philosophiques et sociologiques au sujet du pouvoir et le contexte des écrivaines et leurs œuvres dont il est question dans ce mémoire.

2.3.1. Foucault : du pouvoir centralisé à la circulation des pouvoirs

D'un point de vue historique et politique, le pouvoir a changé de caractère et de sens à plusieurs reprises jusqu'à nos jours. Dans nos sociétés occidentales, au Moyen Âge, le pouvoir féodal reposait strictement entre les mains des seigneurs – plus ou moins riches – qui avaient comme principale mission de protéger leurs sujets mais aussi d'imposer leur domination (cf. Ruffier 2013 : 1). Nous pouvons prendre comme exemple la punition d'écartèlement subie par Robert-François Damiens en 1757 après sa tentative de régicide auprès de Louis XV. La mention de cet événement, décrit par Foucault en 1975 dans le premier chapitre de son livre *Surveiller et punir* (édition en allemand : 1977 : 9), fait remarquer que « l'étage le plus basique du pouvoir, c'est la force », (Petitat 2013 : 1) en mettant la violence physique au centre de cette force (cf. Petitat 2013 : 1). Ainsi, Schwering nous explique à son tour que :

Der Totalität solcher Machtausübung gleicht dann die totale Auslöschung [...] des Körpers desjenigen, der es wagte, die Allgewalt des Herrschers anzuzweifeln. Zugleich soll die exzessive Ausstellung der Rachewut des Monarchen zukünftige Täter abschrecken [...]. (2009 : 225)

Or, cette violence physique s'est largement amplifiée et est devenue bien plus complexe avec l'arrivée des outils et machines mais également avec l'amélioration des techniques et méthodes scientifiques qui se sont développées jusqu'à nos jours (*cf.* Petitat 2013 : 1).

Dans ce contexte, le XIX^{ème} siècle occupe une place particulière. Caractérisé par la révolution industrielle et faisant suite à la révolution de l'esprit des Lumières, il voit naître d'une part un pouvoir basé sur les rapports de production (*cf.* Ruffier 2013 : 1) et de l'autre un pouvoir basé sur la raison et le droit naturel défendu par les intellectuels représentant le mouvement des Lumières. Certains pays, comme la France, imposent à cette époque-là une domination idéologique dans laquelle la démocratie se trouve au centre du discours politique (*cf.* Ruffier 2013 : 1). Celle-ci accorderait « au monde entier une participation égalitaire aux décisions concernant les citoyens dans leur collectivité, comme dans leur individualité » (Ruffier 2013 : 1). Néanmoins, ce mouvement, dont le fond plutôt noble, portait sur la justice sociale dans ses idées, montrait un grand déséquilibre dans lequel les minorités privilégiées exerçaient « leur pouvoir sur l'ignorance des masses » (Ruffier 2013 : 1).

Or, en contexte africain, la fin du XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème} sont particulièrement marqués par la colonisation de ses territoires par les occidentaux. Dans ce sens, la France représente un des pays protagonistes de ce processus. Elle tente comme l'Angleterre, le Portugal, la Belgique ou encore l'Espagne, de mener à bout le bouleversement de modes de vies, de structures politiques et de tout un monde social et culturel qui était fondamentalement rural et prémoderne (*cf.* Coquery-Vidrovitch 1992 : 23) en introduisant ses formes de vies, ses institutions et ses idées soi-disant humanistes hérités des Lumières non sans recourir à la violence, la coercition et la force :

Certes, les relations entre Africains et Européens reposaient sur une incompréhension fondamentale des valeurs et des objectifs de chacun des partenaires ; mais les Africains n'eurent pas le choix ; mis dans l'obligation de réagir au monde nouveau qui leur était forgé, de gré ou de force, ils s'adaptèrent, par la révolte d'abord, bien sûr ; mais aussi par l'accommodation et, en fin de compte, par l'interpénétration des modèles et des cultures. (Coquery-Vidrovitch 1992 : 22, 23)

De ce fait, les pays représentant les grandes puissances mondiales imposent « leur domination sur le reste du monde » grâce notamment à l'éducation « portée par le progrès » mais également « porteuse des progrès à venir » (Ruffier 2013 : 1). Or, à ces formes de dominations et types de pouvoir que l'on pourrait voir comme traditionnelles ou typiques, viennent s'ajouter d'autres formes de pouvoir plus ou moins perceptibles (*cf.*

Ruffier 2013 : 1). Nous pouvons ici mentionner par exemple que, depuis le XX^{ème} siècle, avec la guerre froide, les armes de destruction massive servent principalement à dissuader plutôt qu'à combattre, car leur utilisation entraînerait une destruction mutuelle (cf. Petitat 2013 : 1). Cette contrainte rend ainsi les conquêtes impérialistes impossibles, marquant une rupture avec l'histoire des guerres expansionnistes (cf. Petitat 2013 : 1). Ainsi, les conflits mondiaux se déroulent aujourd'hui davantage sur les plans politique, économique et culturel, tandis que les guerres locales restent limitées à l'utilisation d'armes plus conventionnelles (cf. Petitat 2013 : 1). C'est également d'ailleurs dans ce contexte et à partir du XIX^{ème} siècle que la prison gagne en importance, non seulement en tant qu'instrument punitif mais aussi en tant qu'instance éducative et rééducative (cf. Schwering 2009 : 227). On retrouve ceci dans les propos de Schwering qui, reprenant Foucault, explique que le pouvoir est mis en place d'une façon bien différente que par le passé :

Anstatt mit größtmöglicher Härte vor allem dann zuzuschlagen, wenn sie sich provoziert fühlt, verschiebt die Macht ihre Beobachtungsposten weg von der zentralen Instanz hin zu den kleinsten Verästelungen, in denen der Alltag pulsiert. (2009 : 227)

Nous ne pouvons donc plus, selon Foucault, et comme le souligne Schwering, parler aujourd'hui d'une simple relation hiérarchique du pouvoir qui serait exercée du haut vers le bas (cf. 2009 : 227). Il faudrait comprendre le pouvoir dans une conception décentralisée dans laquelle il traverse et imprègne toute la société, par le biais d'interactions et relations en son sein sous la forme d'un réseau (cf. Schwering 2009 : 227). Dans les théories de Foucault nous pouvons apprécier que ce n'est plus le pouvoir mais plutôt les relations de pouvoir qui sont au sein de son discours, soulignant que le pouvoir « s'exerce avant de se posséder » (Merlin 2009 : 52). Ainsi, même les figures d'autorité ne font qu'agir en fonction de règles, de normes ou de dynamiques qui les dépassent (cf. Schwering 2009 : 227). La toute-puissance de l'État et du capital n'existerait plus comme telle aujourd'hui (cf. Merlin 2009 : 52). Selon Foucault, les puissants n'ont pas autant de pouvoir qu'ils le croient, et les personnes considérées comme impuissantes ne le sont pas autant qu'on pourrait le penser (cf. Schwering 2009 : 227). En part, nous pouvons affirmer qu'il s'agit d'un phénomène qui touche aussi l'Afrique durant la colonisation. Un exemple afin d'illustrer ce phénomène peut se retrouver dans le fait que l'idéologie politique européenne a été adoptée progressivement par les élites africaines formées à l'école française et influencées par leurs liens économiques avec l'Occident (cf. Coquery-Vidrovitch 1992 : 24). Cette idéologie, fondée sur l'idée de frontière (comme celles des États-nations apparus en Europe au XVII^e siècle), a ensuite poussé certains peuples à vouloir se différencier d'un pouvoir central qui ne respectait pas leur identité (cf. Coquery-Vidrovitch 1992 : 24). Ceci illustre donc comment un pouvoir apparemment

centralisé (colonial, occidental) s'exerce par des canaux multiples et diffus, en impliquant même ceux qui subissent ce pouvoir.

En référence à ce qui pourrait paraître de l'impuissance, nous devons mentionner le concept de marginalité. Celui-ci implique une distance plus ou moins grande, volontaire ou non, par rapport au centre du système sociétal auquel l'on pourrait rattacher l'individu en question, sous-entendant donc une rupture vis-à-vis d'un système de pouvoir en particulier (*cf.* Andriot et al. 2023 : 1). Cependant, ce concept peut paraître relatif si l'on pense qu'il peut être considéré aussi « comme lieu d'alternative ou de résistance à la norme » (Andriot et al. 2023 : 1) le faisant porteur de pouvoir à son tour. Car, si la marginalité et l'invisibilité par rapport au centre sont choisies et non pas subies, elles peuvent se transformer en élément de force et de puissance en tant que revendication et dissidence face à un système en particulier. Par ailleurs, nous soulignerons que « [l]a situation de marginalité n'est pas toujours revendiquée et peut se révéler au contraire invisible sans pour autant être absente » (Andriot et al. 2023 : 1). Compte tenu de la nature de ce mémoire, il paraît opportun de souligner, en tant qu'exemple, la centralisation du pouvoir de l'État français mettant l'accent sur l'administration de ses colonies pendant le XIX^{ème} et la première moitié du XX^{ème} siècles. Nous revenons donc sur les principes républicains et les idéaux démocratiques emblématiques des Lumières que la France a voulu apporter dans ses colonies. Avec l'application de ceux-ci, la République française veut « donner la possibilité aux populations locales de faire entendre leurs doléances » (Rezzi 2019 : 83). Cependant, nous remarquerons que les élus locaux qui participent par la suite à la gestion et à l'administration de la colonie reçoivent des instructions très précises sur ce qui est attendu d'eux (*cf.* Rezzi 2019 : 83). Rezzi souligne qu'ils sont encouragés « à la neutralité, au calme, à l'impartialité, à la bienveillance afin d'éviter tout incident et toute agitation politique pouvant conduire à son rappel » (2019 :83). Ainsi nous retrouvons ici le phénomène qu'Andriot souligne par rapport aux pays dits du tiers-monde :

Au départ marginaux, les pays du tiers-monde ont bien tenté d'affirmer une position d'acteurs des relations internationales ; réussite diplomatique face aux deux blocs dans un contexte de guerre froide, cette démarche ne s'est en revanche pas toujours accompagnée d'une solidarité interne effective. Elle révèle enfin la difficulté des marges à affirmer une identité commune et cohérente, dans la mesure où la production normative que cela impliquerait constitue précisément l'apanage d'un centre. (2023 : 3)

Ainsi, la dichotomie entre puissant et impuissant est très proche de la dichotomie dominant et dominé sans être tout à fait identique. Or, dans les relations de pouvoir il existe toujours une possibilité de renversement par laquelle la classe dominée pourrait être en mesure de retourner la situation par le biais de la lutte sociale (*cf.* Merlin 2009 :

58). Ceci démontrerait une fois de plus que, selon Foucault, et comme Merlin le recueille, le pouvoir ne peut pas être considéré comme une chose totale et absolue mais plutôt comme un ensemble de relations bien plus complexes que le fait d'interdire et de punir (cf. 2009 : 58). Le pouvoir devient alors une dynamique complexe et omniprésente dans toutes les relations sociales (cf. Schwering 2009 : 227). De fait, nous pouvons souligner ces quelques lignes qui dressent devant nos yeux une vision tout à fait signifiante du pouvoir que peut prendre, entre autres, la parole de ceux et celles qui souffrent d'un type particulier d'exclusion :

Le pouvoir des mots est l'enjeu d'un combat difficile. [...] La parole privilégiée est celle des fous, des sauvages, des enfants, de tous ceux qui, à des degrés divers, ont à souffrir d'une exclusion sociale manifeste, ressentie comme essence et destin, mais oblitérant les conflits de classes. Comme si leur statut marginal leur conférait le privilège d'une parole enfin libre, puissamment efficace. Parole des « fous » : elle s'enracine dans les asiles, les hôpitaux, et sa libération est l'objectif du courant antipsychiatrique. Parole des « sauvages » : elle prend appui sur les génocides multiples dont l'Occident chrétien s'est rendu responsable [...], et, au-delà, aux mouvements régionalistes et autonomistes, sans distinction historique, pourvu qu'une langue, que des traditions culturelles, que des modes de vie soient en voie de disparition. Parole des « enfants » aliénée par l'éducation parentale, plus encore par l'école : sa libération passe par la critique radicale de l'école [...] au profit d'un autre monde dans lequel les enfants échapperaient à la rigidité de tout appareil. Les fous, les sauvages, les enfants sont près de l'origine perdue, près de la vérité interdite ; d'être exclus, victimes, hors de la norme culturelle les refoule dans une primitivité affectée d'un pouvoir régénérant. (Clément 1973 : 11, 12)

2.3.2. Arendt : la crise de l'autorité entre tradition et modernité

Outre Michel Foucault, d'autres philosophes, sociologues, politologues ont traité le sujet du pouvoir et ont contribué pleinement à sa définition. C'est le cas d'Hannah Arendt. Comme Foucault, et une vingtaine d'années avant lui, la philosophe a consacré une partie importante de son œuvre au pouvoir entendu aussi comme 'puissance' (cf. Sintomer 1994 : 117). Arendt propose une définition du pouvoir basée sur son intersubjectivité et son aspect communicationnel (cf. Sintomer 1994 : 117). On retrouve ici des points communs avec la pensée de Foucault, car pour Arendt aussi, le pouvoir n'est pas quelque chose que l'on possède (cf. Sintomer 1994 : 118). Arendt nous donne surtout un aperçu de ce que le pouvoir n'est pas. Pour la philosophe, la 'violence' et la 'coercition' sont des instruments opposés au pouvoir et peuvent être exercés pour une fin en particulier (cf. Sintomer 1994 : 118). Elle estime cependant que si la violence ne peut pas être la source du pouvoir, elle peut en revanche bel et bien détruire celui-ci (cf. Sintomer 1994 : 118). Par ailleurs, la philosophe introduit le concept 'd'autorité' comme élément essentiel pour assurer la stabilité du pouvoir. À ce sujet, Sintomer ajoute en citant les théories d'Arendt que,

Lorsque les ressources de l'argumentation se déploient dans le cadre d'une relation égalitaire, il s'agit d'un rapport de pouvoir et l'autorité est suspendue ; à l'inverse,

l'usage de la violence signifie que l'autorité a échoué. En effet, l'autorité, si elle implique elle aussi une relation hiérarchique stable, où la place de chacun(e) est définie sur un axe vertical, suppose en même temps une reconnaissance de la part de ceux/celles sur lesquel(le)s elle s'exerce. (1994 : 121)

De fait, dans *La crise de la culture*, Arendt commente le fait que, dès le début du XX^{ème} siècle, nous vivons une crise de l'autorité :

La montée de mouvements politiques résolus à remplacer le système des partis, et le développement d'une forme totalitaire nouvelle de gouvernement, ont eu pour arrière-fond un effondrement plus ou moins général, plus ou moins dramatique, de toutes les autorités traditionnelles. (1972 : 121, 122)

Quand Arendt explique l'importance de ne pas confondre l'autorité avec le pouvoir et/ou la violence, elle souligne que « l'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition ; là la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué » (Arendt 1972 : 123). Afin d'apporter une définition claire de ce que les relations autoritaires impliquent dans une société en particulier, Arendt explique :

La relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune ni sur le pouvoir de celui qui commande ; ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée. (1972 : 123)

Pour mieux visualiser cette différence entre l'exercice de l'autorité et celui de la violence, nous pouvons prendre l'exemple des dictatures et tout particulièrement des dictatures propres aux pays africains qui ont, à partir des indépendances, envahi le continent. À partir de ce moment, les écrits africains font la distinction entre deux façons de concevoir la violence :

La première inscrit la violence dans le socle de l'État, et en retrouve les embranchements dans des classes précises, comme celle des militaires, ou alors dans des maux bien définis, comme celui de la guerre civile ; en même temps, elle retrouve la violence dans la structure multiplicatrice de l'État, et ce, sous la forme soit du fonctionariat, ou alors sous la forme de maux dérivés, dont le plus visible est l'écrasement de l'individu. [...] [Dans] [l]a seconde [...] la violence est entendue [...] comme action, [...] et ainsi, est postulée comme infinie, car elle est liée à une force, que l'on dirait messianique, de l'histoire : elle devient porteuse d'indépendance, fabricatrice du sujet, restauratrice de la liberté et même de la dignité ; la violence est vue ici comme un moment salutaire. (Nganang 2007 : 200, 201)

Nous retrouvons donc ici la violence entendue en tant que coercition et oppression et donc bien loin, selon Arendt, d'être une forme de pouvoir. D'autre part, nous observons que Nganang fait référence à une autre forme de violence « entendue comme action » et « liée à une force » (Nganang 2007 : 201). Si l'on reprend les théories d'Arendt, cette forme de violence serait à considérer directement comme force, car elle donne naissance à l'indépendance et à l'autosuffisance de l'individu (cf. Sintomer 1994 : 118).

Dans *La crise de la culture* Arendt offre son positionnement au sujet de la crise de l'autorité avec l'exemple de l'école et de l'instruction des enfants car c'est au sein de cette institution où l'autorité :

a toujours été acceptée comme une nécessité naturelle, manifestement requise autant par des besoins naturels, la dépendance de l'enfant, que par une nécessité politique : la continuité d'une civilisation constituée, qui ne peut être assurée que si les nouveaux venus par naissance sont introduits dans un monde préétabli où ils naissent en étrangers. (Arendt 1972 : 122)

Or, si cette forme d'autorité entre maître et élève qu'Arendt nomme « prépolitique » (1972 : 122) ne peut plus être assurée, « tous les modèles de relations autoritaires [...] ont perdu leur plausibilité » (Arendt 1972 : 122). À ce sujet, nous verrons un exemple flagrant dans le chapitre 4.4. par rapport à la représentation du système éducatif : dans *Le Baobab fou* (1984), Ken Bugul, l'héroïne du roman, mentionne la rigidité et la violence dont le directeur et l'instituteur font preuve vis-à-vis des élèves (cf. 189, 190).

Cependant, il est important de ne pas confondre un régime politique autoritaire avec la tyrannie et/ou le totalitarisme. L'autoritarisme présenterait selon Arendt une forme pyramidale et la source de l'autorité de ce régime proviendrait d'un pouvoir extérieur soutenu par des lois plus fortes et puissantes que les hommes au pouvoir (cf. 1972 : 129, 130). Ces hommes au pouvoir – je ne mentionne que les hommes comme le fait Arendt dans son œuvre – se situent au sommet de la pyramide,

d'où l'autorité et le pouvoir descendent vers la base de telle sorte que chacune des strates successives possède quelque autorité, mais moins que la strate supérieure, et où, précisément à cause de ce prudent processus de filtrage, toutes les couches du sommet à la base sont non seulement solidement intégrées dans le tout, mais sont entre elles dans le même rapport que des rayons convergents dont le foyer commun serait le sommet de la pyramide aussi bien que la source transcendante d'autorité au-dessus de lui. (1972 : 130)

Par rapport à l'autorité, Arendt apporte des réflexions que nous pourrions appliquer au contexte africain pour comprendre plus concrètement la représentation de la dichotomie entre tradition et modernité, puis le poids de la religion dans les réalités des personnages représentés dans les romans choisis pour l'analyse.

La dichotomie entre tradition et modernité et la déchirure que celle-ci a pu causer dans certaines sociétés africaines, est comme je l'ai déjà mentionné auparavant, arrivée avec le colonialisme et l'imposition de nouveaux systèmes politiques, juridiques, économiques et culturelles de la main des colonisateurs. Ainsi, nous pourrions dire que cette coupure vis-à-vis de l'esprit coutumier africain mène à la perte du « solide fil conducteur dans les vastes domaines du passé » qui était aussi « la chaîne qui liait chacune des générations successives à un aspect prédéterminé du passé » (Arendt 1972 : 124). Ainsi, avec l'apparition de nouvelles valeurs liées au colonialisme, L'Afrique et son mode de vie traditionnel se voit vaciller. Face à « la volonté du groupe, fondée sur la cohésion de la parenté et la primauté des relations de dépendance et de clientèle » (Coquery- Vidrovitch 1992 : 24) viennent s'installer d'autres idées et valeurs jusqu'à présent étrangère pour le peuple africain :

[...] [L]'idée de responsabilité individuelle (incluse dans le message chrétien) ; la notion issue du droit romain de propriété privée (décret de 1906) ; la création d'une bureaucratie, ou technocratie des pouvoirs, incarnée dans un corps de fonctionnaires spécialisés. L'amalgame de ces innovations greffées sur le fonds coutumier engendra des formes dénaturées qui eurent tendance à cumuler les défauts des deux systèmes ; un exemple en fut celui de la « chefferie coutumière » pervertie en « chefferie administrative » – c'est-à-dire en un bureaucratisme autoritaire mâtiné de clientélisme et de corruption [...]. (Coquery-Vidrovitch 1992 : 24)

Ainsi, et comme le précise Arendt :

[...] on ne peut nier que la disparition d'une tradition solidement ancrée (survenue, quant à la solidité, il y a plusieurs siècles) ait mis en péril toute la dimension du passé. Nous sommes en danger d'oubli et un tel oubli – abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre – signifierait humainement que nous nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine. (1972 : 125)

Par ailleurs, afin de mieux comprendre la forme pyramidale qu'Arendt propose pour la structure de l'autoritarisme, nous pouvons prendre l'exemple de la religion où Dieu se trouve au sommet de la pyramide. Or, le lien entre religion et pouvoir est profond et structurel : il ne vient pas seulement de l'histoire ou des circonstances (*cf.* Duquoc 2005 : 29). Par exemple, si l'Église catholique a exercé le pouvoir en Occident, ce n'était pas seulement par nécessité, mais parce que la religion agit comme une forme symbolique de pouvoir (*cf.* Duquoc 2005 : 29). Elle affirme que l'humain n'a pas de pouvoir absolu, mais elle s'en fait tout de même la représentante, en se présentant comme le lien avec Dieu (*cf.* Duquoc 2005 : 29). L'Église catholique revendique ainsi l'autorité sur le bien, la vérité et l'amour, des valeurs qu'elle considère comme absolues et dont elle se dit la garante (*cf.* Duquoc 2005 : 29). Mais que ce passe-t-il quand l'autorité d'une religion est mise à l'épreuve par l'arrivée d'une nouvelle culture et d'une nouvelle religion dans un territoire où elle a fait preuve de suprématie pendant des siècles ?

En Afrique au sud du Sahara, l'Islam est la religion qui a connu la plus grande expansion avec une tradition millénaire reconnue (*cf.* Coquery-Vidrovitch 1992 : 141). Lors de l'analyse, nous pourrions apprécier qu'elle est omniprésente dans les quatre romans objets d'étude de ce mémoire. Pendant l'époque coloniale, « les rapports des musulmans africains avec les puissances coloniales se résument pas à une formule unique » (Coquery-Vidrovitch 1992 : 143). Ainsi, l'autorité de l'Islam entre en conflit avec la religion, les mœurs et le système politique des colonisateurs. Dans la tradition islamique, un musulman doit normalement vivre sous une autorité musulmane (*cf.* Coquery-Vidrovitch 1992 : 143). Être dominé par un pouvoir non musulman est vu comme un problème grave (*cf.* Coquery-Vidrovitch 1992 : 143). Face à cette situation, plusieurs réponses ont été développées : d'abord le *jihâd* (guerre religieuse), puis, en cas d'échec, la *hijra* (exil). Les juristes musulmans ont aussi proposé la *taqiyya*, une forme de dissimulation pour se protéger sous domination étrangère « selon laquelle le fidèle peut, s'il y a menace pour sa

sécurité, coopérer avec l'occupant « par la langue mais non pas le cœur » » (Coquery-Vidrovitch 1992 : 144). En Afrique de l'Ouest, cela a mené à une coexistence forcée avec les colonisateurs, oscillant entre résistance, compromis, ou collaboration (*cf.* Coquery-Vidrovitch 1992 : 144). Pour le peuple, cependant, cette domination restait souvent insupportable, menant parfois à des révoltes malgré une apparente tranquillité (*cf.* Coquery-Vidrovitch 1992 : 145).

Ainsi, qu'il s'agisse de l'Église catholique en Occident ou de l'Islam en Afrique subsaharienne, on retrouve une même logique autoritaire qui rappelle la structure pyramidale décrite par Hannah Arendt. Dans les deux cas, la religion ne se limite pas à orienter les consciences : elle revendique une autorité morale et symbolique, en se plaçant comme intermédiaire entre Dieu et l'humain. Mais face à un pouvoir extérieur, notamment colonial, cette autorité rencontre des tensions, révélant les limites de sa structure verticale. L'affrontement devient alors aussi une lutte entre formes concurrentes d'autorité, entre résistance, adaptation et compromis.

Par ailleurs, Arendt offre également une définition pour la tyrannie. À mode de métaphore, Arendt explique que ce régime se présenterait comme s'il n'y avait que le sommet et la base de la pyramide et que tout le reste était détruit : « le tyran est le dirigeant qui gouverne seul contre tous » et ceux-là sont opprimés, tous égaux et n'ont aucun pouvoir (1972 : 131). Pour le totalitarisme, Arendt propose la métaphore de l'oignon :

Au centre duquel, dans une sorte d'espace vide, est situé le chef ; quoi qu'il fasse – qu'il intègre le corps politique comme dans une hiérarchie autoritaire, ou qu'il opprime ses sujets, comme un tyran –, il le fait de l'intérieur et non de l'extérieur ou du dessus. (1972 : 131)

Or, le régime totalitaire présente l'avantage de pouvoir faire croire aux différentes strates appartenant au système qu'elles se trouvent dans un monde normal ; et en même temps, il est capable de montrer son extrémisme radical à ceux et celles qui n'adhèrent pas complètement à ses convictions (*cf.* Arendt 1972 : 132). En vue de l'analyse de la représentation du pouvoir et de ses subtilités que je veux mener avec ce mémoire, il convient de garder présentes ces particularités qui s'entrecroisent dans les romans choisis, surtout lorsqu'il s'agit des relations familiales et sociales en général.

2.3.3. Latour et plus loin encore : interactions entre humains et non-humains

Dans le cadre de théories plus actuelles sur le pouvoir, nous devons faire mention de Bruno Latour. Ce philosophe et sociologue français, comme Foucault et Arendt, part aussi du principe que le pouvoir est quelque chose que l'on ne peut pas vraiment posséder. Cependant, le pouvoir s'exerce et il existe ici une différence très claire, car dans l'exercice du pouvoir ce sont d'autres individus qui agissent et non la personne qui exerce

le pouvoir en soit (cf. Latour 2006 : 196). Nous pouvons donc, selon Latour, distinguer deux formes de pouvoir : le pouvoir *in potentia* qui serait le pouvoir que l'on a, puis le pouvoir *in actu*, que l'on exerce (cf. Latour 2006 : 196). Ainsi,

Macht ist etwas, das durch die Handlungen anderer, die dem Diktator, dem Manager [...] erklärt werden muss. Wenn die Vorstellung von „Macht“ als bequeme Erklärung verwendet werden kann, die Konsequenz kollektiven Handelns *zusammenzufassen*, kann sie nicht auch noch *erklären*, was dieses kollektive Handeln an Ort und Stelle hält. Sie kann als Wirkung verwendet werden, aber niemals als Ursache. (Latour 2006 : 196, 197)

Latour veut dans ce sens démontrer que la conception de l'exercice du pouvoir doit plutôt être entendue comme un effet et non comme une cause si l'on prend en compte l'aspect collectif dans l'exercice du pouvoir (cf. Latour 2006 : 197). D'autre part, Latour élargit d'une certaine manière les théories de Foucault en proposant les médias et la/les technique.s comme véhicules du pouvoir, (cf. Schwering 2009 : 237) créant ainsi des réseaux entre acteurs humains et non humains :

Soziale Kollektive und Technik vernetzen sich darin zu vielfältigen Hybriden, weil sie sich im permanenten Austausch und daher gegenseitigem Übergang befinden – obwohl die Aktanten (Menschen und nicht-menschliche Wesen) auf diese Weise keineswegs in eins fallen, sind sie doch ebenso wenig fixierte Identitäten: So wie keine menschliche Handlung jemals isoliert (an sich) erfolgt, geht aus der Technik kein reiner Sachzwang hervor. Beide übersetzen sich vielmehr ineinander, agieren stets mit- und gegeneinander, insofern ein sozio-technisches Netzwerk immer auch unter Spannung steht. (Schwering 2009 : 234, 235)

Le premier pas que les sociologues doivent entreprendre afin de concevoir le pouvoir en tant que conséquence et non en tant que cause de l'action collective est de passer du modèle sociologique de « diffusion » au modèle de « traduction », (cf. Latour 2006 : 200) que Schwering mentionne dans la citation antérieure. Nous entrons donc ici dans la conceptualisation de la théorie sociologique de l'acteur-réseau (SAR ou TAR en français et ANT en anglais pour *Actor Network Theory*). Cette théorie, qui s'est développée dans les années 80, met en avant les interactions entre les acteurs humains et non-humains, entendant par non-humains les objets scientifiques et techniques (Mahil et Tremblay 2015 : 234). Pour comprendre cette théorie il faut donc également comprendre les différences entre le modèle de diffusion et celui de traduction. Latour explique que le modèle de diffusion défend le fait qu'il existe une force initiale qui déclenche les mouvements et constitue sa seule énergie, puis il y a l'inertie qui préserve cette énergie et le média à travers lequel un « token » en particulier circule dans le temps et dans l'espace (cf. Latour 2006 : 198). Ainsi, ici il n'y a que la force initiale qui compte et la notion de pouvoir est utilisée comme cause pour expliquer l'action collective (cf. Latour 2006 : 198). Cependant, le modèle de traduction prend en compte la force et le pouvoir de tous les acteurs participants à la diffusion de tous les éléments dans le temps et l'espace (cf. Latour 2006 : 198, 199). Selon ce modèle il n'y a pas d'intermédiaires passifs : la force

initiale n'est pas plus importante que la force des autres acteurs participants (cf. Latour 2006 : 199). Ainsi, le déplacement d'un « token » est la conséquence d'une énergie donnée par chaque élément de la chaîne (cf. Latour 2006 : 199). Nous observons donc dans le modèle de traduction qu'il existe une co-construction du social et du technique, aspect central de la TAR (cf. Mahil et Tremblay 2015 : 234-237). De ce fait, et après avoir vu de près les idées de Latour, nous affirmerons que le sociologue voit le pouvoir non comme une cause mais comme la conséquence de l'action collective (cf. Latour 2006 : 203). Un exemple qui pourrait nous aider à saisir l'idée de Latour, peut se retrouver tout au long du roman *Le ventre de l'Atlantique* (2003) de Fatou Diome où le lien entre l'humain et la télévision est tellement forte que l'appareil subit même une personnification de la main de l'autrice (cf. : 28). Nous verrons le phénomène avec plus de détails dans le chapitre 4.2.

Cependant, nous ne pouvons pas nous arrêter à la relation entre les acteurs humains et les objets scientifiques et techniques pour expliquer l'exercice du pouvoir. Dans le contexte d'Afrique subsaharienne il existe d'autres acteurs non-humains qu'il faudrait prendre en considération pour expliquer les relations de pouvoir. Toutefois, ces formes de pouvoir sont souvent peu familières aux sociétés occidentales. D'une part, nous devons mentionner le pouvoir lié à la sorcellerie, aux *djins* et aux forces de la nature en général, et d'autre part, l'influence de la logique communautaire africaine sur la manière dont le pouvoir est détenu et exercé.

La présence de forces naturelles et surnaturelles occupe un espace et un rôle centraux en Afrique subsaharienne. Les catégorisations du pouvoir que j'ai exposées jusqu'à maintenant et qui s'inscrivent plutôt dans une vision rationaliste et fonctionnaliste semblent insuffisantes pour expliquer la réalité du pouvoir dans les pays d'Afrique subsaharienne (cf. Kamdem et Tedongmo Teko 2015 : 73). Il est certain que les quatre écrivaines sur lesquelles je me centre tout particulièrement sont d'origine sénégalaise et qu'il serait erroné d'apporter une vision généralisante et des conclusions exactes sur comment est vécu le pouvoir des forces surnaturelles dans tout le territoire du continent africain. Il s'agit ici d'adopter un regard objectif, d'un point de vue interculturel, sur des réalités souvent ignorées ou jugées négativement en Occident, sans nécessairement en avoir une compréhension approfondie.

Tout d'abord, il faut savoir que, comme l'explique Kamdem et Tedongmo Teko « [c]ette dimension de l'analyse du pouvoir, en rapport avec le monde invisible ou mystique, fait référence à un système symbolique de croyances et de représentations collectives encore dominant [...] en Afrique subsaharienne » (2015 : 72). Ces croyances sont présentes dans le quotidien de tous les pays d'Afrique. Cependant, cette pratique ne

devrait pas être totalement inconnue des occidentaux, qui, pendant le Moyen Âge, sous l'Inquisition de l'Église catholique, persécutaient et brûlaient toute personne soupçonnée de pactiser avec le diable, les femmes étant particulièrement visées (cf. Amouzou 2010 : 15).

En Afrique subsaharienne, « Les pratiques mystiques et occultes, en particulier la sorcellerie, restent et demeurent omniprésentes [...] malgré les mutations sociales et la modernité » (Amouzou 2010 : 11) constituant un des enjeux culturels importants du développement du continent (cf. Amouzou 2010) car :

[...] aujourd'hui, force est de constater que la sorcellerie a envahi l'espace public : elle domine au sein des familles, des lignages, des clans, des villages, des villes, dans les rumeurs de radio trottoir, dans les médias officiels (journaux, télévision) mais aussi dans le monde intellectuel et politique. Les sorciers ne se cachent plus, ils proposent leur offre de service de façon ouverte. La sorcellerie et ses instances de contrôle (dispositifs anti- sorcellerie), refont surface et suscitent beaucoup d'engouement à la campagne comme en ville. Aujourd'hui plus qu'hier, riches ou pauvres, puissants ou misérables, hommes ou femmes, enfants ou adultes, sont indifféremment infectés ou affectés de sorcellerie sans que cela constitue une gêne quelconque. Les accusations de sorcellerie, pour tout dire, sont devenues monnaie courante et s'amplifient au fil du temps. (Amouzou 2010 : 18)

L'espace public étant ainsi imprégné de pratiques et croyances liées à la sorcellerie, l'analyse du pouvoir dans les organisations africaines, tenant compte de cette force, met en lumière la complexité unique du phénomène du pouvoir en Afrique (cf. Kamdem et Tedongmo Teko 2015 : 74). Cette complexité est liée à l'interaction entre les formes visibles et invisibles du pouvoir, où les actions apparentes sont souvent accompagnées de forces occultes ou spirituelles qui influencent les dynamiques sociales et politiques (cf. Kamdem et Tedongmo Teko 2015 : 74). Ce phénomène est tout particulièrement représenté au long du roman *La Grève des bâttu* d'Aminata Sow Fall (1979), où le succès politique du personnage principal, Mour, dépend entièrement de forces surnaturelles et intangibles.

Dans l'imaginaire de la sorcellerie africaine, « le "mal" et le "bien", le "malheur" et le "bonheur", la "fortune" et l'"infortune" sont expliqués et justifiés à partir d'une conception ambivalente et paradoxale de la sorcellerie » (Kamdem et Tedongmo Teko 2015 : 82) et comportent ainsi, comme nous l'avons déjà mentionné, « un élément déterminant de l'ordre social » et « un ingrédient stratégique pour l'équilibre des rapports de force » (Kamdem et Tedongmo Teko 2015 : 83).

D'un point de vue anthropologique, la coexistence du visible et de l'invisible « permet aussi de s'interroger sur les modalités et les possibilités de cohabitation des différences culturelles en Afrique » (Kamdem et Tedongmo Teko 2015 : 74). Du point de vue épistémologique et en tenant compte de l'invisible et du mystique dans la prise de

pouvoir et dans son exécution en territoire africain, nous devons prendre ici conscience du pouvoir « comme une réalité sociale à la fois objective et subjective, plus précisément comme un construit social » (Kamdem et Tedongmo Teko 2015 : 75).

Par ailleurs, et en restant encore dans le domaine du surnaturel, nous devons prendre en compte le rôle des ancêtres et des morts dans une grande partie des communautés indigènes d'Afrique subsaharienne, sans oublier le pouvoir des liaisons claniques qui en découlent (*cf.* Gelders 1942 : 11) au sein d'une même ethnie. Les clans, explique Gelders, ne peuvent pas être définis seulement par les membres vivants qui les conforment, il convient de toujours penser aux ancêtres « qui vivent sous le sol » (1942 : 11) et qui sont les fondateurs de ces clans :

Ils sont les maîtres de leurs descendants, maîtres doués d'un pouvoir surhumain. Ils sont les vrais propriétaires du sol. Ils vivent intensément ; c'est d'eux que dépend la vie du clan terrestre. C'est grâce à eux que les femmes sont fécondes, l'élevage prospère, les terres fertiles, les palmiers généreux, la chasse et la pêche fructueuses. Ils protègent contre les maléfices, ou les répandent eux-mêmes, selon que leurs lois sont observées ou méconnues, et que le culte traditionnel leur est rendu ou est omis. Le clan des vivants se divise en lignées ; chacune a son village, qui se subdivise en hameaux et enclos de branches et de familles. Le chef à chaque degré est de droit le descendant le plus direct de la souche, dans la ligne aînée. A l'étage du clan, il est le prêtre du culte des ancêtres, le gardien des reliques de ceux ; qui ont joué un rôle dans l'histoire du clan. Il est le maître de tous ses membres, le gardien des fastes, des récits mémorables et légendaires, des traditions et des lois. Il personnifie l'ancêtre éponyme et représente le clan. (Gelders 1942 : 11, 12)

Certes ces quelques lignes ne sont pas actuelles, néanmoins nous pouvons y apprécier le rôle primordial que jouent les morts dans l'esprit communautaire en Afrique subsaharienne. Car celui-ci doit se comprendre comme « synonyme de famille qui englobe vivants et morts » (Ky-Zerbo 2012 : 81). La communauté d'Afrique subsaharienne englobe divers types de familles, telles que la famille nucléaire, ethnique, tribale, élargie, lignagère ou clanique. On y appartient par les liens sanguins, les alliances, la langue, ainsi que des traditions et rites partagés (*cf.* Ky-Zerbo 2012 : 82). Ces phénomènes peuvent aussi prendre la définition de « conscience ethnique » qui dessine depuis des siècles ou encore des millénaires les parcours compliqués de l'accès au pouvoir en Afrique subsaharienne dans l'existence d'un « paysage pluriethnique » (Marie 2007 : 175) :

la division ethnique du travail, les échanges commerciaux, les migrations, les changements d'allégeance, les segmentations et incorporations, les rivalités et conflits, les échanges matrimoniaux, les alliances à plaisanterie, l'inégal développement des régions et l'inégal accès au pouvoir et à ses faveurs, tout cela contribue, selon des modalités variables au gré des époques, à faire de l'ethnie le produit d'une construction historique changeante et à faire du sentiment ethnique le produit d'une permanente définition du même par opposition et par comparaison à l'autre. (Marie 2007 : 175)

Or, mis à part les aspects traditionnels du rôle de la sorcellerie et du rôle des ancêtres dans les communautés et les relations de pouvoir dans l'organisation africaine,

autant sociétale que politique, nous devons remarquer la croissante dichotomie entre l'individualisme et le communautarisme dans les sociétés africaines. Celle-ci façonne l'ordre social et les rapports de pouvoir en Afrique subsaharienne, dans un contexte où l'individualisme, porté par la modernité, remet de plus en plus en question les traditions et tend à s'en détacher (*cf.* Ky-Zerbo 2012 : 82). Comme l'explique Binet, ces ruptures dans les traditions constituent un grand défi pour les communautés africaines :

Les sociétés africaines se trouvent affrontées à la nécessité de s'adapter rapidement. Les leaders expriment le désir de négritude, d'authenticité, ou d'africanité. Il leur faut définir d'urgence ce qu'ils veulent mettre sous ces mots. Car, de minute en minute, l'édifice s'effrite. Bâti sur l'autorité et l'intérêt collectif, il supporte mal l'irruption de forces nouvelles, des prises de conscience individuelles. Il faudrait que l'autorité des patriarches reste acceptée, que le respect se teinte d'affection, que l'obéissance n'empêche pas la libre initiative, que le sens communautaire s'accorde avec le respect et la mise en valeur de la personnalité. (1979 : 10)

Dans les communautés africaines subsahariennes traditionnelles l'individu africain doit être considéré non pas comme une « unité élémentaire d'un ensemble » mais plutôt comme « un être-avec, un être-à-sa-place en relation avec les autres » (Ky-Zerbo 2012 : 82) au sein de la communauté dont il est une partie active. Ceci peut donc être compris comme une des raisons principales pour laquelle l'individualisme ou un comportement individualiste n'est pas forcément apprécié. Au travers de l'individualisme les individus cherchent à dépasser les limites de la communauté pour se centrer sur la satisfaction des besoins et ambitions personnelles au détriment de ceux de leur communauté (*cf.* Marie 2007 : 176). Ainsi, ces sociétés condamnent l'individualisme et le considèrent comme une menace constante, bien qu'étant tout de même perçue comme une caractéristique universelle de l'humanité (*cf.* Marie 2007 : 176).

Afin de terminer ce point dédié au pouvoir, j'aimerais me centrer maintenant tout particulièrement sur le pouvoir des mots, du langage, qui sont en fin de compte le principal objet de l'analyse de ce mémoire. Ainsi, nous devons être conscients que dans les récits que nous analyserons les aspects symboliques sont présents et sont un reflet de l'influence de leur propre culture et de la mythologie qui influencent les pensées et les vies d'un lieu en particulier (*cf.* Galle 2003 : 69). Le langage employé par les écrivaines dont il est question dans l'analyse qui suivra est porteur – autant que le langage que tout individu utilise pour s'exprimer – « d'affects qui valorisent ou dévalorisent » (Galle 2003 : 69) des pensées en particulier, en manipulant en partie les lecteur.ice.s et leurs visions de la réalité « fictive » à laquelle ils et elles sont confronté.e.s durant la lecture. Ainsi,

Il paraît donc opportun de mettre au jour la puissance symbolique qu[e] [le langage] véhicule afin de la maîtriser. Il n'est pas possible d'éliminer de notre langage les forces manipulatrices qu'il renferme, mais il est possible de les reconnaître et de les surveiller. (Galle 2003 : 69)

3. Présentation du corpus

Passons à présent à la présentation des œuvres qui nous serviront de base pour l'analyse de la représentation du pouvoir dans la littérature féminine d'Afrique subsaharienne. Le choix du corpus pourrait paraître aléatoire. Cependant, plusieurs caractéristiques propres à chacun des romans soutiennent une justification raisonnable de ce choix en relation au sujet principal de ce mémoire : la représentation du pouvoir dans des romans féminins d'Afrique subsaharienne. Par ailleurs, je tiens à préciser que je mentionnerai également certains aspects biographiques des autrices, fondamentales pour comprendre la manière dont ces écrivaines conçoivent, abordent et représentent le pouvoir dans leurs œuvres. Le pouvoir dans leurs œuvres ne se réduit pas à une autorité abstraite : il est incarné dans des structures concrètes – famille, religion, État, tradition, etc. – que les autrices connaissent bien. Le fait que toutes aient été confrontées, dans leur vie privée ou publique, à des rapports de domination (genre, classe, post-colonialisme, religion) éclaire la portée politique de leur écriture.

Ainsi, il s'agit d'un corpus formé de quatre romans qui présentent une politisation certaine mais à des degrés différents : selon l'année et le contexte dans lequel écrivent les autrices, les aspects politiques sont traités de façon plus subtile ou plus subversive. Cela influence donc fortement la représentation du pouvoir et de ses différentes formes. La « dénonciation politique et sociale, associée à une représentation de l'aliénation subie par le colonisé » (Le Quellec Cottier 2019) fait partie des thématiques traitées dans les quatre romans, aspect qui est représentatif de la littérature francophone africaine depuis plus d'un siècle (cf. Le Quellec Cottier 2019). Dans ce cadre, j'aimerais reprendre ici les lignes de Brahim et Trevarthen (1998) qui soulignent que :

[...] aucune littérature n'a le pouvoir [...] de résoudre les problèmes politiques, économiques, sociaux etc, aussi urgents qu'ils soient. Cependant, et c'est une certitude non moins forte, la littérature permet de s'en approcher, d'en prendre conscience, et elle s'adresse à tout être individuel concret, alors que tant d'autres investigations du réel adressent leurs discours et leurs conclusions à des instances collectives plus ou moins abstraites [...]. (8)

Ce corpus s'avère être représentatif de stratégies thématiques et narratives propres aux écrivaines africaines subsahariennes francophones sans être pour autant exhaustif (cf. Cazenave 1996 : 22, 23). Ainsi, les autrices choisies :

[...] rendent compte par-delà les aspects culturels et religieux divers et distincts – qu'il s'agisse du respect des lois islamiques, de la pratique de la polygamie, du rôle de la dot – du statut de la femme dans le mariage, la famille et la communauté. Néanmoins, ces voix de femmes présentent ceci de commun, à savoir qu'elles confirment non seulement la prise de parole et d'écriture par la femme africaine, mais aussi la visibilité nouvelle du roman africain au féminin dans sa détermination et l'urgence des questions sociales abordées. (Cazenave 1996 : 22, 23)

Il faut aussi souligner que les quatre autrices choisies, d'origine sénégalaise, présentent dans leurs œuvres des héroïnes et/ou des personnages qui pour la plupart pratiquent la religion musulmane. Cela étant, leurs idées, leur expression et leur style ne sont pas pour autant uniformes (cf. Volet 1993 : 21) :

Les données culturelles de chacune tout comme leur personnalité, les pays où elles ont vécu tout comme leur ethnie et la région où elles sont nées, les religions qui sont les leurs tout comme les rites de passage auxquels leurs familles les ont soumises, en bref l'enchaînement particulier de circonstances qui a façonné leurs existences a donné à chacune une voix unique et irremplaçable. (Volet 1993 : 21)

De fait, parmi les caractéristiques qui les unissent toutes les quatre, nous devons souligner leur passage par l'école française puis l'accès à des études supérieures. Hormis Mariama Bâ, les trois autres romancières ont fait leurs études ou ont vécu en Europe à un moment de leur vie. Par rapport à leur nationalité, nous devons souligner le poids tout particulier qu'a présenté le mouvement littéraire et idéologique de la Négritude au sein de la communauté intellectuelle sénégalaise dès sa parution de la main du martiniquais Aimé Césaire (cf. Chevrier 1987 : 14, 15). C'est Léopold Sédar Senghor (1906-2001), homme de lettre et politicien sénégalais (premier président du Sénégal) qui « jettera les bases du mouvement de la Négritude dont il s'est depuis lors institué le champion » (Chevrier 1987 : 47). Ainsi, toute la politique du pays et les nombreux.se.s écrivain.e.s d'origine sénégalaise et leurs œuvres se verront influencé de manière plus ou moins critique par ce mouvement et toute l'idéologie qui en découle. Ainsi, nous verrons ce phénomène dans les quatre romans analyser dans ce mémoire.

Une autre caractéristique qu'il faut prendre en compte est l'âge des autrices. À l'exception d'*Une si longue lettre* (1979), de Mariama Bâ, les autres romans ont été publiés alors que leurs autrices avaient une trentaine d'années. Le jeune âge auquel ces autrices ont commencé à écrire pourrait expliquer l'énergie et la force qui se dégagent de leur style (cf. Cazenave 1996 : 22, 23). Toutefois, cette caractéristique ne se retrouve pas dans *Une si longue lettre*, dont l'écriture se distingue par un ton plus serein et une plus grande affinité avec les traditions féminines africaines ce qui n'excluent pas une représentation du pouvoir claire et polyvalente.

Née à Dakar en 1929, Mariama Bâ est la fille d'un haut fonctionnaire. Sa mère meurt prématurément et elle est éduquée principalement par ses grands-parents ; ces derniers, contrairement à son père tourné vers la modernité, sont ancrés dans le passé et la tradition musulmane (cf. Makward et Cottenet-Hage 1997 : 42). Néanmoins, la jeune fille intègre l'École normale d'institutrices de Rufisque (Sénégal) et travaille ensuite en tant qu'enseignante puis à l'Inspection générale de l'enseignement (cf. Makward et Cottenet-Hage 1997 : 42). Mère de neuf enfants puis divorcée (cf. Makward et Cottenet-Hage 1997

: 42), c'est dans sa maturité qu'elle se consacre à l'écriture et attribue aux « romancières africaines francophones une place d'honneur » (Volet 1993 : 19) en 1979 avec son roman *Une si longue lettre*, qui sera primé l'année suivante (Prix Norma) (cf. Volet 1993 : 19). Elle décède prématurément en 1981 à l'âge de 52 ans, n'ayant signé qu'un seul autre roman, *Un chant écarlate*, publié à titre posthume l'année de sa mort (Ndiaye et Semujanga 2004 : 98).

Nous nous intéresserons ci-après tout particulièrement à *Une si longue lettre*, texte objet d'analyse dans ce mémoire. Le roman aborde avant tout la question de la polygamie de manière prudente mais tout de même critique (cf. Makward et Cottenet-Hage 1997 : 42). L'autrice nous offre les premières tentatives de discours politiques féministes depuis l'espace privé du foyer. Pour atteindre son objectif, Bâ utilise le format épistolaire et assure ainsi « la communication directe avec les lecteur.ice.s, confident.e.s et récepteur.ice.s implicites du texte » (cf. Makward et Cottenet-Hage 1997 : 42). Il faut souligner que ce « genre » est caractéristique de l'occident (Ndiaye et Semujanga 2004 : 98). Néanmoins, Ndiaye et Semujanga expliquent que dès la première page, l'autrice rattache ce format de lettres

[...] à la tradition africaine d'échange de messages et intègre dans le texte des techniques de l'oralité telles que le lyrisme épique hyperbolique pour faire l'éloge du personnage d'Aïssatou, ou encore l'opposition typique des contes entre le comportement vertueux et exemplaire (celui des épouses, en l'occurrence) et le comportement à bannir (celui des hommes et des belles-mères et jeunes filles opportunistes et matérialistes). (2004 : 98)

Dans cette lettre Ramatoulaye, mère de douze enfants et veuve depuis peu, se confie à son amie Aïssatou. Ramatoulaye vit en respectant les normes sociales et les traditions mais n'hésite tout de même pas à montrer son admiration pour son amie qui, après le second mariage de son époux, divorce puis quitte le pays pour entreprendre une vie de femme indépendante en travaillant pour l'ambassade du Sénégal aux Etats-Unis. Ramatoulaye, elle, subit la polygamie et l'égoïsme de son mari, qui après son second mariage avec une jeune fille du même âge que sa fille aînée, n'est plus présent à ses côtés. L'auteure adopte un ton critique dans son roman, mais son discours reste influencé par le cadre afro-musulman dont il est issu (cf. Gallimore 2001 : 81).

À travers son personnage principal, Ramatoulaye, Mariama Bâ souligne que la confidence est une forme d'expression féminine bien ancrée dans la tradition orale africaine, et donne l'exemple des aïeules de Ramatoulaye et Aïssatou qui échangeaient quotidiennement des messages malgré la séparation de leurs concessions (cf. Gallimore 2001 : 81). La prudence dont fait preuve l'autrice est principalement le fruit « de la crainte de l'ostracisme et de la marginalisation » à laquelle les écrivain.e.s africain.e.s devaient – et doivent encore partiellement – faire face pour pouvoir être publié.e.s (cf. Gallimore 2001

: 80). Elle défend « un discours qui cherche sa justification dans le code social » en utilisant l'écriture comme « une arme pacifique » (Gallimore 2001 : 80). Ainsi, le roman s'inscrit dans une perspective morale traditionnelle valorisant la dignité, l'intégrité et la noblesse d'âme, tout en dénonçant la quête de richesse, l'ascension sociale et les plaisirs charnels. Il ne s'appuie donc pas sur une idéologie féministe occidentale pour critiquer les maris polygames qui abandonnent leur première épouse au profit d'une plus jeune (Ndiaye et Semujanga 2004 : 98).

Le deuxième roman qui nous intéresse dans le cadre de cette analyse est *La Grève des bâttu*. Publié en 1979 sous la plume de l'écrivaine Aminata Sow Fall (1941*), ce deuxième roman de l'écrivaine attire l'attention tant d'un public africain qu'occidental (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 97). Autrice d'une œuvre très prolifique, elle est une « [...] exception dans le domaine littéraire africain, où les femmes restent rares, en mettant expressément l'écriture au second plan par rapport à [leur] vie de famille et à [leur] fonction d'enseignante » (Makward et Cottenet-Hage 1997 : 567). Enseignante et active au sein du ministère de la Culture afin de réformer l'enseignement du français au Sénégal, Sow Fall exprime concrètement son engagement culturel à travers ses romans (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 98). La romancière explore au long de toute son œuvre l'interaction entre la dimension intime de la littérature et l'aspect collectif de la tradition orale et de l'éducation en mettant en lumière les enjeux d'acculturation et d'identité dans un Sénégal en mutation, marqué par des conflits générationnels, sociaux, et des tensions ethniques et linguistiques (cf. Makward et Cottenet-Hage 1997 : 567). Il convient toutefois de souligner que ce roman est le seul du corpus à ne pas adopter un style proche de l'autofiction, mais plutôt à s'inscrire dans le registre du roman de mœurs ou du réalisme.

Ainsi, *La Grève des bâttu* raconte avec ironie et humour comment, en raison de l'augmentation du tourisme dans la ville de Dakar, un politicien, Mour Ndiaye, directeur du Service de la salubrité publique, décide de vider les rues de la ville de tous les mendiant.e.s qui envahissent l'espace public. Cette quête va en fin de compte se retourner contre lui, car pour être nommé premier ministre, en suivant les préceptes de croyance en la magie et le pouvoir des marabouts, il lui faut donner aux mendiant.e.s la charité pour arriver à son objectif. Or, après de nombreuses et violentes rafles, les mendiant.e.s décident de se mettre en grève et de ne plus sortir de la cour de la maison de la charismatique Salla Niang, mendiante elle-même, qui pourrait être définie comme la mendiante en chef auprès de l'aveugle Nguirane Sarr. Avec cet acte, les puissants se rendent compte de l'importance des mendiant.e.s dans leur quotidien, surtout Mour Ndiaye qui perd presque la tête afin de tenter sans succès de convaincre les mendiant.e.s de reprendre les rues. Dans ce roman le féminin a une place privilégiée. Néanmoins, les

questions de polygamie, de mariage, etc. sont traitées de façon secondaire afin d'explorer d'autres problématiques sociétales : « le rôle de l'argent – la cupidité des uns, la malhonnêteté des autres – et la dégradation, toujours à cause de l'argent, des coutumes les plus respectables telle que les rituels funéraires et la charité » (Makward et Cottenet-Hage 1997 : 567).

D'autre part, dans toute son œuvre, Sow Fall mêle oralité et écriture pour sensibiliser ses lecteur.ice.s aux dangers de l'acculturation, tout en reconnaissant l'importance de s'adapter à la modernité (cf. Ndiaye et Semujanga 2004 : 98). À la manière des contes, ses romans transmettent un message éducatif : la formation des nouvelles générations doit allier tradition et modernité afin de privilégier des valeurs comme l'amour, la solidarité et la dignité, plutôt que la quête de pouvoir, les divisions sociales et les désirs matériels.

Pour expliquer le choix de genre adopté par Sow Fall, on peut s'appuyer sur la position explicite qu'elle prend à l'égard du label de féministe. Lors d'une interview, l'écrivaine affirme s'exprimait en tant qu'être humain et citoyenne plutôt qu'en tant que femme et que c'est ainsi qu'elle pense promouvoir le plus efficacement la femme africaine (cf. Gallimore 2001 : 81/ cf. Walsch 2014 : 89). En Afrique, le féminisme est souvent perçu comme un mouvement élitiste, adopté par une minorité de femmes issues de la bourgeoisie urbaine, et comme un luxe inaccessible aux femmes vivant dans des conditions précaires (cf. Gallimore 2001 : 81). De plus, il est critiqué pour son ancrage occidental, ignorant les réalités spécifiques des femmes africaines (cf. Gallimore 2001 : 81). Ces dernières reprochent aux féministes occidentales leur arrogance et leur prétention à parler au nom de toutes les femmes, alimentant un débat sur l'universalité du discours féministe (cf. Gallimore 2001 : 81).

Ken Bugul, pseudonyme de Mariétou Mbaye (1948*), qui veut dire en wolof « celle dont personne ne veut » (Bréant 2012 : 118), nous fait voyager dans sa jeunesse par le biais de l'autofiction tout au long de son roman *Le Baobab fou* (1984). Elle propose ici un récit porteur de nombreux traits autobiographiques qui montrent, entre autres, la complexité que la vie en Occident peut supposer pour une jeune Africaine. Marquée par l'abrupte séparation de sa mère à l'âge de 5 ans, qu'elle ne retrouvera qu'un an plus tard, Ken Bugul exprime dans son roman la recherche du bonheur et d'une identité qui se perd entre l'Afrique et l'Occident. Après avoir fréquenté l'école française puis l'université au Sénégal, elle reçoit une bourse pour partir en Belgique. Là, sa quête d'identité et de bonheur s'amplifie. Elle essaye de noyer la douleur engendrée par l'abandon de sa mère en se tournant vers l'alcool, les drogues puis la prostitution dans un pays et une culture

qu'elle essaie de connaître et de comprendre. Autant pour ce roman que pour les autres qui suivront, Ken Bugul

[...] prend de plus en plus une forme poétique, rappelant le langage mi-parlé, mi-chanté des récits épiques traditionnels, forme qui sert en même temps comme indice au lecteur que le « je » de la narration n'est pas celui de l'autobiographie « intégrale », malgré les multiples recoupements entre les romans et le vécu de l'écrivaine. (Ndiaye et Semujanga 2004 : 99)

Par ailleurs, il faut préciser que le choix du pseudonyme de Ken Bugul est motivé par le rejet de sa mère, cette séparation pour laquelle elle ne recevra que bien plus tard des explications (cf. Volet 1993 : 245). La jeune fille est ainsi rejetée constamment « vers un univers peu familier » qui semble ne pas vouloir d'elle (cf. Volet 1993 : 245). Bien qu'il s'agisse toujours de soi-disant membres de sa famille ou de gens de confiance, elle est condamnée à rencontrer continuellement de nouveaux visages, de nouveaux foyers pendant toute son enfance. Volet résume en une phrase ce que représente le roman :

Les vingt ans qui suivent le départ de sa mère du foyer conjugal ne représentent pour Ken Bugul qu'une longue noyade où les goulées d'air frais aspirées à la hâte à la surface sont suivies de grandes tasses d'eau amère avalées de travers. (1993 : 245)

Ainsi, nous pouvons affirmer que la raison principale de l'œuvre de Ken Bugul n'est pas seulement de témoigner mais plutôt « de remonter aux sources du mal qui la ronge et d'entreprendre un exorcisme littéraire à usage interne » (Volet 1993 : 248). Or, nous ne devons pas oublier qu'il ne s'agit pas d'un récit autobiographique mais plutôt d'une autofiction dans laquelle il faut séparer Ken Bugul en tant qu'écrivaine et Ken Bugul en tant qu'héroïne du récit.

Dans l'analyse nous verrons comment tant le roman de Ken Bugul que celui de Fatou Diome *Le Ventre de l'Atlantique* (2003), que nous présenterons maintenant, exposent un rapport particulier à l'identité « entre l'exil et l'autobiofiction » (Nthapelelang 2011).

Le quatrième roman choisi est donc *Le ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome (1968*). Née dans la localité sénégalaise de Niodior, elle vit actuellement en France. Détentrice de la double nationalité sénégalaise et française, certain.e.s critiques littéraires labélisent l'autrice en tant qu'*Afropean* en raison de son parcours migratoire et culturel (cf. Hogarth 2022 : 2).

Dans le roman de Diome, la jeune Salie, héroïne de l'histoire, part en Europe « dans l'espoir de pouvoir s'identifier aux Européens puisqu'elle se sentait aliénée dans sa société natale » (Nthapelelang 2011). Née d'une relation illégitime, Salie est élevée par sa grand-mère qu'elle considérera très vite comme sa mère. Une mère présente et pleine d'amour pour elle sans pour autant laisser de côté une éducation stricte. Salie s'intéresse tôt à l'école de son village. Elle n'y est pas inscrite, néanmoins sa curiosité la fait y aller

tous les jours en cachette jusqu'au jour où l'instituteur va voir sa grand-mère qui, après réticence, accepte qu'elle y aille. Salie a un demi-frère auquel elle se sent très unie, Madické. Passionné de football, son seul rêve est d'aller en Europe et devenir footballeur.

Après son mariage avec un homme blanc, Salie part pour la France où elle vivra le désenchantement du rêve occidental. Elle habite alors à Strasbourg et à chaque appel de Madické, elle se sent obligée de lui expliquer et essayer de lui ouvrir les yeux face à une réalité qui est très loin des rêves de terre promise occidentale. Tout au long du roman Diome raconte les vies de personnages qui, à leur manière, ont un certain poids et pouvoir dans le village de Niodior où grandit l'héroïne – et l'écrivaine –.

Ainsi, *Le Baobab fou* et *Le Ventre de l'Atlantique* présentent tous deux des particularités qui les rendent similaires :

[...] d'un côté l'exil menace l'identité de disparition et de l'autre, il sert de ressourcement et de construction identitaires. Les symboliques géopoétiques de l'exil, tel que le cadre choisi pour le récit de Fatou Diome et de Ken Bugul : une île pour l'un et un baobab pour l'autre, viennent souligner l'isolation comme facteur de disparition. (Nthapelelang 2011)

De ce fait, après ce court aperçu, nous pouvons apprécier que le pouvoir, direct ou indirectement, est un des composants principaux de la motivation et de la thématique qui font la particularité de ces romans.

La question du pouvoir se pose donc dès le niveau de l'autrice elle-même, puis se prolonge à travers le processus de publication, sachant que de nombreux manuscrits de femmes écrivaines « ne trouvent souvent pas de créneaux chez les éditeurs » (Ndiaye et Semujanga 2004 : 96). Puis, comme nous le verrons plus en avant, le pouvoir est représenté dans le paratexte de l'œuvre pour finalement parcourir tout le récit des quatre romans. Il est évident que ceci n'est pas une caractéristique particulière aux romans écrits par les écrivaines d'Afrique subsaharienne. Cependant, le thème peut réveiller un certain intérêt si l'on pense à l'impact que ces écrivaines ont supposé – et suppose encore aujourd'hui dans le cas des trois écrivaines encore en vie – dans la définition de la littérature contemporaine des pays francophones de l'Afrique subsaharienne.

À continuation je présente un tableau où les lecteur.ice.s de ce mémoire obtiennent une vision d'ensemble des aspects les plus importants à retenir au sujet de chaque roman.

Titre	Année de la 1 ^{ère} publication	Autrice	Maison d'édition	Style	Thèmes principaux
<i>Une si longue lettre</i> (USLL)	1979	Mariama Bâ (1929-1981)	Monaco : Editions Litos Motifs	Roman épistolaire Auto-fiction	Polygamie, la femme africaine

<i>La Grève des bâttu</i> (LGDB)	1979	Aminata Sow Fall (1941*)	Monaco : Editions Motifs	Roman réaliste	Politique et société
<i>Le Baobab fou</i> (LBF)	1984	Ken Bugul (Mariétou Mbaye Bileoma) (1947*)	Présence Africaine	Roman Autofiction	Recherche d'identité entre Afrique et Occident
<i>Le Ventre de l'Atlantique</i> (LVDLA)	2003	Fatou Diome (1968*)	Éditions Anne Carrière	Roman Autofiction	Recherche d'identité Emigration, mondialisation

4. Analyse littéraire du corpus

4.1. Aspects stylistiques et méthodes d'analyse des romans

4.1.1. Esthétique et pouvoir chez les romancières africaines

Jusqu'à présent nous avons mentionné le parcours complexe – historiquement et socialement parlant – de la littérature africaine subsaharienne et tout particulièrement celui des écrivaines, qui ont subi génération après génération les difficultés d'être des femmes africaines noires dans un monde dans lequel leur voix tarde beaucoup à être écoutée. Puis nous avons circonscrit la question du pouvoir d'un point de vue philosophique, sociologique et anthropologique, afin de faciliter l'analyse des romans choisis.

Toutefois, et mis à part l'importance que peuvent avoir ces éléments propres aux cultures et réalités représentées dans ces romans, lors de l'analyse de ces œuvres, il sera nécessaire de faire particulièrement attention à ne pas réduire ces écrits à l'intérêt culturaliste qui pourrait leur être porté ; il conviendra en effet de prendre conscience des aspects esthétiques particuliers qui font de ces écrivaines des artistes et de leurs récits des œuvres d'arts (cf. Städtler 1999 : 33). Il s'agit d'être conscient.e des aspects esthétiques et de la création même que représente un roman. Subséquemment, dans la première partie de ce chapitre, je présenterai plus spécifiquement les particularités du genre romanesque africain, ainsi que les cinq grands groupes thématiques sur lesquels je me concentrerai afin d'analyser la représentation du pouvoir dans les romans choisis.

Comme je l'ai déjà précisé dans le chapitre 2.1., le roman africain présente certaines spécificités qui le différencient des romans issus d'autres continents. Considéré en premier lieu comme un genre littéraire marginal au début du XX^{ème} siècle, il devient un genre majeur après la Seconde Guerre mondiale, succédant à la poésie qui était jusqu'à

présent le genre le plus représentatif de la littérature africaine (*cf.* Ndiaye et Semujanga 2004 : 90). Il se distingue par son engagement sociopolitique, notamment anticolonialiste, et prend deux directions principales : certains auteurs cherchent à valoriser les pratiques culturelles traditionnelles africaines, tandis que d'autres dénoncent l'oppression et les discriminations raciales, incitant à la résistance en adoptant un style réaliste tout en intégrant des techniques narratives issues de la tradition orale (*cf.* Ndiaye et Semujanga 2004 : 90, 91). De fait, nous observerons dans cette analyse que ces deux courants confluent dans les quatre romans que nous verrons ci-après. Les romancières choisissent de représenter la dichotomie entre tradition et modernité, individualisme et communautarisme sans oublier la recherche d'identité personnelle et nationale dans une Afrique changeante.

D'autre part, il convient de signaler que les critiques ont souvent considéré ces romans comme des témoignages personnels ou des autobiographies. Il est désormais reconnu que ceux-ci comportent une dimension créative qui ne peut être oubliée dans l'analyse (*cf.* Ndiaye et Semujanga 2004 : 90, 91). Je choisirai par conséquent le terme "autofiction", que j'ai déjà mentionné auparavant, pour faire référence au genre choisi par trois des autrices de cette analyse : Mariama Bâ, Ken Bugul et Fatou Diome. Nous verrons par ailleurs comment « on peut lire le roman comme description de la simultanéité du non-simultané, de l'histoire coloniale et de la situation économique et politique actuelle [...] » (Städtler 1999 : 36). Nous observerons que le genre romanesque choisi par ces écrivaines, fait parvenir des impressions sur la réalité vécue – ou pas – par l'autrice laissant entrevoir l'influence des auteur.ice.s francophones d'Afrique subsaharienne de la première génération. Il est d'autant plus important de souligner l'aspect documentaire des textes évoqués, car les romans que nous allons aborder témoignent de l'expérience vécue par des femmes (*cf.* Volet 1993 : 20) sans pour autant être automatiquement la réalité de toutes les femmes. Or, je tiens à souligner à nouveau qu'il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'œuvres d'art et non pas de documents scientifiques.

Comme je l'ai déjà précisé, l'objectif central de ce mémoire tourne autour de la représentation du pouvoir. Il est essentiel de mettre en avant que, malgré les différences notables que peuvent présenter les romancières dont il est question dans l'analyse, elles offrent aux lecteur.ice.s « une vision du pouvoir différente de celle qui se dégage des œuvres de leurs confrères masculins » (Volet 1993 : 10, 11) et celui-ci est un point central pour justifier le choix de la thématique de ce mémoire.

4.1.2. Méthodes et thématiques dans l'étude du pouvoir littéraire féminin

Afin d'analyser la représentation du pouvoir au sein de ces quatre romans, j'ai créé trois grands sous-groupes qui se basent sur les thématiques les plus évoquées dans les

textes choisis : le naturel et le surnaturel ; la famille et la société ; puis la politique et l'éducation.

Bien que les trois thématiques soient très imbriquées les unes avec les autres, nous pouvons tout de même faire ressortir des traits distinctifs qui font d'elles des sources de pouvoir bien délimitées et fortes.

Dans le chapitre consacré aux forces de la nature et du surnaturel (4.2.) nous verrons le rôle particulier que peut jouer l'environnement dans le quotidien et les mœurs vécus par les personnages des quatre romans selon le contexte géographique. On pourra donc étudier les éléments de la nature qui présentent une position de pouvoir en Afrique et surtout au Sénégal (la couleur du sable, la présence des majestueux baobabs, la chaleur...) et en Occident (particulièrement en France et en Belgique) où le froid, par exemple, est vécu par les personnages des romans de façon particulière. D'autre part, nous verrons que la mort est un thème qui ressort singulièrement dans les quatre romans.

En ce qui concerne les forces surnaturelles – qu'elles soient d'origine religieuse ou animiste – nous verrons que cette thématique est assez répandue dans les romans africains – et tout particulièrement les romans féminins (*cf.* Volet 1993 : 29) –. Comme nous l'avons constaté par ailleurs dans le chapitre sur le pouvoir (2.3.), il s'agit d'une inquiétude centrale au sein des sociétés africaines. Comme l'explique Volet :

La crainte des sorciers transcende les frontières. Elle se trouve en pays musulman comme dans les contrées marquées par le christianisme. Elle touche à toutes les couches de la population, les riches et les pauvres, les jeunes et les vieux, les hommes et les femmes, surtout les femmes. (1993 : 29)

Je commenterai ici les points clés concernant la religion musulmane et le rôle des marabouts, des griot.e.s, des grigris, lesquels jouent un rôle souvent secondaire dans les quatre romans sans être pour autant moins puissants que le reste des personnages.

Dans le chapitre 4.3., il s'agit du pouvoir de la famille et de la société dans les contextes décrits par les quatre romancières. J'ai choisi de mentionner tout particulièrement les conflits que la polygamie et le mariage en général constituent dans les quatre romans. Ces formes d'exercice du pouvoir sur la femme dans le cadre familial et sociétal présentent des particularités qui méritent d'être traitées de manière approfondie. Nous verrons donc comment la famille et la société présentées par les quatre écrivaines luttent entre tradition et modernité, entre vie commune et individualisme, ce dernier aspect étant accentué par l'influence des mœurs occidentales. Ainsi, la manière dont est vécu le mariage, et les contradictions qui en découlent dans les contextes décrits par les autrices, occupent une place capitale dans la représentation du pouvoir.

Pour finir, dans le chapitre 4.4., nous nous concentrerons sur des thèmes plus proches de la politique et de l'éducation. Je présenterai comment, à partir des Indépendances, le rapport au colonialisme et à l'éducation de l'école française marque les esprits. Je me centrerai donc tout particulièrement sur le besoin de s'exprimer à propos de la situation politique de l'Afrique. Nombre d'écrivain.e.s africain.e.s, en effet, à partir de ce moment-là, ressentent le besoin de s'exprimer sur la situation politique de l'Afrique auprès de leurs lecteur.ice.s. Il s'agit donc d'analyser les inquiétudes en lien avec l'identité et les différentes approches éducationnelles et politiques représentées tout au long des romans.

Par ailleurs, je tiens à offrir un aperçu sur les lignes de convergence qui peuvent apparaître dans les romans écrits par des écrivain.e.s d'origine d'Afrique subsaharienne francophone. A partir des Indépendances, on remarque parmi les tendances communes une écriture sobre, une préférence pour le réalisme, un engagement affirmé, le désir de s'éloigner des clichés européens sur l'Afrique, et enfin l'objectif de révéler les dynamiques des sociétés africaines (*cf.* Semujanga 2004 : 21). Nous pourrions aussi relever que les quatre romancières mettent à profit leur œuvre – comme bien d'autres écrivain.e.s africain.e.s – pour explorer l'identité à diverses échelles : identité personnelle, d'une nation, d'un peuple mais aussi de tout un continent, l'Afrique (*cf.* Semujanga 2004 : 21).

Il faut tout de même à nouveau souligner qu'il est ici question d'autrices d'origine sénégalaise qui, même si elles proviennent du même pays, présentent des différences dans leurs modes de vie et leurs cultures selon leur appartenance géographique et ethnique. Ce constat, ainsi que la présence répétée dans les romans de références à l'Afrique et à la négritude comme forces de lien entre les Africain·e·s, contribue à justifier le choix de ces textes comme représentatifs de la littérature francophone féminine d'Afrique subsaharienne et de leur rapport au pouvoir.

Ainsi, je me concentrerai sur l'analyse comparative de textes et chercherai les points communs ainsi que les différences entre les romans sélectionnés. Il s'agit là d'un projet de recherche qualitative dans le cadre de la littérature francophone. La recherche qualitative et ses méthodes seront orientées vers «la compréhension et l'interprétation des sens» (Godet et Robert 2018 : 6). Enfin, dans un souci d'objectivité, ce travail de recherche s'appuie sur une analyse en trois volets : d'abord le point de vue du/de la lecteur·ice – en l'occurrence le mien –, ensuite les apports théoriques issus de l'analyse et de la critique littéraires, et enfin la perspective des autrices, à travers les discours qu'elles portent dans leurs œuvres.

De ce fait, ce mémoire adopte une approche que l'on peut qualifier d'holistique, où le texte (et paratexte), le/la lecteur·ice et l'écrivaine sont envisagés dans leur globalité et dans leurs interactions.

Afin de simplifier la lecture et l'écriture des citations, je mentionnerai les romans comme suit :

Titre	Acronyme
Mariama Bâ (1979), <i>Une si longue lettre</i>	(USLL)
Aminata Sow Fall (1979), <i>La Grève des bâttu</i>	(LGDB)
Ken Bugul (1983), <i>Le Baobab fou</i>	(LBF)
Fatou Diome (2003), <i>Le Ventre de l'Atlantique</i>	(LVDLA)

4.1.3. Analyse littéraire basée sur la sociologie du champ littéraire de Bourdieu

Afin d'atteindre l'objectif proposé dans ce mémoire, je tenterai de synthétiser à continuation les aspects les plus importants et pertinents de la sociologie de la littérature ayant comme référence principale les apports théoriques de Pierre Bourdieu. Ainsi, nous aurons une vision d'ensemble sur certains aspects qui apparaissent en arrière-plan tout au long de l'analyse à suivre. Les théories de Bourdieu au sujet du champ littéraire éclairent les interactions entre création artistique, société et pouvoir symbolique. Nous ne devons pas oublier que Bourdieu conçoit la littérature comme une activité « ayant ses lois propres, ses enjeux spécifiques, ses principes de consécration, lesquels sont relativement autonomes par rapport aux contraintes externes » (Sapiro 2010 : 45).

Ainsi, il s'agit d'un champ autonome qui « se présente aux écrivains sous la forme de choix à faire entre des options plus ou moins constitués comme telles au cours de son histoire (rimes ou vers libre, narrateur extradiégétique ou intradiégétique, style indirect, direct ou indirect libre, etc.) » (Sapiro 2010 : 45, 46). D'autre part le champ littéraire se structure autour de principes d'opposition (dominants/dominés, établis/outsideurs), et les positions des écrivains dépendent de leur capital symbolique, c'est-à-dire de la reconnaissance acquise auprès des pairs ou du public (cf. Sapiro 2010 : 46). Or, certains usages du concept de champ tendent à réduire toutes les pratiques (éditoriales, littéraires, etc.) à la seule position des individus dans le champ littéraire (cf. Lahire 2010 : 152). Cela revient à oublier la complexité des individus, en ne les voyant que comme membres d'un champ, sans tenir compte de leurs autres appartenances ou expériences sociales (cf. Lahire 2010 : 152).

D'ailleurs, la littérature – et donc l'écrivain.e – reste influencée par les domaines politique, économique ou religieux. Bourdieu souligne d'ailleurs l'importance pour la littérature de préserver son indépendance face à ces tentatives de récupération ou

d'instrumentalisation (cf. Sapiro 2010 : 48). Cette autonomie se reflète directement dans l'écriture, à travers le soin porté à la forme, le fait que l'œuvre existe pour elle-même (autotélisme, ce qui nous rappelle aussi l'art pour l'art), et les références à l'histoire littéraire présentes dans le texte (cf. Sapiro 2010 : 55). Tenant compte de tous ces aspects liés à l'autonomie (et hétéronomie) de l'œuvre littéraire, Bourdieu présente trois niveaux de médiation permettant d'analyser les œuvres littéraires :

1. Les conditions matérielles de production et de diffusion, influencées par le degré d'autonomie du champ face aux pouvoirs extérieurs,
2. La position de l'auteur dans le champ, qui façonne son style et ses choix esthétiques à travers son habitus et l'espace des possibles qui s'offre à lui,
3. La réception des œuvres, marquée par une distinction entre lecture profane et lecture esthète, cette dernière s'émancipant des jugements moraux ou politiques (cf. Sapiro 2010 : 46, 47).

Nous devons souligner qu'initialement, le concept de champ permettait de montrer l'autonomie relative de la littérature par rapport aux domaines politique, économique et religieux. Cependant, certains chercheurs considèrent le champ comme totalement autonome, ce qui les empêche de chercher des causes ou des influences extérieures au champ fermant la porte à l'étude d'influences sociales, personnelles ou biographiques situées *hors* du champ littéraire (famille, école, vie quotidienne et/ou passé) (cf. Lahire 2010 : 152). C'est d'ailleurs la principale critique que Lahire propose vis-à-vis de l'absence de démarche biographique chez Bourdieu tout au long de son œuvre *Les Règles de l'art* (1992). Je tiens à préciser que c'est un aspect que j'ai pris tout particulièrement en compte afin d'offrir une analyse littéraire la plus complète possible.

Ainsi, l'approche de Bourdieu veut aller au-delà des explications liées au « contexte social » de l'œuvre et désire se détacher d'une analyse traditionnelle binaire qui oppose analyse littéraire interne et externe. Or, Lahire nous donne tout de même des points de réflexions additionnels qui pourrait enrichir l'analyse afin de mieux comprendre comment les expériences de vie façonnent les œuvres (cf. 2010 : 152). Il s'agit donc d'aller plus loin pour comprendre comment le texte, l'auteur et la société interagissent à plusieurs niveaux prenant en compte la problématique existentielle de l'auteur (ses préoccupations profondes, intimes, sociales) dans l'analyse de la création (cf. Lahire 2010 : 152).

Par ailleurs, et en guise de conclusion de cette section, je voudrai proposer un exemple clair de cette interaction triangulaire que nous garderons en tête tout au long de l'analyse. Il s'agit du scandale que produit une œuvre particulière à un moment historique en particulier. Celui-ci,

est révélateur des frontières du pensable et du représentable dans une configuration socio-historique donnée. Ce qui fait scandale à une époque peut devenir une œuvre de référence à une autre [...]. Il faut cependant distinguer deux types de scandale : celui qui est délibérément recherché par l'auteur et l'éditeur pour faire du profit et celui qui est le fruit d'une innovation formelle. Ce qui différencie les deux, c'est l'éthique de l'auteur, qui se manifeste dans ses choix thématiques et stylistiques. Ainsi, le choix d'un sujet (moralement ou politiquement) tabou n'est pas en soi une garantie d'autonomie. La transgression ne suffit pas à faire une œuvre d'art. (Sapiro 2010 : 55)

4.2. Le naturel et le surnaturel

Par sa durée, la nature défie le temps et prend sa revanche sur l'homme.

(Mariama Bâ, *Une si longue lettre* : 61)

Dans ce chapitre, je propose une analyse comparée de la manière dont certaines forces naturelles et surnaturelles sont représentées dans les quatre romans choisis. Pour cela, je m'intéresserai tout particulièrement à quatre thèmes qui impliquent un pouvoir inné et qui, dans ces récits, sont symboliquement reliés à d'autres thématiques clés permettant de comprendre la représentation du pouvoir.

Ainsi, les thèmes que je traiterai ici plus spécifiquement sont les suivants. Tout d'abord, je me centrerai sur la naissance et la mort, qui renvoient naturellement au cycle de la vie, considérée comme le laps de temps entre ces deux événements fondamentaux. Ensuite, je consacrerai un espace à la nature, en abordant à la fois sa flore et ses phénomènes météorologiques. La nature occupe une place importante dans le contexte de ce mémoire, car elle façonne profondément les événements et le quotidien des peuples d'Afrique subsaharienne représentés dans les romans, marquant une nette distinction avec les représentations occidentales.

Je traiterai ensuite des forces obscures telles que la sorcellerie et les *grigris*, ainsi que de la présence de la religion musulmane, notamment à travers les figures des marabouts ou des *serignes* au Sénégal. Il convient d'ailleurs de garder en mémoire, tout au long de cette analyse, la dichotomie entre tradition et modernité, une tension persistante et omniprésente dans les quatre romans sélectionnés.

Commençons par la fin : la mort. Cet événement naturel avec lequel le cycle de la vie prend fin, même s'il survient à un âge avancé et de manière naturelle (non induite par soit même ou autrui), « atteint rarement la limite souhaitable » (Joubert 1998 : 126). Dans *Une si longue lettre* (USLL), Bâ relie l'arrivée de la mort au destin qui est en soit inévitable :

On ne prend pas de rendez-vous avec le destin. Le destin empoigne qui il veut, quand il veut. Dans le sens de vos désirs, il vous apporte la plénitude. Mais le plus souvent, il déséquilibre et heurte. Alors, on subit. J'ai subi le coup de téléphone qui bouleverse ma vie. (12)

A travers cette personnification du destin, Bâ lui donne un grand pouvoir face auquel l'être humain ne peut rien. Ainsi, la mort, comme le destin, revêtent un caractère inattendu qui coupe le déroulement normal des choses, du quotidien (cf. Joubert 1998 : 126). Dans USLL il s'agit tout particulièrement de la mort de Modou, l'époux de l'héroïne du roman, Ramatoulaye. Bien que le mariage entre Modou et Ramatoulaye puisse être considéré comme étant déjà mort à partir de l'arrivée de la deuxième femme de Modou dans leur vie, la mort biologique de Modou représente tout de même un grand chamboulement pour Ramatoulaye. Elle est d'ailleurs le motif principal de l'écriture de la lettre à son amie Aïssatou.

La solennité et l'isolement vécus par Ramatoulaye à la mort de Modou, point de départ d'une période de deuil de quarante jours, sont bien représentés au long des lignes suivantes annonçant l'arrivée de Ramatoulaye jusqu'au corps de Modou. Avec cette gradation et accumulation, Bâ transmet aux lecteur.ice.s la sensation de détachement du monde terrestre et le chemin graduel vers l'au-delà que subit l'âme du défunt. Cette progression donne une impression d'inévitabilité, de tension et de suspense :

Un couloir qui s'étire, qui n'en finit pas de s'étirer. Au bout, une chambre. Dans la chambre, un lit. Sur ce lit : Modou étendu, déjà isolé du monde des vivants par un drap blanc qui l'enveloppe entièrement. (12)

Cette inévitabilité de la mort est de fait encore renforcée par l'inutilité de la médecine dans certains cas face aux forces divines. Ramatoulaye mentionne d'ailleurs « [...] massage du cœur, bouche à bouche, armes dérisoires contre la volonté divine » (13). Ainsi, le lecteur comprend à ce stade que Ramatoulaye voit la mort comme un phénomène non naturel qui est produit de l'action divine ou surnaturelle. Ramatoulaye ajoute : « Je recourais à Dieu, comme à chaque drame de ma vie. Qui décide de la mort et de la naissance ? Dieu ! Tout-Puissant ! » (USLL : 156). Nous constatons donc que la mort a un pouvoir dévastateur sur ceux et celles qui restent et qui cherchent des explications. Bugul mentionne même les liens qui peuvent se créer entre les êtres vivants après un décès (dans ce cas celui de son père) : « Je reçus les visites de plusieurs personnes parmi lesquelles beaucoup de compatriotes que je voyais de moins en moins. Au-delà des divergences de la vie, la mort nous liait, par son immunité » (LBF : 113). A la fin de ces lignes, les lecteur.ice.s apprécient à nouveau l'inévitabilité de la mort par le biais du mot « immunité ».

Cependant, dans de nombreuses cultures, dont certaines d'Afrique subsaharienne, la mort n'est pas vécue comme un état définitif (cf. Joubert 1998 : 126). On peut constater ce phénomène autant dans la représentation de la mort de la plume de Mariama Bâ que dans celle de Ken Bugul dans *Le baobab fou* (LBF), ou encore entre les lignes de *Le ventre de l'Atlantique* (LVDLA) de Fatou Diome. Quand Ramatoulaye écrit

sur la mort, elle la décrit comme le « passage ténu entre deux mondes opposés, l'un tumultueux, l'autre immobile. » (USLL : 13). Ainsi, la mort est représentée comme un « état transitoire » (Joubert 1998 : 126). De son côté, Diome raconte dans son roman une légende qui présente la mort et plus particulièrement le suicide de manière tragique, symbolique et mythique. Cette légende pousse le jeune Moussa au suicide en se jetant dans l'océan atlantique afin d'en finir avec sa souffrance et son désespoir sur terre car « La légende dit que tu [la mer] offre l'asile à ceux qui te le demandent » (LVDLA : 11) :

Jadis vivait au village un homme qui répondait au nom de Sédar. Un jour, sa belle-mère, qui lui reprochait de ne pas lui avoir donné de descendance, révéla son impuissance sur la place publique. Vexé, le gendre sortit du village. Arrivé à la plage, les bras ouverts vers l'Océan, Sédar clama :

- Atlantique, emporte-moi, ton ventre amer me sera plus doux que mon lit !

Les vagues se refermèrent sur lui. Mais son épouse, Soutoura, qui l'aimait passionnément, ne le voyant pas revenir, s'en alla à sa recherche. Il avait plu la veille et elle n'eut qu'à suivre les traces de ses pas sur le sable. Lorsqu'elle arriva à la plage, elle vit les habits de son époux au bord de l'eau et se mit à hurler :

- Sédar ! Sédar, mon amour, reviens-moi !

Un dauphin surgit de l'eau et lui dit :

- Soutoura, ma chérie, la terre des hommes est étroite, seul l'Océan peut couvrir ma honte, trouve-toi un autre mari, tendre et bienveillant. J'ai quitté le règne des humains ; surtout, ne leur dis jamais ce que je suis devenu, je resterai leur ami et je viendrai rendre visite aux petits que tu engendreras.

Mais il faut savoir tisser le vent pour tresser une laisse aux mots. Afin d'être sûre de ne jamais trahir le secret de son mari bien-aimé, Soutoura se précipita immédiatement dans les flots. Comme Sédar, elle fut à son tour transformée en dauphin. Depuis, on voit les dauphins longer les côtes de Niodior, par deux ou accompagnés de leurs petits. Ils sont restés amis des humains. » (LVDLA : 111, 112)

Ici, le suicide est représenté comme une réponse à la souffrance et à la honte, mais également comme une métamorphose qui dépasse la simple disparition. Le récit lui donne une dimension poétique et mythique, transformant une tragédie en une légende où l'amour et le lien avec les humains perdurent à travers les générations. Cependant, Diome secoue le/la lecteur.ice par une froide vague de réalité : le corps inerte de Moussa est retrouvé par des pêcheurs et ramené sur la plage. Car, malgré sa force, « [m]ême l'Atlantique ne peut digérer tout ce que la terre vomit » (LVDLA : 114). Moussa ne sera donc pas un dauphin de plus dans l'éternité de l'océan. Par ailleurs, dans *Le Baobab fou*, le suicide est également mentionné comme possible solution ultime face au désespoir et à l'angoisse dans lesquels se trouve enfermée Ken Bugul sans pour autant parvenir à le commettre :

Les larmes coulaient de ce puits de solitude qu'était mon âme. Je me laissais pleurer et m'entendais parler de suicide. Suicide ? Le terme qui m'avait toujours effrayée en même temps que fascinée. Le suicide était si rare au village. Je n'y avais jamais connu de suicide. Les cas de suicide se passaient toujours ailleurs. Le motif en était tellement sacré qu'on n'en parlait qu'aux grands moments. Si le suicide était tout ce que j'avais

trouvé pour remédier à cette angoisse qui semblait s'être installée en moi pour toujours, je ne pouvais pas me permettre d'hypothéquer ma vie à un prétexte... (LBF :209)

Ainsi, les lecteur.ice.s peuvent constater que la mort et la vie sont vécues, dans certaines cultures et croyances, comme étroitement liées : la mort ne marque pas seulement la fin d'une existence, mais reste connectée à ceux qui restent et à l'héritage du défunt (*cf.* Joubert 1998 : 126). Elle évoque aussi la notion de renouveau, voire de naissance. Les défunts ont par la suite un rôle de protection envers leurs descendants, tandis que les vivants sollicitent leur présence et leur guidance dans la vie collective en tant « qu'ancêtres » (*cf.* Joubert 1998 : 126). De ce fait, Ken Bugul présente la mysticité des ancêtres en décrivant l'effet du tam-tam sur les âmes enterrées : « Quand dans la nuit un tam-tam lointain faisait frémir l'ancêtre qui somnolait sous le baobab [...] » (LBF : 197).

Le *tam-tam* joue un rôle particulier dans de nombreuses cultures africaines, entre autres dans la culture sénégalaise. Il marque d'ailleurs les histoires qui se déroulent dans les quatre romans analysés. Appartenant à la famille des tambours, il est utilisé de différentes manières selon les peuples, les contextes et les croyances (*cf.* N'doufou et Agbli 2024 : 304). Surnommé "tambour-parleur", il est réputé pour transmettre des messages ou annoncer des nouvelles de manière sonore, ce qui en fait un véritable instrument de communication (*cf.* N'doufou et Agbli 2024 : 304). Sa puissance est représentée de façons différentes à plusieurs reprises dans les romans. Bâ fait par exemple référence aux *djou-djoung*, *tam-tam* royal de la région du Sine (USLL : 62) et en fait mention juste avant la promenade de Tante Nabou, mère de Mawdo et belle-mère d'Aïssatou, entre les tombes de sa terre natale (Fatick, capitale du Sine). Diome, elle, relie les *tam-tams* à la lutte sénégalaise et à tout le rituel qui l'accompagne : « Aucun doute : il y avait une séance de lutte. Le rythme du *tam-tam* à lui seul suffisait à certifier la nature de l'événement » (LVDLA : 194). Dans les lignes suivantes, les lecteur.ice.s peuvent apprécier encore mieux la représentation du pouvoir ancestral que représente le *tam-tam* pour certain.e.s Africain.e.s :

Je m'arrêtai un instant, comme pour m'imprégner de la magie de cette litanie rythmique. Une vague d'émotion déferla en moi. Aucune fille d'Afrique, même après de longues années d'absence, ne peut rester froide au son du tam-tam. Il s'infiltre en vous, tel du beurre de karité dans un bol de riz chaud, et vous fait vibrer de l'intérieur. La danse devient alors un réflexe : elle ne s'apprend pas, car elle est sensation, expression de bien-être, réveil à soi-même, manifestation de la vie, énergie spontanée. Ram-tam-pitam ! (LVDLA : 194, 195)

Le *tam-tam* est ici bien plus qu'un instrument de musique : il est une force vivante, une énergie qui connecte à l'identité, à l'émotion et à l'expression corporelle instinctive. Il symbolise la mémoire, la transmission et la puissance du rythme comme langage universel du corps et de l'âme.

Mis à part les citations au sujet du tam-tam, nous venons de voir quelques citations par rapport au pouvoir de la mort. Cependant, il convient également de parler de la naissance et de la vie. Bâ, par exemple, met dans la bouche de Mawdo Bâ, l'ex-mari d'Aïssatou et médecin ami de longue date de Modou, les mots suivants : « Miracle joyeux de la naissance, miracle ténébreux de la mort. Entre les deux, une vie, un destin [...] » (USLL :13). Nous verrons que l'événement de la naissance et celui de la vie présentent un lien particulier à la nature dans les romans mentionnés. En ce qui concerne la naissance de Salie, héroïne de *Le Ventre de l'Atlantique*, dans les lignes ci-après, le/la lecteur.ice peut observer la représentation du poids des phénomènes météorologiques sur un territoire insulaire africain tel que l'île de Niodior. Nous avons déjà pu apprécier le pouvoir que représente l'océan dans le roman et même dans son titre. Cette puissance accompagne le/la lecteur.ice tout au long du roman. L'héroïne décrit cette même île de manière assez négative faisant écho à l'abandon auquel font face ses habitants par rapport au reste du Sénégal : « Là-bas, depuis des siècles, des hommes sont pendus à un bout de terre, l'île de Niodior. Accrochés à la gencive de l'Atlantique, tels des résidus de repas, ils attendent, résignés, que la prochaine vague les emporte ou leur laisse la vie sauve » (LVDLA : 12, 13).

Quand Diome décrit la naissance de Salie, c'est par le biais de la grand-mère de cette dernière que le récit se déroule :

C'était au tout début de l'hivernage, aimait-elle à me raconter. Un soleil aussi étouffant que la morale était las de torturer les humains et courait se saborder dans l'Atlantique. De lourds nuages couvaient le chagrin d'un ciel qui ne voulait plus retenir ses larmes. La pluie s'annonçait et, déjà, son odeur emplissait les narines. Dans des trous rebouchés à la hâte, des graines d'espoir attendaient de germer pour faire sourire la terre. Les greniers étaient presque vides, et les hommes restaient plus longtemps en mer pour tromper la faim, fuir les pleurs des enfants et les regards plaintifs de leurs épouses. Entre semailles et récoltes, la pêche, c'était plus que jamais tuer pour vivre. [...]

Au loin, le premier chant des loups arrachait des prières aux bergers et renvoyait les veaux au flanc de leur mère. Un flambeau passa d'une main à l'autre. Dans l'enclos, la mère cédait à sa fille la clef du plus grand des mystères. La fille, quant à elle, venait d'avoir l'âge de sa mère, dont elle découvrait enfin la grandeur et le courage. L'épreuve de la maternité résorbe l'écart entre les générations de femmes, dit-on sur l'île, et ce n'est qu'après avoir franchi ce cap que les filles respectent vraiment leur mère.

Dans l'enclos, le souffle des cocotiers n'arrivait plus à sécher la sueur qui couvrait la jeune femme accroupie sur la cotonnade blanche. Ma grand-mère lui faisait boire, sans cesse, le bouillon de racines encore fumant. Un ciel borgne dardait l'Atlantique de son œil rouge et lui intimait de livrer au monde le mystère niché dans son ventre. Les premières ombres nocturnes épaississaient la chevelure des cocotiers et longeaient les palissades, lorsqu'un cri retentit. [...]

L'île s'était glissée dans la toge noire du crépuscule et la pluie tombait dru, lorsque ma grand-mère me plongea dans une bassine de décoction. « Née sous la pluie, avait-elle murmuré, tu n'auras jamais peur d'être mouillée par les salives que répandra ton passage ; le petit du dauphin ne peut craindre la noyade ; mais il te faudra aussi affronter le jour. » Alors que je trônais dans ma cotonnade blanche, mes racines

poussaient sur la crasse du monde, à mon insu : diluant le sang de ma mère et le ruisseau de mon bain, l'eau de pluie s'infiltrait dans le sol jusqu'au niveau où l'Atlantique se mue en source vivifiante. Cette nuit-là, ma grand-mère veilla sa fille et son enfant illégitime. Impitoyable, le soleil fit fondre la couverture nocturne et nous exposa aux yeux de la morale. (LVDLA : 72 - 74)

Dans cet extrait, la force de la nature est omniprésente et se manifeste à la fois comme mère nourricière, témoin du destin humain et force implacable, influençant les vies et les traditions, tout en incarnant la puissance du cycle de la vie. En outre, nous pouvons remarquer un parallélisme entre la maternité et la nature : l'accouchement de la jeune femme est mis en relation avec les éléments naturels, notamment la pluie et l'Atlantique, suggérant une force féminine vitale. Par ailleurs, le/la lecteur.ice peut observer comment certains éléments naturels sont personnifiés tel le soleil qui torture les humains. Enfin, la pluie est représentée comme les larmes du ciel, et l'île s'habille de la nuit. Ces métaphores renforcent l'idée que la nature est une force omnisciente qui accompagne, guide et parfois juge les humains.

Toujours dans le même roman, la nature, et surtout les phénomènes météorologiques, sont représentés aussi comme les pires ennemis de l'être humain, des ennemis puissants face auxquels l'homme ne peut rien :

Mais la météo en décida autrement. À peine termina-t-il sa phrase qu'une série d'éclairs déchira le ciel. Une violente tornade mit les branches des cocotiers en vrilles. Le sable blanc, qui fait la fierté des insulaires, devint leur pire ennemi, un tourbillon leur flagellant la peau et emportant tout sur son passage. Ceux qui d'inaient quittèrent promptement les nattes qui allèrent se tapir contre la clôture, à défaut de tourner au-dessus de leur tête. Puis de grosses gouttes se mirent à tomber : l'une de ces premières pluies de juin, souvent brèves mais surtout imprévisibles, qui annoncent aux Sahéliens le début de l'hivernage et des travaux champêtres. (LVDLA : 27)

Ici, la tempête bouleverse le quotidien des habitants de l'île. Elle est implacable, imprévisible et violente. Ni les êtres humains ni les objets sont épargnés. C'est le cas dans cet extrait, qui décrit la « mort » de la télévision sur laquelle les jeunes (et moins jeunes) du village sont en train de regarder un match de football :

Dès les premiers éclairs, la télé avait clignoté puis, émettant un dernier bip, s'était brutalement éteinte. Il ne voulait pas penser au pire : ce bip n'était pas un dernier soupir, cette télé ne pouvait avoir rendu l'âme. Il se dit que c'était un caprice électrique, juste un choc, une sorte d'attaque cardiaque provoquée par la violence des éclairs. Dans le salon, il tenta seul une longue réanimation, sans succès. Il lui fallut le verdict du propriétaire pour se décider à quitter le chevet de la malade [...]. (LVDLA : 28)

Dans ces quelques lignes la personnification de la télévision fait remarquer au/à la lecteur.ice comment certain.e.s personnages du roman sont influencé.e.s et dépendant.e.s de cet outil technologique. Nous pouvons ainsi interpréter qu'il existe belle et bien une connexion et des liens forts entre la collectivité sociale et la technique que mentionne Latour dans sa théorie du pouvoir : théorie sociologique de l'acteur-réseau (cf. Latour 2006).

Pour poursuivre avec les phénomènes météorologiques, il faut mentionner en premier lieu la chaleur vis-à-vis de laquelle il est difficile de lutter en Afrique, surtout dans le milieu urbain. Pendant la lecture de *La Grève des battus* les lecteur.ice.s peuvent se rendre compte combien la canicule est inévitable. Elle fatigue, énerve et fait souffrir principalement le héros du récit, Mour :

La Ville tout entière est à présent inondée d'une vive et chaude clarté. Le tapis de goudron se déroule à une vitesse vertigineuse sous l'accélérateur de Koulé ; il brille et fait entrevoir au loin des nappes limpides qui ne sont que mirages.

Mour n'a rien vu de cela. La piste de sable. Un désert qui semble sans oasis et sans frontière. Mour est au comble de l'énervement. (LGDB : 154)

Plus loin, les lecteur.ice.s observent comment la chaleur se rapproche encore de Mour, pour ne plus l'abandonner alors qu'il est déjà épuisé et énervé dans sa quête d'accomplir l'aumône aux mendiant.e.s prescrite par le grand marabout Kifi Bokoul : « Une chaleur de canicule en ce début d'après-midi. Mour sent comme des braises à ses tempes. » (164)

Par ailleurs, je dois mentionner les différences flagrantes qui sont représentées entre les températures africaines et les occidentales. Ceci peut surtout être apprécié au long de *Le baobab fou* et de *Le ventre de l'Atlantique*, où les deux autrices, Ken Bugul et Fatou Diome, ayant vécu en Belgique et en France ont affronté ces changements thermiques qui ne laissent pas indifférents. Dans le cas de Ken Bugul, le froid et le sentiment du même représentés dans les lignes ci-dessous sont suivis d'un *flash-back* sur sa terre natale par lequel Bugul ramène la chaleur au moment du récit :

L'hiver avait débuté brusquement, presque sans avertir. Les nuits étaient froides. Les jours étaient froids.

Je n'étais pas particulièrement frileuse de nature, mais avoir une maison où se réfugier quand il fait froid, une maison chauffée, c'était comme le giron de la grand-mère quand, poursuivi, on court s'y engouffrer, le cœur palpitant de frayeur et de bonheur. (LBF : 65)

Diome quant à elle souligne la nostalgie et la puissance de la terre natale qui s'emparent de l'héroïne du roman à son arrivée en France : autrefois en contact direct avec la nature et surtout la chaleur du sable, les pieds de Salie sont à présent enfermés, privés de liberté mais aussi de l'ombre protectrice et familière des cocotiers :

Voilà bientôt dix ans que j'ai quitté l'ombre des cocotiers. Heurtant le bitume, mes pieds emprisonnés se souviennent de leur liberté d'antan, de la caresse du sable chaud, de la morsure des coquillages et des quelques piqûres d'épines qui ne faisaient que rappeler la présence de la vie jusqu'aux extrémités oubliées du corps. Les pieds modelés, marqués par la terre africaine, je foule le sol européen. (LVDLA : 13)

De fait, cette lecture pourrait être similaire si l'on comparait la ville et le village sénégalais. Les quatre autrices représentent clairement dans leurs romans les différences incontestables entre la vie à la ville et celle au village. Bâ nous offre une vision idyllique de la côte sénégalaise vers laquelle Ramatoulaye se dirigeait dans sa jeunesse afin de

sortir de « la ville étouffante, pour humer l'air sain des banlieues marines » (USLL : 49). Bugul invite le/la lecteur.ice à connaître un Sénégal plus aride mais tout aussi chaud et chaleureux :

Dans le Ndoucoumane lointain, où il n'y avait pas la mer, où il n'y avait que le soleil, les sables jaunes, les baobabs, où les après-midis ressemblaient à une arène de corrida, quand les chaleurs montaient de la terre et quand les vivants s'élançaient, téméraires, vers le soleil [...]. (LBF :179)

Diome, pour sa part, comme déjà mentionné, se réfère tout au long du roman à l'Atlantique, aux plages et à l'eau présente sur les bords de l'île de Niodior, élément évocateur qui transmet aux lecteur.ice.s une sensation paradisiaque qui chavire néanmoins constamment vers le désespoir, l'angoisse et l'emprisonnement que ressentent les jeunes personnages du roman qui veulent aller loin pour faire fortune.

Dans le cas de Sow Fall enfin, l'action se déroule quasiment entièrement en ville, mis-à-part les quelques voyages de Lolli et Mour au village de Keur Gallo où réside le marabout fétiche de Mour, Serigne Birama :

Keur Gallo ne compte guère plus de cinquante âmes. Ce qui y rompt le silence et la monotonie y est toujours un grand événement. Aussi ceux qui ne sont pas allés aux champs accourent-ils au bruit de la voiture. Les enfants, qui tout à l'heure exécutaient une symphonie coranique autour de Serigne Birama, abandonnent leurs tablettes au pied du baobab majestueux, ombilic du village entier. » (LGDB : 16)

En contrepartie, la ville est représentée comme un endroit plutôt stressant où tout va vite. Ceci rappelle, entre autres éléments, la dichotomie entre tradition et modernité qui accompagne les lecteur.ice.s tout au long des quatre romans :

Le long des rues, un défilé incessant de travailleurs pressés, d'écoliers insouciantes, de ménagères dynamiques qui, malgré le poids du panier à provisions, accélèrent le pas – juste ce qu'il faut cependant pour ne pas faire subir des secousses à la petite créature attachée au dos et qui dort du sommeil des innocents. (LGDB : 154)

Poursuivons maintenant avec les recours aux ancêtres : Ken Bugul les invoque à une occasion pour se protéger face à l'adversité et le désespoir lorsqu'elle se retrouve dans la cage d'escalier de son appartement avec le corps d'un homme complètement ivre qu'elle veut sortir de chez elle : « J'appelais tous les ancêtres et tous les prophètes pour qu'ils viennent à mon secours » (LBF : 215). Par contre, si l'on pense à la mère de Bugul, dans son désespoir, elle fait appel à des voyant.e.s afin de s'avoir si son fils partie en guerre reviendra un jour (cf. USLL : 181).

Dans *Une si longue lettre*, Bâ représente la tante Nabou, mère de Mawdo, membre de la noblesse Toucouleur de la région du Sine et femme de foi, en train de faire des « offrandes pour se préserver du mauvais œil, tout en s'attirant la sympathie des *tours* [compagnons invisibles] » (USLL : 63).

Fatou Diome, pour sa part, fait également référence à l'état de désespoir dans lequel se trouve un des personnages du roman, la vieille Coumba, par rapport à la situation à laquelle fait face sa fille Gnarelle dans son mariage: « Après avoir procédé, en vain, à tous les sacrifices requis pour invoquer la mémoire des ancêtres, la vieille Coumba fit venir un marabout peul [...] » (LVDLA : 148). Cet extrait introduit la force des marabouts en Afrique subsaharienne musulmane : celle-ci est représentée à de nombreuses reprises dans les quatre romans choisis, tout particulièrement dans *La Grève des bâttu* (LGDB) d'Aminata Sow Fall que j'analyserai tout particulièrement dans cette matière.

Comme je l'ai déjà mentionné, dans les quatre romans nous pouvons observer la présence et l'importance que peuvent représenter les marabouts, les griots ou encore les sorciers dans la communication entre l'être humain et les puissances surnaturelles (cf. Volet 1993 : 71). Pour bien comprendre, il faut rappeler que les quatre romans se déroulent en pays et/ou culture principalement musulmans et ici, « l'ultime forme de pouvoir est détenue par Allah » (Volet 1993 : 72). Ceux qui se rapprochent de Lui à travers la prière, l'étude des textes sacrés et la dévotion sont appelés marabouts ou *serignes* (cf. Volet 1993 : 72). Sensibles aux forces spirituelles cachées dans la création, ils guident les croyants et combattent les influences des esprits et forces surnaturelles issues des traditions préislamiques tels que les *djinns* (cf. Volet 1993 : 72). Dans la cadre de l'analyse sur le pouvoir des marabouts et de l'Islam – tout particulièrement dans le contexte du roman de Sow Fall – il convient de noter que dans la société musulmane, l'Islam « prescrit à ses fidèles de faire l'aumône [...] [et] de partager les biens matériels [...] » (Volet 1993 : 72) ; le marabout devient alors l'acteur principal et décide de l'orientation des échanges, des dons, des aumônes et de la redistribution des biens (cf. Volet 1993 : 72).

Alors que dans *Le ventre de l'Atlantique* le marabout est représenté comme un être malsain et obscur qui requiert des actions sordides à ses clientes, dans *La Grève des bâttu*, le marabout est considéré comme un être saint qui transmet la parole de Dieu au commun des mortels. Afin de vraiment rendre compte de ces différences, j'ai choisi un extrait de LVDLA puis un autre de LGDB.

Comme je viens de mentionner, le marabout représenté dans LVDLA est plutôt un homme qui utilise des forces obscures et des pratiques malsaines pour soi-disant accomplir l'objectif de ses client.e.s, souvent des femmes qui veulent améliorer leur mariage fréquemment compliqué par la pratique de la polygamie (LVDLA : 148). L'héroïne du récit, Salie, raconte le rite qui se déroule chez la vieille Coumba afin de « rafistoler le cœur brisé » (LVDLA : 149) de sa fille Gnarelle mariée à un homme puissant de Niodior, El-Hadji Yaltigué, qui vient de prendre une troisième épouse. Elle explique ces faits afin de dissuader son frère Madické de faire appel à un marabout pour l'aider à atteindre son

rêve : aller en Occident. Dès les premières lignes du récit, Salie souligne que le marabout qui paraît devant elle ne correspond pas à l'homme que l'on imagine communément dans ce rôle : « Marabout, ce mot rond, ample et charnu, qui sonne vieux, désignait en l'occurrence un jeune homme qui empestait l'eau de Cologne et dont l'allure révélait un séducteur patenté » (LVDLA : 148-149). Ces mots donnent déjà les premiers indices sur la nature de l'individu.

Dans les lignes qui suivent, Salie transmet de façon critique le contraste entre d'un côté les croyances dans le surnaturel, l'obscurantisme et, de l'autre côté, la sagesse d'une pensée éclairée en quête de vérité face à la stagnation et la régression intellectuelle et culturelle de certains individus :

La nuit des esprits se dandinait dans sa longue robe noire, obstruant le passage aux idées cartésiennes, éteignant les flambeaux que Mariama Bâ, Ousmane Sembène et d'autres se sont évertués à allumer. La vérité attendait toujours Godot ! Mon sommeil aussi. (LVDLA : 151)

Dans le passage suivant, les lecteur.ice.s sont informés des faits. L'extrait que j'ai choisi représente une dénonciation claire vis-à-vis des abus et des manipulations qui peuvent exister dans certaines pratiques maraboutiques, mettant en lumière la crédulité, l'exploitation et la soumission des femmes puis la corruption spirituelle :

Le lendemain matin [...] Ayant fourni à la jeune femme une cordelette sertie de petites racines, une mixture d'herbes concassées et une bouteille remplie d'un liquide noirâtre, il expliqua :

- Cette cordelette, tu la porteras désormais autour de la taille. Cette poudre tu en mettras trois pincées dans le dîner de ton époux, tous les soirs, durant une semaine. Tu commenceras un vendredi, tu termineras le vendredi suivant.

Gnarelle, la tête inclinée, tendit religieusement les deux mains vers « le seigneur », en psalmodiant des remerciements.

- Cette bouteille, reprit le Peul, tu feras attention au liquide qu'elle contient, il est doté d'un charme très efficace qui se retournerait infailliblement contre toi si tes coépouses en étaient touchées. Méfie-toi de tes coépouses, j'insiste sur ce point, car elles agissent dans l'ombre. [...]

Ce n'est pas moi qui vous indique ce qu'il faut faire, je ne fais que vous transmettre ce que les esprits ordonnent à travers moi, précisa le Peul. Les esprits peuvent résoudre votre problème, mais c'est à vous de mériter leur bonté, en suivant à la lettre leurs prescriptions. [...]

Mais ce n'est pas tout – [...] vous me remettrez cinquante mille francs CFA, deux cotonnades d'une teinture bleue et un jeune mouton ou son prix, car je dois faire des sacrifices aux esprits pour le service qu'ils vous rendent. Évidemment, ce n'est pas moi qui fixe la nature et la valeur de ces choses matérielles, ce sont eux qui vous les réclament. Ils sont invisibles au commun des mortels, mais ils n'en demeurent pas moins comme nous autres, ils ont aussi leurs petits caprices. [...]

De surcroît, reprit le marabout, il y a un rite complémentaire mais un peu particulier, dont je comprendrais fort bien que vous le refusiez. Sachez seulement que c'est un rite que je propose gracieusement à mes bonnes clientes pour les aider, et qui vous garantirait le plein succès du travail que nous avons commencé. La décision vous appartient, mesdames... [...]

Le rite du Peul exigeait une jeune fille pure, une vierge qui devait tenir le sexe maraboutal, en faisant aller sa main de la terre vers le ciel et du ciel vers la terre, comme lorsqu'on pile du mil, tandis qu'allongé sur le dos entre les jambes de sa patiente, il débiterait ses incantations. Coumba, ma tutrice, m'avait réquisitionnée, muselée, en m'annonçant l'horrible sort qui serait le mien, la terrible sanction que les esprits m'infligeraient en cas de refus ou de trahison du secret. Le marabout l'avait soutenue en ces termes :

- La noblesse d'un ventre, c'est sa capacité à offrir une tombe aux secrets, et celui qui ouvre cette tombe doit en supporter l'odeur. [...]

- Ne t'inquiète pas, dit-il, je ne fais que t'infiltrer le fluide positif.

Gnarelle ne bougea plus, elle serrait très fort ses gris-gris. Cela faisait si longtemps qu'elle n'avait plus serré les poings dans cette position. La vieille Coumba se leva et m'entraîna hors de la petite chambre en murmurant :

Alhamdou lillahi, c'est la dernière phase du rite. Viens, le savant n'a plus besoin de nous, mais surtout ne t'avise pas de raconter ceci à qui que ce soit, la malemort te saisirait inmanquablement. [...]

Le fluide du Peul avait agi, mais Gnarelle n'avait toujours pas retrouvé ses privilèges et restait une épouse secondaire. Six mois après le retour de son mari, elle accoucha d'un bébé bien portant. Cependant, il était moins potelé et beaucoup plus clair que son aîné. Des bruits couraient. Mais comme c'était un garçon, El-Hadji le reconnut dans la lignée des Yaltigué. (LVDLA : 152-158)

Néanmoins, dans LGDB, Sow Fall offre une image moins corrompue et plus proche de l'idée religieuse du marabout – ou *serigne* – traditionnel. Ainsi, Volet (1993) explique que dans LGDB :

L'Islam, les croyances ancestrales et l'action des marabouts se mélangent dans un tissu inextricable de peurs et de réassurances, de coutumes et d'usages qui déterminent les paramètres du pouvoir des individus et leur survie dans une société sans cesse en butte à des forces qui dépassent leur compréhension. (93)

Voici un extrait afin de mieux saisir cette idée :

Mour Ndiaye connaît de nombreux marabouts, mais Serigne Birama est à ses yeux l'irremplaçable, l'homme qui, par son désintéressement, sa sagesse et ses connaissances, mérite le respect intarissable qu'il lui voue, et l'immense sentiment de gratitude qu'il éprouve à son égard. (LGDB : 15, 16)

Néanmoins, le héros du roman, Mour, bien qu'il dise qu'il fait totalement confiance à Birama, son marabout de longue date, a tout de même recours à un deuxième marabout, Kifi Bokoul ; voulant à tout prix avoir du succès dans sa quête de pouvoir – il veut devenir vice-président –. Il justifie son action dans les lignes suivantes :

Mais aussi, c'est humain que je mette toutes les chances de mon côté... Serigne Birama est incontestablement un homme de science, mais les marabouts ont des voies différentes pour atteindre les pays des mystères, et on dit que ce Kifi Bokoul ne se trompe jamais... [...] (LGDB : 119)

Cependant, Kifi Bokoul est représenté comme un être bien plus obscur et mystique que Birama. La légende racontée au sujet de sa naissance le rend plus puissant aux yeux de Mour. L'extrait suivant met en lumière l'intersection entre religion, mysticisme et tradition dans une société où les croyances aux forces invisibles sont profondément ancrées :

C'est pourquoi, après avoir reçu de Serigne Birama le conseil de prier Dieu et d'attendre dans le calme et la sérénité l'auréole dont le Créateur ne tarderait pas à l'entourer, il s'est rendu dans un village de pasteurs perdu au fond de la brousse et réputé pour la science infailible de ses marabouts. Il en est revenu accompagné de l'homme qui, à des kilomètres et des kilomètres à la ronde, est considéré comme celui à qui rien ne peut résister. On dit qu'il converse avec les *djinns* et que ceux-ci accomplissent toutes ses volontés, même celles qui semblent les plus irréalisables. Personne n'a jamais vu son visage, caché sous un éternel chèche qui ne laisse apparaître que de petits yeux rouges au regard tranchant comme une lame d'acier. Tout le monde le désigne sous le nom curieux de Kifi Bokoul car, selon la légende qui s'est tissé autour de son personnage, sa mère avait longtemps souffert d'infécondité. Ni les poudres, ni les breuvages, ni les incantations à la nuit noire au cœur de la brousse déserte d'hommes n'avaient réussi à combler son désir d'enfanter. Et pourtant elle n'avait rien d'une marâtre acariâtre ; c'était la bonté même.

Un jour, elle s'était rendue au pied de l'arbre fétiche du village avec son mari ; celui-ci avait imploré jusqu'aux larmes les esprits pour qu'ils vinssent en aide à son épouse, qui, en dix-sept ans de mariage, n'avait jamais osé lever les yeux pour le regarder en face et avait toujours exécuté ses ordres les plus capricieux. Pour cette femme exemplaire, le mari avait offert aux esprits poudre d'or, lait de chamelle et sang de taureau tout fumant dans la fraîcheur de l'aube à peine naissante. Après ce sacrifice, un énorme serpent était descendu de l'arbre et s'était adressé au couple en ces termes : « Un enfant sortira des entrailles de cette femme, un enfant dont l'œil pourra voir ce que vous, vous ne pourrez pas percevoir. Car l'être que cette femme enfantera viendra de vous, il sera parmi vous, mais il ne sera pas de vous. »

Ces paroles obscures prononcées, le serpent avait intimé à la femme l'ordre de danser ; celle-ci avait dansé, dansé, dansé, et était entrée en transe, puis s'était endormie [...]. Peu de temps après, l'enfant qui devait porter le nom de Kifi Bokoul était conçu. (LGDB : 99, 100)

Kifi Bokoul, acquiert ainsi un statut presque divin en raison de son origine supposément surnaturelle. Par ailleurs, ce passage illustre aussi le rôle et la perception des femmes dans ce contexte, notamment à travers l'histoire de la mère de Kifi Bokoul, à la fois vénérée pour son sacrifice et enfermée malgré tout dans un système patriarcal strict où l'infertilité est perçue comme un problème majeur et la soumission totale au mari fait partie des plus belles qualités de la femme. Ces dernières idées introduisent une des thématiques principales que je commenterai tout particulièrement au long du sous-chapitre suivant : le rôle et le pouvoir (et non pouvoir) de la femme dans les structures familiales et sociétales représentées dans les quatre romans objet de cette analyse.

4.3. La famille et la société

Ce sont toutes les familles, riches ou pauvres, unies ou déchirées, conscientes ou irréfléchies qui constituent la Nation. La réussite d'une nation passe donc irrémédiablement par la famille.

(Mariama Bâ, *Une si longue lettre* : 170)

En Afrique les individus se retrouvent face à une forte dichotomie d'identité sociétale. D'un côté nous avons la recherche d'appartenance à la communauté. À travers celle-ci, l'individu trouve sa place et son identité dite primaire (cf. Ky-Zerbo 2012 : 83). Cependant, il aspire également à plus de liberté et d'autonomie dans un contexte où les traditions entrent en contact – et conflit – avec la modernité due à la mondialisation (cf.

Ky-Zerbo 2012 : 83). Aujourd'hui les cultures s'influencent mutuellement et c'est pour cela qu'il devient essentiel pour les Africain.e.s – et tous les autres peuples du monde – de trouver un équilibre entre l'attachement à la collectivité et l'émancipation personnelle (cf. Ky-Zerbo 2012 : 83). Nous verrons que cette lutte pour atteindre un équilibre entre tradition et modernité au sein de la famille et de la société en général marque les récits des quatre romans objets de ce mémoire. Chaque autrice, à sa manière, évoque les inquiétudes vis-à-vis du développement de la modernité – négatives ou positives – tout en démontrant que le poids des traditions est souvent difficile à surmonter. Néanmoins, toutes ont un point en commun : le conflit avec la modernité est véhiculé principalement par l'influence de l'Occident.

Ainsi, dans ce sous-chapitre, nous verrons – entre autres – comment Mariama Bâ évoque les conflits de son héroïne Ramatoulaye face au divorce – pratique que l'on peut définir comme moderne en comparaison du *modus operandi* des religions – mais aussi en relation avec les changements de comportement de ses filles au long de *Une si longue lettre*. Chez Aminata Sow Fall, dans *La Grève des bâttu*, c'est la problématique de l'augmentation du tourisme et le besoin d'adaptation de la société sénégalaise aux nécessités des occidentaux pour améliorer l'image du pays qui marquent l'action principale du récit. Dans *Le Ventre de l'Atlantique* et *Le Baobab fou*, Fatou Diome et Ken Bugul utilisent l'autofiction pour explorer, de manière introspective, la quête d'une identité personnelle prise entre les tensions de la communauté et de l'individualisme, notamment en lien avec l'expérience de l'émigration. Au sujet de ces deux dernières autrices, Nthapelelang propose de voir « l'exil comme facteur majeur qui met à mal l'identité individuelle » (2011 : 185) sans oublier que :

À l'époque actuelle, le projet identitaire n'est plus de trouver une unité à l'identité, mais plutôt de saisir les positions identitaires du sujet. Le motif est de rendre compte de leur labilité. Toutefois, cette labilité traduit à la fois une béance, un manque ainsi que l'impossibilité de combler cette béance. (Nthapelelang 2011 : 185)

Si, dans le sous-chapitre précédent, j'ai parlé de la mort et des ancêtres afin d'introduire le thème de la nature et du surnaturel, dans ce sous-chapitre je commencerai par évoquer les êtres vivants les plus proches de cette dernière étape de la vie sur terre : les aînés. Dans la majorité des cultures et sociétés africaines c'est souvent le droit d'aînesse le plus respecté et celui qui a le moins souffert des changements sociétaux au long de l'histoire, faisant des aînés des conseillers, des prêtres d'une grande force en raison de leur plus grande proximité au monde des morts et des ancêtres (cf. Binet 1979 : 8). Ce concept du droit d'aînesse est représenté dans les quatre romans. Dans USLL, Ramatoulaye se souvient des conseils donnés par sa grand-mère et de l'autorité dont son grand-père faisait preuve dans la maison de famille. Ces souvenirs l'aident dans la difficile

tâche d'éduquer ses propres enfants, et elle mentionne que sa grand-mère avait toujours recours aux proverbes populaires :

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. » (USLL : 143)

Dans l'image du grand-père de Ramatoulaye les lecteur.ice.s peuvent reconnaître les traits autoritaires incontestables du patriarce :

Mon grand-père refusait l'accès de notre maison aux jeunes gens. À dix heures du soir, une clochette à la main, il avertissait les visiteurs de la fermeture de la porte d'entrée. Il scandait les tintements de la clochette, du même ordre : « Que celui qui n'habite pas ici déguerpisse ! » (USLL : 145, 146)

Cette représentation des figures de la grand-mère et du grand-père peut paraître banale. Cependant, elle constitue ici un exemple clair de la gérontocratie qui existe souvent en Afrique subsaharienne dans tout ce qui est relatif à la sphère morale (cf. Joubert 1998 : 112).

Dans le cas de LGDB, comme je l'ai déjà mentionné dans le sous-chapitre précédent, Sow Fall concède au *serigne* ou marabout une attention toute particulière. La sagesse et l'âge de cette figure religieuse lui confèrent une grande crédibilité au sein d'une société profondément musulmane. Or, parmi les mendiant.e.s représenté.e.s dans le roman, plusieurs personnages plus âgés présentent un certain charisme au sein des *bàttu* (nom donné aux mendiants d'après le bol ainsi nommé en wolof qu'ils et elles transportent souvent (cf. Volet 1993 : 73)). Un exemple serait « le vieux Gorgui Diop, l'homme qui a l'art d'arracher l'obole grâce à son extraordinaire sens comique » (LGDB : 25). Dans ce passage les lecteur.ice.s peuvent apprécier à nouveau la dimension morale que prennent les paroles des anciens :

-C'est trop, c'est trop, reprend Nguirane Sarr. Puisqu'ils veulent la guerre, faisons-leur la guerre.

-Non, Nguirane, répond Gorgui Diop. Ne parle pas ainsi. Quand on mendie, il faut apprendre à être patient, à supporter beaucoup de choses. Celui qui a besoin du bien d'autrui doit satisfaire jusqu'à ses caprices. D'ailleurs, Nguirane, ceux qui nous donnent, ce ne sont pas ceux qui nous frappent.

Des voix multiples s'élèvent au-dessus du murmure général.

-C'est vrai, c'est vrai. Gorgui Diop a raison. Dans la vie il faut éviter d'envenimer les choses.

-Ce que Gorgui Diop a dit est la seule vérité.

-Les paroles de Gorgui Diop sont dictées par la raison et par la sagesse. (LGDB : 45)

Je tiens ici à souligner tout particulièrement la notion de « patience » car il s'agit d'une qualité qui est évoquée à plusieurs reprises à l'égard de la femme mariée (et de la

femme tout court) dans les quatre romans. Sow Fall établit de fait dans son récit une corrélation entre les figures féminines et celles des mendiant.e.s, car les deux groupes de personnes sont mis à l'épreuve par la rigidité et la suprématie du patriarcat.

Dans de *La Baobab fou*, c'est la figure paternelle de Ken Bugul qui a la suprématie de la sagesse et de l'ancienneté, un « père, vieux et entièrement consacré à la prière » (LBF : 158). Les lignes suivantes expriment en outre une distance affective et symbolique de l'héroïne vis-à-vis de son père. Il est désigné comme « le père », et non « mon père », fait qui établit un contraste net entre la proximité biologique et le manque d'intimité réelle :

Le père était souffrant depuis quelques années ; j'étais restée quelques jours pour lui. Je voulais parler avec lui avant mon départ, mais je ne savais pas par quel bout commencer, ni même exactement ce que je voulais dire. J'avais l'habitude de lui poser des questions : « pourquoi ceci, pourquoi cela, pourquoi ainsi, je ne comprends pas... » Le plus souvent il me répondait par un rire ou un sourire. Ce n'était pas ce que je cherchais, mais que pouvais-je dire à un homme qu'on disait être le père et que je n'avais jamais appelé père ? Il mêlait déterminisme, fatalité, ordre des choses, société évolutive, fossé qui se creuse, vallée qui se meurt, sommets qui s'ennuient. (LBF : 42)

Par ailleurs, Bugul fait mention de la relation toute particulière qui existe entre les grand-parents et les petits enfants. Elle-même, selon son autofiction, n'a pas eu la possibilité de souder ces liens avec ses propres grand-parents et encore moins avec sa grand-mère qui, depuis son inscription à l'école française, la voit comme « une souillure » (LBF : 70) :

C'était une coutume traditionnelle à l'époque que d'emmener le petit enfant chez la grand-mère paternelle ou maternelle. La grand-mère et l'enfant. Jamais couple ne fut aussi intense ! C'est un des repères les plus affectueux.

Le petit-fils était l'époux de la grand-mère, la petite-fille était l'épouse du grand-père. En créant ce rapport, moins l'infini et plus l'infini représentés par la vie et la mort se confondaient.

La sensualité était inconsciemment le nœud du rapport. Les odeurs, les attentions, les complicités, toute cette saga de liens forgés dans la tendresse seraient recherchés plus tard par l'homme et la femme, le couple dans une sexualité accomplie.

Le vécu était intense. Avec les grands-parents, l'enfant n'avait jamais faim, jamais soif. La grand-mère et le grand-père constituaient le repère rassurant, réconfortant plus tard nostalgique. La vie et la mort, en se confondant, tissaient les émotions fondamentales de la culture humaine. » (LBF : 187,188)

Nous pouvons donc ici observer « l'appréhension cyclique du temps » (Joubert 1998 : 113) qui marque une grande majorité de sociétés africaines.

Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, le droit d'aïnesse est représenté à plusieurs reprises et par le biais de différents personnages. C'est ici que l'on reconnaît au mieux que « [l]a vieillesse en Afrique est souhaitable et honorée » (Joubert 1998 : 125) car « avancer sereinement dans la vieillesse est la preuve d'une force à la fois morale et

physique enviables » (Joubert 1998 : 125). Dès les premières pages du roman, nous pouvons constater combien certains des personnages sont confrontés au droit d'aînesse, règle d'ordre social tacite que personne n'ose transgresser :

Les jeunes qui poursuivaient leurs pronostics sous l'arbre reviennent s'attrouper devant la télévision et renvoient les gamins, trop bruyants à leur goût. Ici, on ne badine pas avec le droit d'aînesse. Un vieux pêcheur, encore robuste, en haillons, vient s'installer confortablement devant Madické. Celui-ci l'identifie à l'odeur de poisson qui lui envahit les narines. [...] Madické reste coi. Il sait qu'ici les dizaines d'années accumulées sont autant d'atouts qui excusent tout. (LVDLA : 20)

Par ailleurs, si la relation entre Ken Bugul et sa grand-mère reste froide et marquée par le rejet dans LBF, dans le cas de Salie, l'héroïne de LVDLA, la grand-mère est représentée comme sa sauveuse et gardienne face à toute adversité et remplace la figure maternelle :

Parce que l'amour ne se mesure pas, ma grand-mère m'allaita, sans date butoir [...]. Alors mater ? La mère à la maternité perpétuelle, ma grand-mère : madre, mother, mamma mia, yaye boye, nénam, nakony, maman chérie, ma mamie-maman, ma mère pour de bon !

De ses douces mains qui ont coupé mon cordon ombilical, qui caressaient ma tête – quand, petite, je tirais la sève de son sein et m'endormais repue dans ses bras –, ma grand-mère n'ai jamais cessé de tisser le fil qui me relie à la vie. (LVDLA : 75, 76)

Cependant, elle conserve tout de même une attitude sévère dans une réalité où les enfants illégitimes ne sont pas bien vus :

Même mon adorable grand-mère, pour me prouver son amour, ne cessait de me murmurer : « Élever une enfant illégitime dans ce village, j'ai dû accepter le déshonneur pour le faire ; prouve-moi que j'ai eu raison, sois polie, courageuse, intelligente, irréprochable. » Afin que je sois tout ça, sa sévérité fut à la hauteur de son sacrifice, terrible. Elle ne battait pas, elle bastonnait. Au village, ses corrections qui, sous la colère, se terminaient toujours par une morsure, sont aussi légendaires que sa détermination à me protéger envers et contre tous. (226)

Ces derniers passages nous ramènent à un autre thème central pour comprendre comment le pouvoir est représenté dans ces quatre romans : le rôle de la femme et encore plus particulièrement celui de la mère. J'analyserai ici comment est vécu par Ramatoulaye dans USLL et par Lolli dans LGDB le fait d'être mère. Ensuite, je me centrerai sur la relation de Ken Bugul vis-à-vis de sa mère dans LBF et sur celle de Salie avec sa grand-mère dans LVDLA. Enfin, je consacrerai quelques lignes à Salla Niang : cette mendicante fait preuve d'un rôle essentiel auprès des mendiant.e.s dans LGDB.

Tout au long de USLL, l'héroïne Ramatoulaye s'exprime sur son rôle en tant que femme, épouse puis mère dans une société africaine changeante et confrontée à la dichotomie entre tradition et modernité. Cette confrontation s'observe tout particulièrement dans les situations mettant en scène Ramatoulaye et ses enfants, plus particulièrement ses filles. Daba, sa fille aînée, réveille en elle la réflexion par rapport au mariage, par rapport à comment elle aurait elle-même souhaité que son mariage évolue. Daba est

également la seule personne qui montre ouvertement une réaction négative vis-à-vis du deuxième mariage de son père : Modou choisit comme seconde femme une de ses camarades de classe, Binetou. Elle aimerait que sa mère fasse comme Aïssatou et divorce (cf. USLL : 80). Or, Ramatoulaye ne se voit pas en mesure de prendre une telle décision :

Partir ? Recommencer à zéro, après avoir vécu vingt-cinq ans avec un homme, après avoir mis au monde douze enfants ? Avais-je assez de force pour supporter seule le poids de cette responsabilité à la fois morale et matérielle ? (USLL : 81)

Lorsque Ramatoulaye parle à Daba en tant que mère sur les surprises de la vie, Daba répond clairement :

« Le mariage n'est pas une chaîne. C'est une adhésion réciproque à un programme de vie. Et puis, si l'un des conjoints ne trouve plus son compte dans cette union, pourquoi devrait-il rester ? Ce peut être Abou (son mari), ce peut être moi. Pourquoi pas ? La femme peut prendre l'initiative de la rupture. » (141)

Vers la fin du roman, Bâ expose certaines des aventures de la maternité de Ramatoulaye dans la difficile tâche d'éduquer ses enfants seule. Les lecteur.ice.s peuvent remarquer que c'est surtout la grossesse inattendue de l'une des filles de Ramatoulaye, prénommée Aïssatou (comme son amie proche), qui ravive le plus intensément ses sentiments maternels :

Et puis, on est mère pour comprendre l'inexplicable. On est mère pour illuminer les ténèbres. On est mère pour couvrir, 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.

Faire de mon être un rempart défensif entre tous les obstacles et ma fille. Je mesurais à cet instant de confrontation tout ce qui me rattachait à mon enfant. Le cordon ombilical se ranimait, ligature indestructible sous l'avalanche des assauts et la durée du temps. Je la revis, nouvellement jaillie de mes flancs, gigotant dans ses langes roses, son menu visage fripé sous les cheveux soyeux. Je ne pouvais pas l'abandonner, comme le dictait l'orgueil. Sa vie et son avenir constituaient un enjeu puissant qui démolissait les tabous et imposait à mon cœur et à ma raison sa supériorité sur tout. La vie qui frémissait en elle m'interrogeait. Elle grouillait pour s'épanouir. Elle vibrait pour demander protection.

C'est moi qui n'avais pas été à la hauteur. Repue d'optimisme, je ne devinais rien du drame de sa conscience, du bouillonnement de son être, de la tourmente de sa pensée, du miracle qu'elle portait.

On est mère pour affronter le déluge. Face à la honte de mon enfant, à son repentir sincère, face à son mal, à son angoisse, devrais-je menacer ? » (156-157)

Dans ce passage émouvant et introspectif les lecteur.ice.s peuvent appréhender comment est vécue la condition maternelle par l'héroïne du roman. Amour inconditionnel, culpabilité, protection et sacrifice font ressortir la profondeur de l'amour maternel que Ramatoulaye nourrit à l'égard de ses enfants. Ainsi, la narratrice ressent un lien viscéral et indestructible qui l'amène à dépasser son orgueil et les jugements sociaux.

La rébellion ensuite de trois de ses filles encourage la réflexion de Ramatoulaye vis-à-vis de la modernité. Ces trois filles portent des pantalons qui font « saillir les formes

plantureuses de la Négresse, que souligne davantage une cambrure profonde des reins » (USLL : 145) et fument en cachette. Il est difficile pour Ramatoulaye d'accepter ces comportements auxquels elle n'est pas habituée et qu'elle perçoit très négativement au regard de la figure féminine. Pour Ramatoulaye ils sont la conséquence de l'avancée du progrès et pourraient remettre en question les aspects bénéfiques intrinsèques du progrès lui-même.

J'eus tout d'un coup peur des affluents du progrès. Ne buvaient-elles pas aussi ? Qui sait, un vice pouvant en introduire un autre ? Le modernisme ne peut donc être, sans s'accompagner de la dégradation des mœurs ? (USLL : 145)

Dans LGDB, Lolli, la femme de Mour, assiste également à cette confrontation à la modernité et au féminisme que sa fille Raabi défend. Mour, comme Modou dans USLL, prend une deuxième femme. Face à cette situation, Lolli est débordée par les émotions. Elle se rappelle les mots de ses parents et de sa famille au sujet du rôle de la femme auprès de son mari :

Le mariage s'est fait. Raabi a essayé de convaincre sa mère qu'elle doit se battre, qu'elle ne doit pas accepter une situation ambiguë, qu'elle a le devoir de ne pas laisser une intruse lui disputer sa place, et pour cela « il faut prendre tes responsabilités et demander à papa de choisir. » Mais la mère de Lolli, la vieille Sanou Cissé, célèbre pour sa vertu et sa probité, est venue. [...] Son père malade et tenant à peine debout, s'est traîné jusqu'à la maison : « Veux-tu achever mes jours, Lolli ? Sache que si Mour te laisse tomber tu seras couverte de honte. Quand on a huit enfants [...] on ne doit plus se permettre des comportements de petite fille. Mour est ton mari. Il est libre, il ne t'appartient pas. » (LGDB : 63, 64)

Cependant, si Lolli s'avère être une femme et une épouse exemplaire et soumise, Sine, la deuxième femme de Mour, comme les filles de Ramatoulaye dans USLL, montre un comportement moins « docile ». L'extrait suivant révèle les tensions entre les deux personnages et montre bien la dichotomie entre tradition et modernité, mais aussi entre autorité patriarcale et affirmation féminine :

Mour a trouvé Sine dans la salle à manger, à table, attendant son café et cigarette à la bouche. La rage avec laquelle il a hurlé en direction de Sine exprime une douloureuse exaspération.

- Sine, je t'ai dit que je n'aime pas te voir fumer. Je t'ai formellement interdit de fumer et je pensais que tu l'avais compris !

Pour toute réponse, Sine s'est contentée d'aspirer longuement sa cigarette et de lâcher nonchalamment une longue traînée de fumée en direction du plafond.

- Sine, n'est-ce pas à toi que je m'adresse ! Je veux que tu m'écrases cette cigarette !

En même temps qu'il a ainsi tonné, Mour s'est avancé vers Sine et a fait voler la cigarette, ainsi que la tasse de café qu'un garçon venait de poser sur la table. Les rideaux blancs de la fenêtre ainsi que le boubou de Mour en sont éclaboussés. Sine s'est alors levée, évitant d'être salie ; elle a fixé Mour, le regard insolent, et a crié à son tour :

- Si tu crois que j'accepterai d'être planquée ici comme un meuble et de ne recevoir que des interdictions et des ordres, tu te trompes ! Je suis une personne et non un bout de bois !

- Mais tu dérailles, Sine ! Tu ne sais plus ce que tu dis...

- C'est toi qui divagues ! Que crois-tu ? Que je suis ici pour subir tes caprices ? Non ! Je suis ton épouse, traite-moi comme ton épouse ! Vraiment Mour, tu dois déchanter si tu crois que j'accepterai que tu me traites comme un vulgaire objet ! [...] Va faire cela à ta Lolli, moi je ne suis pas un mouton !

- Lolli est une femme digne, respectable ! Je pense que si tu t'étais regardée dans une glace, une cigarette à la bouche, tu verrais à quel point tu te déprécies ! Ta tête presque rasée, ce rouge à lèvres, tout cela m'irrite !

- Nous ne parlons par le même langage !... Nous ne parlons jamais le même langage...

- Parce que tu singes des habitudes et des manières d'être qui ne collent pas à ta peau !

- Non, parce que tu raisones en homme du Moyen Âge. Et puis, réfléchis un peu, quand nous nous sommes mariés, c'est comme ça que tu m'as trouvée. Maintenant, tu veux que je change tout simplement parce que je suis devenue ta femme. C'est illogique ! Tu devrais pouvoir me supporter telle que tu m'as trouvée.

Mour en a lourd sur le cœur. C'est vrai que c'est seulement quelques mois après son mariage avec Sine qu'il s'est rendu compte que certaines choses le mettaient mal à l'aise, le choquaient même, mais il avait toujours espéré qu'il pourrait faire entendre raison à son épouse, car il avait pensé être arrivé à lui faire abandonner la cigarette, le rouge à lèvres et les pantalons trop serrés. (LGDB : 162, 163)

Revenons sur la représentation de la figure maternelle. Je me centrerai à présent particulièrement sur Bugul puis sur Diome, chez qui la figure maternelle est très présente et exerce un pouvoir fort vis-à-vis des choix et de l'identité des héroïnes. Cependant, la relation est vécue de façon très différente dans les deux romans : Bugul transmet plutôt l'absence et le rejet de la part de « la mère » puis de sa grand-mère. Alors que chez Diome, l'héroïne a beau être rejetée par sa mère biologique, c'est sa grand-mère qui prend la relève et l'aime et l'éduque comme sa propre fille. Afin de mieux visualiser ces faits, voici deux passages qui révèlent la nature de ces relations mère-fille.

Dans le cas de Bugul – en tant qu'héroïne du roman et non pas en tant qu'autrice – les lecteur.ice.s peuvent remarquer à plusieurs reprises la distance qui existe entre mère et fille. Cette distance est renforcée par l'utilisation de l'article « la » et non de l'adjectif possessif « ma », comme il pourrait sembler habituel lorsque quelqu'un parle de sa propre mère. L'abandon de Bugul par sa mère à l'âge de 5 ans marque tout le récit et l'introspection que fait l'héroïne. Ce sentiment de distance s'amplifie à partir de la puberté de Ken :

La mère et moi ne nous parlions jamais. Nous parlions de choses et d'autres, mais nous ne nous sentions point mère et fille. Je m'enfermais plus en moi-même depuis mes premières menstrues. Aucune complicité. Parfois, dans le village de la grand-mère qui était devenu sien, je la regardais, recroquevillée sur une natte, ronflant doucement. Je savais qu'elle était la mère pour qui j'avais versé les larmes les plus amères, ces pleurs douloureux de l'enfant sur le quai d'une gare. J'avais rejoint la mère un an après son départ. Un an de pleurs et d'amertume. Et personne pour me consoler. Les baobabs me jouaient des spectacles, les hautes herbes jaunes offraient en bouquets leurs extrémités semblables au duvet des poussins d'un jour. Le vide laissé par le départ de la mère ne se comblait pas. (LBF : 157, 158)

Au sujet de cette séparation abrupte, Volet écrit les lignes suivantes :

Les vingt ans qui suivent le départ de sa mère du foyer conjugal ne représentent pour Ken Bugul qu'une longue noyade où les goulées d'air frais aspirées à la hâte à la surface sont suivies de grandes tasses d'eau amère avalées de travers. (1993 : 245)

Tout au long du roman, Ken Bugul recherche sans succès « l'instant de bonheur et de sécurité où elle pourrait se réfugier » (Volet 1993 : 249). D'ailleurs, les lecteur.ice.s peuvent mesurer combien cette figure maternelle contredit toutes les attentes de Bugul par rapport à l'image traditionnelle d'une mère africaine :

La dimension de la femme noire, à cette époque, était d'assumer le rôle de la source de vie, du symbole de continuité, de zone de refuge complétant sa nécessité par la notion de générosité de sa fonction.

Pourquoi la mère était-elle partie ? (LBF : 178)

Or, alors que la figure maternelle de Bugul marque sa recherche d'identité de manière plutôt négative, pour Salie, dans LVDLA, sa grand-mère est tout. Comme je l'ai déjà mentionné plus haut, Salie décrit sa grand-mère comme « [l]a mère à la maternité perpétuelle » (LVDLA : 75). Cette femme est présentée comme une femme forte qui se positionne contre les mœurs et les traditions afin de protéger sa petite-fille, mais qui d'autre part les embrasse pour, également, sauver sa propre fille :

Trahie par ma grand-mère, la tradition, qui aurait voulu m'étouffer et déclarer un enfant mort-né à la communauté, maria ma mère à un cousin qui la convoitait de longue date. À défaut de se débarrasser de moi, les garants de la morale voulurent me faire porter le nom de l'homme imposé à ma mère. Ma grand-mère s'y opposa fermement : « Elle portera le nom de son vrai père, ce n'est pas une algue ramassée à la plage, ce n'est pas de l'eau qu'on trouve dans ses veines, mais du sang, et ce sang charrie son propre nom » [...]. (LVDLA : 74)

Comme j'ai pu l'exposer jusqu'à maintenant, les représentations de la famille et de la société que les quatre autrices proposent traduisent bien les rapports complexes entre l'individu africain et sa communauté, au sein d'une culture traditionnelle profondément ancrée mais aujourd'hui confrontée à la modernité et à la mondialisation (cf. Ky-Zerbo 2012 : 90, 91). Ainsi, les lecteur.ice.s peuvent constater que chaque personne a une fonction précise à remplir pour maintenir l'équilibre collectif (cf. Ky-Zerbo 2012 : 89). Or, les quatre autrices montrent chacune à sa façon « le fossé qui sépare le rôle que [les femmes] entendent jouer dans la société actuelle [africaine] et l'attitude de résignation dans laquelle elles se trouvent enfermées aujourd'hui encore » (Volet 1993 : 155). On peut par ailleurs constater que « l'institutionnalisation d'une certaine idée du « pouvoir », rigide et arbitraire, est à l'origine du problème » (Volet 1993 : 155) : le patriarcat. Cependant, les quatre romancières choisies pour cette analyse – ainsi que bien d'autres écrivaines africaines – ne se positionnent pas automatiquement contre l'homme mais plutôt contre toutes les idées et philosophies de vie « qui justifient de manière directe ou insidieuse la suprématie de l'homme sur la femme » (Volet 1993 : 159). S'il existe une institution qui

transmet de génération en génération les aspects les plus durs et puissants du modèle sociétal patriarcal africain c'est le mariage et encore plus particulièrement le modèle polygame qui en découle très souvent. Nous verrons par la suite que les quatre romancières mentionnent tout particulièrement ce thème et les bouleversements que cette pratique peut apporter dans la vie de la femme africaine.

À propos du mariage africain, je me permets d'ouvrir ici une parenthèse afin de mettre en lumière sa véritable portée sur le plan social. Cette pratique ne peut être dissociée de la famille : le mariage constitue à la fois un lien entre deux individus et une alliance entre deux familles (cf. Ky-Zerbo 2012 : 85, 86). En outre, même si en principe il s'agit d'un acte librement consenti, il s'inscrit dans une dynamique collective : les futur.e.s marié.e.s sont donc appelé.e.s à agir en harmonie avec les valeurs collectives (cf. Ky-Zerbo 2012 : 85, 86). La subtilité de ces dernières lignes cache la tradition qui souvent prend le dessus dans l'aboutissement de cette pratique indépendamment du consentement des époux. Ce fait est particulièrement présent dans USLL et dans LVDLA.

Dans USLL ce fait peut être observé tant chez les co-épouses de Ramatoulaye que d'Aïssatou. Alors que leurs mariages à elles sont consentis et basés sur l'amour, les secondes noces de leurs époux respectifs, Modou et Mawdo, sont plutôt des mariages de convenance. Dans le cas de Modou, la jeune Binetou, camarade de classe de Daba, est pratiquement poussée par sa mère à épouser Modou. Elle doit donc renoncer à sa jeunesse pour accomplir les souhaits de sa mère et permettre à cette dernière d'atteindre une meilleure condition sociale (cf. USLL : 74).

En ce qui concerne Mawdo, c'est sa propre mère qui lui impose la petite Nabou comme seconde femme. Celle-ci, cousine germaine de Mawdo est récupérée par la mère de Mawdo chez son frère Farba Diouf à Diakhao « berceau et tombeau des Bour-Sine » où elle est « [r]oyalement accueillie » : « Les visiteurs vinrent de partout pour l'honorer, lui rappelant ainsi la véracité de la loi du sang » (USLL : 63). Son objectif est de la former à ses côtés afin de faire d'elle une femme exemplaire auprès de son fils. Cette alliance permettrait de protéger le lignage noble Toucouleur de la famille. Il faut savoir que la mère de Mawdo, « une Dioufène, Guélewar du Sine » (USLL : 43), n'a jamais accepté Aïssatou comme belle-fille. Etant fille de bijoutier et ayant été à l'école, elle ne serait pas digne de son fils (cf. USLL : 43).

LVDLA raconte une histoire d'amour complètement déchirée : celle de l'instituteur de Niodior, Monsieur Ndétare et de la belle Sankèle, la fille du vieux pêcheur. Cette histoire d'amour met en scène de nombreux éléments qui traduisent les difficultés d'aboutissement d'un mariage d'amour face au mariage arrangé. Ce fait est souligné par

la narratrice quand elle explique qu'« [i]ci [sur Niodior], on marie rarement deux amoureux, mais on rapproche toujours deux familles : l'individu n'est qu'un maillon de la chaîne tentaculaire du clan » (LVDLA : 127). Promise à l'homme de Barbès, l'un des hommes les plus influents et puissants de l'île, Sankèle refuse cette liaison sans amour et veut à tout prix rester auprès de Monsieur Ndétare (*cf.* LVDLA : 128). Mais la ténacité de son père la pousse à « faire de Ndétare son premier homme » en lui offrant sa virginité (LVDLA : 130). Le passage suivant représente et résume bien la décision de Sankèle afin d'obtenir l'annulation de la liaison avec l'homme de Barbès :

Puisque la diplomatie se peaufine entre les jambes des femmes, les déclarations de guerre peuvent aussi venir de là. Sankèle le savait. Devenir fille mère était la solution la plus radicale pour réduire à néant la stratégie matrimoniale élaborée par son père. (LVDLA : 130)

Ce passage fort en symboles et métaphores, suggère l'instrumentalisation de la sexualité et du corps de la femme à des fins politiques ou stratégiques dans certaines sociétés. Sankèle tente de se rebeller contre le pouvoir qu'exerce son père sur elle : elle voit dans la maternité hors mariage l'échappatoire parfaite. Ainsi elle veut utiliser son corps pour saboter l'ordre patriarcal imposé. Malheureusement son plan n'atteindra pas les effets espérés. Elle accouchera d'un petit garçon que son père lui arrachera des bras pour le plonger dans l'Atlantique. La narratrice, reprenant la légende des dauphins Sédar et Soutoura tente de dédramatiser les faits sans pour autant cacher la gravité du destin qui atteint plus d'un enfant illégitime : « La légende dit que Sédar et Soutoura ont maintenant une grande famille : ils transforment les bébés noyés en dauphins et les adoptent » (LVDLA : 134). Le pouvoir du patriarcat est donc ici représenté comme bien plus fort que les tentatives de rébellion et de sabotage d'une jeune fille. Or, c'est enfin la fuite en pirogue qui permettra à Sankèle d'être libre et libérée des traditions et obligations : « Si l'île est une prison, toute sa circonférence peut servir d'issue de secours » (LVDLA : 135).

D'autre part, dans le contexte du mariage, le sujet de la polygamie marque tout particulièrement l'action des romans objets de cette analyse en commençant par l'œuvre pionnière de Mariama Bâ. Dans la représentation qu'offre cette autrice du mariage polygame, elle distingue la pratique du mariage polygame autorisé par l'Islam et l'égarement de l'homme vis-à-vis de sa première femme justifiant ce fait par l'usage de la tradition (*cf.* Volet 1993 : 165). Car, en réalité :

Si l'unité du couple Modou-Ramatoulaye est brisée, ce n'est pas la faute d'un principe religieux ou de l'institution. C'est celle d'un homme qui se satisfait trop vite d'une action qui en fait un lâche vis-à-vis de sa première épouse, un mauvais père au regard de ses enfants et, pour sa jeune épouse, « un vieux » [(USLL : 74)] de la poche de qui l'on peut tirer une montagne de billets de banque. (Volet 1993 : 65)

Or, comme je l'ai déjà signalé, face à cette adversité Ramatoulaye décide de rester mariée à cet homme qui trahit leur amour. Curieusement, au lieu de voir le mal dans son

époux, Ramatoulaye réfléchit plutôt sur ce qu'elle, en tant qu'épouse, a pu faire de mal pour que Modou décide de prendre une seconde femme :

J'essaie de cerner mes fautes dans l'échec de mon mariage. J'ai donné sans compter, donné plus que je n'ai reçu. Je suis de celles qui ne peuvent se réaliser et s'épanouir que dans le couple. Je n'ai jamais conçu le bonheur hors du couple, tout en te comprenant, tout en respectant le choix des femmes libres. (USLL : 108)

Lors de cet extrait Ramatoulaye s'adresse à son amie Aïssatou laquelle a fait le choix de divorcer et de partir aux États-Unis après le second mariage de son époux. Ainsi, Mariama Bâ présente dans son roman deux réactions bien différentes vis-à-vis du mariage polygame. Et c'est dès les premières lignes de la lettre de rupture d'Aïssatou avec Mawdo que les lecteur.ice.s peuvent cerner le renversement de « l'ordre hiérarchique traditionnel » par la décision et les valeurs que défend Aïssatou :

Mawdo,

Les princes dominant leurs sentiments pour honorer leurs devoirs. Les « autres » courbent leur nuque et acceptent en silence un sort qui les brime. (USLL : 68)

Ainsi, Aïssatou met en question les racines nobles de Mawdo car, pour elle, « la noblesse appartient aux personnes capables d'être maîtresses d'elles-mêmes » (Volet 1993 : 172). Or, par son acte de faiblesse et de soumission aux désirs de sa mère, il a rejoint « la masse de ceux qui se laissent entraîner par le courant, faute d'avoir la volonté d'affirmer une direction qui leur soit propre » (Volet 1993 : 173). Par ailleurs, Volet apporte dans son analyse d'USLL une réflexion qui met en lumière la représentation des enjeux auxquels, comme Aïssatou et Ramatoulaye, d'autres femmes doivent faire face dans leur quotidien :

Ramatoulaye et Aïssatou sont des victimes. Victimes de leur mari, mais aussi et surtout les victimes de pratiques discursives qui englobent et déterminent dans leur ensemble les normes sociales de l'acceptable et de l'inacceptable : Une si longue lettre exprime les espérances déçues de la première génération de romancières d'Afrique noire qui, en dépit de la lueur d'espoir qui brillait dans le lointain, remarquent que, un quart de siècle après les Indépendances, la société est lente à s'adapter aux exigences d'un monde nouveau. La polygamie tout comme l'oppression de la femme se portent toujours bien et il est difficile de dire qui, d'Aïssatou ou de Ramatoulaye, réagit de façon exemplaire face à l'adversité. Plutôt que d'en décider, le roman souligne plutôt qu'il appartient à chacun de trouver le meilleur moyen de combattre les excès auxquels conduit un discours patriarcal postulant a priori la supériorité de l'homme et la soumission de la femme. (1993 : 176, 177)

Dans le cas de LGDB, c'est par le biais du personnage de Lolli, la première épouse de Mour, héros du roman, que le mariage polygame est commenté. Comme je l'ai déjà mentionné, Mour reçoit une deuxième femme, Sine. Il annonce son futur mariage à Lolli dans le lit conjugal au milieu de la nuit. Comme Ramatoulaye, Lolli se voit confrontée à la dichotomie entre tradition et modernité, entre les mœurs et le nouveau mouvement féministe qui essaie de changer certaines choses pour les femmes. C'est sa fille aînée Raabi la porte-parole de ce mouvement dans le roman. « [É]tudiante en sciences

juridiques, [elle] passait son temps à dire : « On devrait supprimer la polygamie ; c'est une pratique qui ne se justifie plus de nos jours. » » (LGDB : 60). Nous trouvons ainsi un important parallélisme avec USLL où c'est Daba, la fille aînée de Ramatoulaye, qui essaye d'ouvrir les yeux de sa mère face à l'injustice qu'elle subit. Cependant, alors que Ramatoulaye n'a pas la possibilité de s'exprimer directement et de dire à Modou ce qu'elle ressent par rapport à ce deuxième mariage, Lolli prend la parole pour exprimer son indignation :

-Eh quoi ! Et tu me dis de me taire par-dessus le marché ! Ingrat, salaud, menteur. Tiem ! Tu veux que je me taise ! Vingt-quatre ans de mariage ! Tu n'étais rien ! 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 moi et avec l'aide que je t'ai toujours apportée, tout cela tu veux le partager avec une autre maintenant. Voyou, menteur, ingrat ! Vous êtes tous pareils. Voyou, créature sans vergogne. Ah... j'aurais dû m'en douter ! (LGDB : 60, 61)

Malheureusement ces mots ne parviennent pas à décourager Mour qui épouse Sine et les parents de Lolli sermonnent leur fille : elle doit continuer à être une épouse exemplaire avec ou sans co-épouse. C'est son devoir en tant que femme. De plus, il y a aussi la pression sociale : « Ses amies aussi lui ont donné des conseils : « Tu serais bien bête de perdre ton mari et de le laisser à une autre ; celle-ci se moquerait de toi en disant qu'elle t'a fait peur. » » (LGDB : 64).

En ce qui concerne LVDLA, Diome représente la polygamie entre autres comme un signe de pouvoir accordé à des hommes puissants. Dans ce sens, les deux personnages qui représentent le mieux ce pouvoir patriarcal – mais aussi le pouvoir économique et matériel – dans le roman sont l'homme de Barbès et El-Hadji Wagane Yaltigué.

Dans le cas de l'homme de Barbès, il est important de souligner que son pouvoir est le fruit de son passage par la France. Cependant, même s'il vend l'Occident comme la terre promise des opportunités aux jeunes du village (cf. LVDLA : 83-88), il fait bien attention de ne pas évoquer la dure réalité qu'il a vécue là-bas (cf. LVDLA : 88). Ce fait rappelle les thèses de Foucault lorsque dans *L'ordre du discours* (1971) il s'interroge sur le rôle de l'opposition entre le vrai et le faux dans les mécanismes d'exclusion qui structurent nos sociétés. Selon le philosophe, au fil du temps, la notion de vérité a changé : elle n'est plus liée à un acte rituel et socialement reconnu, mais au contenu même du discours – sa forme, son sens, sa conformité à la réalité (cf. Foucault 1971 : 17) –. Ainsi, le discours vrai n'est plus ce qui donne accès au pouvoir : la vérité devient un instrument de sélection et d'exclusion, un outil de contrôle à travers le savoir (cf. Foucault 1971 : 17, 18). Il existe donc une dichotomie importante entre les signes de pouvoir que l'homme de Barbès dévoile : ses quatre femmes – la dernière très jeune et « habillée à l'occidentale »

(LVDLA : 87) –, sa grande progéniture : « [...] la foule de ses héritiers prouvait bien qu'en dehors des millions il n'avait rien à envier à Rocco » (LVDLA : 88) – et la réalité qu'il essaye de cacher car, les cauchemars « où il se voyait affublé du nez de Pinocchio » (LVDLA : 88) le hantent.

En ce qui concerne El Hadji, alias Wagane Yaltigué, ses trois femmes font partie du lot qui l'a fait accéder au « rang de notable ». Sa polygamie est donc ici vue comme un signe de pouvoir et les femmes juste comme un objet en plus pour atteindre un rang élevé dans la société. D'ailleurs, dans le roman, les trois femmes sont pratiquement mises au même rang que les pirogues de cet homme : « Avec ce titre honorifique d'El Hadji [depuis son pèlerinage à La Mecque], ses trois femmes et ses nombreuses pirogues de pêche, toutes équipées de puissants moteurs, Wagane brigait le rang de notable » (LVDLA : 120).

Bugul, pour sa part, offre une approche bien différente à ses consœurs en ce qui concerne la polygamie. L'écrivaine offre une corrélation entre le mariage sénégalais polygame et les relations libres en Occident. Deux relations marquent tout particulièrement sa réflexion au sujet de la polygamie ; d'un côté nous avons l'histoire de son amie Laure qui vit avec deux hommes. Bugul, en tant qu'héroïne du roman, explique : « Vivre à trois n'était pas une nouveauté dans mon village. Un homme pouvait avoir trois, quatre femmes dans la même maison. Mais une femme avec deux hommes ! » (LBF : 89). Toutefois, c'est sûrement sa relation à trois avec Jean Wermer et son amant François qui marque le plus cette réflexion. L'extrait reproduit ci-après met en lumière la corrélation que fait Bugul entre mariage polygame et sa relation avec ces deux hommes homosexuels. Dans ce passage, les lecteur.ice.s observent une fois de plus la tension entre modernité et tradition, liberté personnelle et normes sociales, tout en explorant le poids du regard culturel sur l'intimité et l'identité :

Au début de cette nouvelle vie à trois, Jean Wermer restait parfois plusieurs nuits sans dormir avec moi. Cela me rappelait, quand, dans mon pays, un homme épousait une nouvelle femme. Dans le cas où l'homme était déjà marié, il demandait la permission à sa première épouse de passer plusieurs nuits consécutives avec sa nouvelle jeune femme, avant d'appliquer le roulement traditionnel. Cela permettait qu'ils s'habituent l'un à l'autre, de cultiver le sentiment, de mieux se connaître, de permettre à l'homme de passer la période de fécondité de la femme avec elle, d'empêcher l'homme de rester avec une autre de ses femmes en pensant à sa jeune épouse.

Mais ma nouvelle vie avec ces deux hommes était différente. Si ma mère savait cela ! Et mes frères et sœurs, mes camarades là-bas et au village et au lycée !

Ah ! que n'avais-je connu les douces réalités de ma race et de mon peuple !

Je n'avais jamais été fermée aux expériences, mais mon environnement d'avant ne suggérait rien de la vie que je menais maintenant. (LBF : 92, 93)

Ainsi, les lecteur.ice.s peuvent noter dans cette analyse que tant la famille que la société apparaissent représentées comme des matrices structurantes, parfois

contraignantes, dans lesquelles l'individu apprend à se situer, à obéir, ou à résister. Or, les deux dernières lignes de la citation marquent un point de bascule. Derrière les règles familiales et les attentes sociales, il y a quelque chose de plus large : l'éducation et la politique. Ce sont elles qui influencent les façons de penser, orientent les envies et donnent de la valeur à certains modes de vie tout en en rejetant d'autres. C'est en examinant la représentation du rôle que jouent l'éducation et les structures politiques dans la production du pouvoir que je poursuivrai la réflexion.

4.4. L'éducation et la politique

Laissez, laissez les enfants vivre l'enfance. Aimez-les et mettez-les au chaud dans vos cœurs.

(Ken Bugul, *Le Baobab fou* : 208)

Dans ce dernier sous-chapitre je me centrerai sur la représentation du pouvoir politique et du pouvoir de l'éducation. Nous verrons l'éducation comme un outil d'*empowerment* – soit autonomisation de la femme en particulier mais aussi de tout un peuple soumis au pouvoir de l'Occident pendant plusieurs siècles – mais également comme un outil politique fort. Je tiens à souligner que les romans choisis sont un exemple clair du fait que le pouvoir politique n'est pas utilisé assidûment comme thème principal par les écrivaines africaines (et, en l'occurrence, les sénégalaises) (cf. Volet 1993 : 302). Cependant, cette thématique a souvent été utilisée « comme toile de fond de leur intrigue » (Volet 1993 : 302). Ainsi, les lecteur.ice.s pourront constater cette mention du pouvoir politique en arrière-plan : ce filigrane n'en est pas moins présent et puissant. Nous remarquerons en outre des différences flagrantes entre les écrivaines africaines d'expression française et leur contemporains masculins des années 80 et 90 – et jusqu'au début des années 2000, incluant par là-même *Le ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome – :

Le roman africain francophone des années 80 et des années 90 exprime son désenchantement général face au tableau inquiétant d'une Afrique post-coloniale marquée par les abus de régimes, l'indécision et la corruption globales, les guerres civiles, les conflits de pouvoir entre générations, l'effondrement du système économique et les difficultés de l'enseignement. Dans ces mêmes années, les écrivains femmes africaines ont affirmé leur présence croissante sur la scène littéraire et prouvent une approche différente des questions post-coloniales, dans leur critique sociale et leur écriture, refusant de se cantonner à ce tableau systématique d'une Afrique à la dérive. (Cazenave 1996 : 9)

Volet pose la question de cette distance face à la mention du pouvoir politique : est-elle due à la « mise à l'écart des femmes de la chose publique ou exprime-t-elle un choix délibéré des romancières ? » (1993 : 302). Ainsi, dans l'intention de justifier la présence d'une représentation assidue du pouvoir politique dans les œuvres choisies, je mettrai en lumière certains passages plus significatifs sur cet aspect. Dans *Une si longue lettre*, nous verrons comment la romancière pionnière Mariama Bâ offre aux lecteur.ice.s

des réflexions sur les Indépendances et l'importance de l'éducation en tant qu'arme politique. De la même manière, elle mentionne le mouvement féministe émergent tout autour de la planète et le questionne dans la dichotomie que vit Ramatoulaye entre tradition et modernité. Dans le cas d'Aminata Sow Fall avec *La Grève des bâttu*, la réflexion sur le pouvoir politique est bien plus manifeste : l'intrigue du roman est directement liée à des thèmes politiques – influencés par le pouvoir économique – et le héros Mour est en quête du poste de vice-président de l'état. Or, le pouvoir politique et le pouvoir religieux sont représentés comme dépendants l'un de l'autre dans un contexte où les marabouts ont la capacité de changer le cours des choses.

Enfin, Ken Bugul avec *Le Baobab fou*, puis Fatou Diome avec *Le Ventre de l'Atlantique*, présentent des autofictions dans lesquelles les parcours de vie diffèrent l'un de l'autre mais se rejoignent dans les préoccupations de recherche d'identité entre l'Afrique et l'Occident et offrent un point de vue féminin sur ce sujet.

Par ailleurs, il convient de souligner que ces quatre romans, comme bien d'autres, constituent un outil efficace de préservation et de valorisation de la mémoire collective (cf. Semujanga 2004 : 21) depuis un point de vue féminin lequel, comme mentionné, diffère sur plusieurs angles d'un point de vue masculin. Néanmoins, les quatre romans choisis présentent des points communs avec les romans africains de la première génération (sous-entendant ici le roman colonial). Les romancière.s de la première génération choisissent le roman historique mais surtout le roman d'éducation afin de raconter « la formation de l'individu à travers les épreuves qu'il rencontre dans son parcours » (Semujanga 2004 : 23) : Mariama Bâ, Ken Bugul et Fatou Diome choisissent « le ton de la confiance personnelle » au travers du récit à la première personne (d'apparence autobiographique) (cf. Semujanga 2004 : 23). Toutefois, les thèmes choisis sont bien loin des thèmes littéraires des premiers romanciers : ces quatre autrices présentent – chacune à sa façon – une réflexion poussée sur le colonialisme et les dichotomies entre Occident et Afrique puis entre modernité et tradition depuis un point de vue féminin.

S'il y a bien un trait qui rapproche les quatre romancières choisies pour cette analyse, c'est leur formation, ce qui sans doute explique leur connaissance du système éducatif et les représentations qu'elles en font. Ainsi, nous pouvons affirmer que :

Elles ont toutes bénéficié d'une scolarisation qui leur a permis de se libérer, du moins en partie, de l'emprise du discours patriarcal [...] et elles présentent de manière plus favorable dans leurs romans le pouvoir de ceux ou de celles qui favorisent d'une manière ou d'une autre l'émancipation de la femme, l'égalité des sexes et le respect de l'individu. (Volet 1993 : 201, 202).

Cependant, ce passage par l'école et/ou l'université a sans doute été vécu de manière bien différente par nos autrices et sa représentation dans les quatre œuvres peut en témoigner. Il ne faut pas malgré tout oublier qu'il s'agit de fiction et non de la réalité.

Dans USLL Mariama Bâ offre une représentation très positive du passage par l'éducation (surtout l'école supérieure) des deux personnages principaux du récit : Ramatoulaye et Aïssatou. Dans sa lettre à Aïssatou, Ramatoulaye souligne surtout leur passage par l'Ecole Normale pour devenir enseignantes. En tant que femmes, elles font partie des « premières pionnières de la promotion de la femme africaine » (USLL : 37). Mariama Bâ met aussi sous la plume de Ramatoulaye tout une explication de comment fonctionnait le système de recrutement d'élèves à « l'échelle de l'ancienne Afrique occidentale française ».

Je dois ici faire une parenthèse pour expliquer la nature de l'Afrique occidentale française qui est thématifiée dans les quatre romans – de manière indirecte – avec la mention du colonialisme et de la transition vers les Indépendances. Fondée en 1895 et placée sous l'autorité d'un gouverneur général, l'Afrique-Occidentale française (AOF) a été mise en place pour centraliser et organiser l'expansion française à l'intérieur du continent africain. À sa création, cette entité regroupait les colonies de la Côte d'Ivoire, de la Guinée, du Sénégal et du Soudan français (actuellement le Mali) (cf. Universalis 2025). Cette fédération de colonies fut dissoute en 1958 (cf. Larousse 2025). C'est avec l'arrivée de l'indépendance que le territoire fut divisé en « Républiques autonomes » (USLL : 39).

Dans son ouvrage *L'Afrique occidentale au temps des Français : colonisateurs & colonisés* (1992), Catherine Coquery-Vidrovitch analyse les effets de la transition entre le régime colonial de l'AOF et la formation des États indépendants (cf. de Saivre 1994 : 145). Ces nouveaux États se sont construits autour de frontières artificielles, dessinées en Europe, sans tenir compte des réalités géographiques ou sociales locales (cf. Coquery-Vidrovitch 1992 : 7). D'ailleurs, Ken Bugul mentionne la « balkanisation » du Continent africain (cf. LBF : 205) dans son récit, terme que Coquery-Vidrovitch mentionne également (cf. 1992 : 6). On peut considérer que ces pays ont hérité de structures politiques et administratives issues du modèle européen (cf. Coquery-Vidrovitch 1992 : 7). Par ailleurs, une autre transformation majeure s'est produite dans les villes africaines, dans lesquelles un fort mélange culturel s'est opéré. Ces centres urbains sont devenus de véritables pôles de modernité, marqués par la cohabitation entre colons, fonctionnaires africains (l'élite) et populations locales (cf. Coquery-Vidrovitch 1992 : 8). Nous verrons plus loin que ceci est d'ailleurs bien dépeint par Aminata Sow Fall dans LGDB.

Nous avons donc avec USLL et LBF deux récits – des romans – qui offrent des informations historiques et deux points de vue sur « l'avant » et « l'après » des Indépendances. Les lecteur.ice.s de USLL peuvent apprécier que Ramatoulaye s'exprime au sujet des aspects positifs que la situation fédérale des colonies de l'Afrique occidentale apportait avec elle dans l'ambiance de l'éducation car cette union entre les peuples :

permettait un brassage fructueux d'intelligences, de caractères, des mœurs et coutumes différentes. Rien n'y distinguait, si ce n'étaient des traits spécifiquement raciaux, la Fon du Dahomey et la Malinké de Guinée. Des amitiés s'y nouaient, qui ont résisté au temps et à l'éloignement. Nous étions de véritables sœurs destinées à la même mission émancipatrice. (USLL : 39,40)

Nous observons donc dans ces quelques lignes le vocable « sœurs » qui nous fait penser à la sororité que certains mouvements féministes ont pour *credo* aujourd'hui. Le fameux #MeToo a marqué particulièrement la naissance de ce que l'on pourrait nommer la quatrième vague du féminisme. Grâce à ce mouvement d'un essor énorme sur les réseaux sociaux à partir de 2017, le mot « sororité » a refait son apparition dans le vocabulaire féministe et propose une « solidarité au féminin » (collectif Georgette Sand 2019 : 1). Il s'agirait d'« être ensemble pour être plus fortes » (collectif Georgette Sand 2019 : 1) contre les systèmes de domination. Dans cette même perspective, je peux mentionner l'ouvrage collectif *Sororité* (2021) sous la direction de l'autrice Chloé Delaume. Ici, différentes femmes engagées avec la cause féministe donnent leur vision sur le concept de sororité. Kiyémis, par exemple, explique que « appeler à la sororité, c'est aussi sortir d'une existence qui serait organisée autour des hommes » (2021 : 144). Cependant, elle remet en question ce que signifie politiquement parlant ces appels à la sororité (cf. 140). Ceci prouve la difficulté d'une définition claire de cette notion.

Pour sa part, Bugul, en tant qu'héroïne de son roman, exprime aussi le bon souvenir qu'elle garde du mélange entre les différentes communautés africaines pendant ses études :

Nous étions seulement quatre Sénégalaises dans notre pavillon occupé en majorité par des Maliennes. Elles nous apportèrent leur beauté, leur gaieté, leurs odeurs. Elles étaient aussi plus authentiquement africaines que nous. C'était merveilleux. (LBF : 205)

Cependant, malgré la diversité des peuples, une certaine habitude du vivre-ensemble s'était installée, influencée par la culture française, qui a contribué à façonner des identités nationales distinctes (cf. Coquery-Vidrovitch 1992 : 7, 8) entre les différentes Républiques autonomes. Dans un sens, le sentiment d'africanité et d'union se dissout graduellement. Bugul en tant que personnage explique : « De plus en plus les Africains se distinguaient entre eux. À part les salutations de commodité, chaque pays se cloîtrait dans la balkanisation qu'avait subi le Continent. » (LBF : 205).

Comme souligné préalablement, le passage des femmes africaines par l'éducation n'était pas quelque chose de commun pendant les années représentées dans les quatre romans sélectionnés. D'ailleurs ces romancières « essa[y]e[nt] de créer « un effet de réel » qui satisfasse l'esprit » (Volet 1993 : 202) par rapport à ce sujet afin d'offrir aux lecteur.ice.s un aperçu de la femme ayant fait des études.

Tout au long de USLL, Bâ exprime par la plume de Ramatoulaye la vision patriarcale de certains hommes vis-à-vis des femmes étudiantes et décrit la misogynie et l'objectification d'une femme qu'on pourrait définir comme « moderne » :

Des hommes nous taxaient d'écervelées. D'autres nous désignaient comme des diablesses. Mais beaucoup voulaient nous posséder. Combien de rêves avions-nous alimentés désespérément, qui auraient pu se concrétiser en bonheur durable et que nous avons déçus pour en embrasser d'autres qui ont piteusement éclaté comme bulles de savon, nous laissant la main vide ? (USLL : 37, 38)

De plus, dans ce passage, les lecteur.ice.s peuvent constater le vide laissé par les espoirs déçus. Ce vide dévoile la situation particulière à laquelle certaines femmes africaines doivent faire face entre tradition et modernité : d'un côté les normes sociales imposées laissent la femme loin de l'école, loin de l'éducation ; de l'autre, les choix personnels de la femme qui accède à l'éducation et espère ainsi un meilleur futur. Nous pouvons ajouter ces quelques lignes de LBF qui démontrent une fois de plus la complexité de la situation pour certaines :

J'étais dans un lycée de jeunes filles où je découvris que les femmes avaient acquis des instincts nouveaux créés par le contexte. Les femmes néocoloniales envisageaient l'avenir avec insouciance.

Or, cette génération se préparait une frustration inattendue : celle d'assister à l'engouement de l'homme noir pour les femmes authentiques, pour les paysannes des cartes postales, celles qui n'avaient pas réagi à la civilisation parce que jamais concernées. Ces femmes allaient toucher l'homme de Babylone et celui de la diaspora, quand se superposeraient dans le subconscient sexualité, émotions et besoin de la mère.

Ces femmes-là attendaient. (LBF : 177, 178)

Cependant, Bugul raconte comment une femme qui a fait un « minimum d'études » peut aussi se transformer en trophée pour certains hommes qui suivent des études universitaires en France :

Il lui fallait une épouse qui ait fait un minimum d'études françaises. Or dans le village, je faisais partie des premières femmes à aller à l'école et à être assimilées. Je ne pouvais pas savoir s'il était amoureux de moi. Il était très imbu de lui, de ses études, de ses projets, de simplement un soir me prendre par la taille et me soulever aux étoiles. Je ne le sentais pas, sauf dans la correspondance qu'il m'envoyait quand il poursuivait ses études en « métropole », de vraies flammes. Quand nous étions réunis j'avais l'impression que nous étions un vieux couple qui n'avait jamais vécu ensemble. (LBF : 201, 202)

Or, Volet souligne :

[...] rares sont les hommes qui consentent à épouser une femme plus instruite qu'eux-mêmes. Dans une société où la survie individuelle est impensable, refuser la norme signifie aussi être refusée, non seulement par un mari potentiel mais par les femmes de son âge, par sa famille, par toute la société. (1993 : 205, 206)

Ce phénomène se voit bien représenté dans LBF où Ken Bugul explique le rejet de sa grand-mère dès son incorporation à l'école française. Il faut savoir que l'accès à l'école d'une fille appartenant à un contexte musulman traditionnel était une vraie exception :

Les autres frères aussi avaient vécu avec la grand-mère, car à cette époque il y avait l'école dans son village. Elle les laissait fréquenter l'école française, c'étaient des hommes. Les hommes pouvaient tenter l'aventure mais pas la femme.

Je n'avais jamais vécu avec la grand-mère. Quand j'étais née, elle était très âgée. Elle ne m'aimait pas, je l'ai dit, à cause de l'école française. (LBF : 170)

Si l'on se centre sur le cas de LVDLA, l'attitude de la grand-mère de Salie vis-à-vis de l'éducation de sa petite fille diffère complètement de celle de la grand-mère de Ken. Même si au début elle se montre réticente à envoyer sa petite fille à l'école, elle finit par céder. Cependant, cette réticence n'est pas forcément liée à la norme sociale et au rôle de la femme africaine dans la société, mais plutôt au statut et à la classe sociale :

- Mais enfin, quand m'obéiras-tu ? Combien de fois devrai-je te le répéter ? Cette école n'est pas un endroit pour toi !

[...]

- Non, non, ce n'est pas pour ça que je suis là. Je pense que vous devriez la laisser y aller ; je suis venu vous demander son extrait de naissance afin que je puisse l'inscrire, si vous voulez bien.

Elle me regarda, stupéfaite. Les fonctionnaires, ici, on s'en méfie. On ne sait jamais ce qu'ils peuvent aller raconter en haut lieu. Contrarier un instituteur, un auxiliaire de l'État, surtout à cette époque où le gouvernement encourageait la scolarisation de masse, ça ne venait à l'esprit de personne. Ndétare savait qu'il devait continuer à battre le fer :

-Vous savez, elle se débrouille très bien, et puis ce serait quand même mieux pour elle. Dans un avenir proche, les illettrés ne pourront plus évoluer dans ce pays sans l'aide d'un tiers. Avouez que c'est difficile de devoir demander à quelqu'un de vous rédiger vos lettres, de vous remplir vos papiers, de vous accompagner dans les bureaux pour la moindre démarche administrative. [...] (LVDLA : 68, 69)

Les lecteur.ice.s peuvent ici ressentir le changement d'époque par rapport aux deux autres romans. L'intrigue de LVDLA se déroule au début des années 2000 et les *flashbacks* concernant l'enfance de Salie doivent se situer à la fin des années 70, si l'on prend en compte que l'héroïne a entre 20 et 30 ans lors de son arrivée en France à la fin des années 90. Dans le cas de USLL et de LBF les lecteur.ice.s peuvent interpréter que les périodes scolaires des héroïnes ont lieu bien avant si l'on se réfère à la mention de l'Afrique Occidentale Française et aux différences entre avant et après l'Indépendance. Ces différences mènent les lecteur.ice.s à réfléchir également sur la représentation des différents référents éducationnels décrits dans les romans.

Dans USLL, Ramatoulaye voit chez la directrice de son école un modèle qui a « voulu pour nous un destin « hors du commun » » (39). Cependant, je dois souligner que le fait que la directrice soit blanche ne passe pas inaperçu. Voici quelques lignes qui témoignent de l'admiration de Ramatoulaye envers cette directrice qui, bien qu'étant blanche, les « aime sans paternalisme » (USLL : 40) :

Nous sortir de l'enlissement 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 ; voilà la tâche que s'était assignée l'admirable directrice. Le mot « aimer » avait une résonance particulière en elle. Elle nous aime sans paternalisme, avec nos tresses debout ou pliées, avec nos camisoles, nos pagnes. Elle sut découvrir et apprécier nos qualités.

Comme je pense à elle ! Si son souvenir résiste victorieusement à l'ingratitude du temps, à présent que les fleurs n'encensent plus aussi puissamment qu'autrefois, que le mûrissement et la réflexion dégarnissent les rêves du merveilleux, c'est que la voie choisie pour notre formation et notre épanouissement ne fut point hasard. Elle concorde avec les options profondes de l'Afrique nouvelle, pour promouvoir la femme noire. (USLL : 40)

Ainsi, cette directrice est vue par l'héroïne comme précurseure d'un mouvement plus vaste d'émancipation féminine et culturelle. Ce passage est sûrement une des raisons pour lesquelles en 1982, le critique africain Femi Ojo-Ade formule une critique sévère du roman qu'il accuse de promouvoir un féminisme « beauvoirien » d'inspiration occidentale, inadapté aux réalités africaines (*cf.* Gallimore Rangira 2001 : 82). Selon lui, ce féminisme, comparable à la mission civilisatrice coloniale, menace les valeurs traditionnelles africaines (*cf.* Gallimore Rangira 2001 : 82). Sa position reflète le discours dominant de l'époque, illustrant les obstacles auxquels font face les femmes africaines qui adoptent le féminisme comme moyen de libération (*cf.* Gallimore Rangira 2001 : 82).

Cependant, dans LGDB d'Aminata Sow Fall, nous ne retrouvons pas autant de mentions du système éducatif comme dans les trois autres romans. Néanmoins, certains passages rappellent combien l'éducation peut enrichir la population féminine africaine. La fille aînée de Lolli et Mour, Raabi, est un clair exemple de ce phénomène. Comme je l'ai déjà mentionné dans les chapitres précédents, les lecteur.ice.s peuvent facilement relever des parallélismes entre ce personnage et la fille aînée de Ramatoulaye, Daba, dans USLL. Voici un passage qui rend compte du pouvoir politique qui découle dans certains cas de l'éducation :

Lolli était informée de la campagne de libération que menaient ses sœurs. Sa fille aînée, Raabi, qui est étudiante en sciences juridiques, passait son temps à dire : « On devrait supprimer la polygamie ; c'est une pratique qui ne se justifie plus de nos jours. » Lorsqu'elle parlait ainsi en discutant bruyamment avec ses copains et copines, Lolli n'y voyait que les propos bavards et superficiels d'une jeunesse enthousiaste. Jamais ne l'avait effleurée l'idée qu'un jour elle aurait à méditer les paroles de sa fille. (LGDB : 60)

Dans LBF de Ken Bugul, nous nous retrouvons face à des modèles masculins sévères qui font appel à la violence afin de se faire respecter par les élèves. L'école, lieu censé former et protéger, est dans le passage ci-dessous représentée comme un espace d'humiliation, de peur et de brutalité. Le geste absurde de l'instituteur (demander à un élève d'aiguiser le couteau pour qu'il l'égorge) et la gifle violente du directeur suggèrent un système éducatif autoritaire, presque sadique, héritier d'une logique coloniale de domination :

L'instituteur de ma classe était arrivé un matin, avait demandé aux élèves s'il y avait quelqu'un parmi eux qui lui aiguiserait son couteau et il l'égorgerait ensuite.

Je ne savais pas si je voulais mourir ou si j'étais certaine qu'il ne m'égorgerait pas, mais quand j'ai vu tous mes camarades dans ces attitudes inconfortables que créait la terreur, je levai la main. J'avais peut-être appris déjà que le plus important ce n'était pas de naître, de vivre dans le cycle humain, mais de mourir.

Sur les marches de l'escalier qui menait vers les salles de classes, je m'étais mise à aiguiser le couteau, un petit couteau avec une lame effilée et un manche en bois. Au même moment le directeur de l'école sortait de son bureau. Arrivé à ma hauteur, il m'administra une gifle tonnante qui me fit vaciller et tomber. Je me relevai aussitôt, sinon un coup de pied en pleine figure m'aurait remise debout.

« Qu'est-ce que tu fais là ? », m'avait-il demandé.

« J'aiguisse ce couteau pour le maître pour qu'il m'égorge avec », dis-je, incertaine.

« C'est bien », il continua son chemin.

[...] Je continuai mon ouvrage en me demandant ce que tous ces gens-là avaient. La sœur, le frère, le maître, le directeur de l'école et une fille de mon âge qui me cherchait bagarre depuis que j'étais dans cette école. Je ne m'étais jamais battue. Comment pourrais-je me battre ?

Pour le directeur de l'école, une insatisfaction l'avait rendu violent et méchant. C'était la première génération des enseignants noirs ayant fait la guerre sous un drapeau étranger, déçus. La fille qui me cherchait bagarre se mesurait à moi. Pour les autres, comme je cherchais à créer le lien, je m'abstenais de toute provocation.

La lame du couteau semblait bien aiguisée. Je retournai dans une salle de classe aussi silencieuse qu'un cimetière. Le maître allait et venait de long en large, les mains derrière le dos, dans cette même attitude où le colon dominait. [...]

Ma douce camarade toucouleur Oumoul, actuellement mariée à un chef dans le Fouta, suite à ces tortures dont elle porte encore les séquelles, n'avait pu continuer dans la voie qui aurait fait d'elle une brillante intellectuelle intelligente et passionnée. Que de souvenirs je lui dois ! (LBF : 189-192)

Avec ce passage Ken Bugul nous fait part de la continuité de la violence coloniale qui vient s'installer dans les institutions laissant entrevoir une société marquée par la frustration et la rivalité.

Dans le cas de LVDLA, l'héroïne Salie présente une relation bien plus positive à son instituteur et l'exprime clairement dans ces quelques lignes :

Je lui dois Descartes, je lui dois Montesquieu, je lui dois Victor Hugo, je lui dois Molière, je lui dois Balzac, je lui dois Marx, je lui dois Dostoïevski, je lui dois Hemingway, je lui dois Léopold Sédar Senghor, je lui dois Aimé Césaire, je lui dois Simone de Beauvoir, Marguerite Yourcenar, Mariama Bâ et les (65) autres. Je lui dois mon premier poème d'amour écrit en cachette, je lui dois la première chanson française que j'ai murmurée,

[...]. Je lui dois ma première lettre française écrite de travers sur mon morceau d'ardoise cassée. Je lui dois l'école. Je lui dois l'instruction. Bref, je lui dois mon *Aventure ambiguë* (LVDLA : 66)

Ce passage nous amène à réfléchir sur la relation à la langue française que les héroïnes des romans peuvent présenter, surtout en ce qui concerne Salie et Ken Bugul car ce sont les seules à mentionner activement la langue française. D'un côté, Salie offre une vision et relation assez positives à la langue qui lui ont permis de lutter contre l'illettrisme et d'arriver en France :

Confortablement installée, je dérivais maintenant au hasard du zapping mais, assez vite, une scène capta mon attention. On y voyait des starlettes issues d'un casting commercial, une bande de demeures qui ignorent tout des combats menés pour la dignité des femmes. Sur des notes volées à divers compositeurs des cinq continents, elles exhibaient leurs corps d'anorexiques en hurlant des vers de mirliton. Bon Dieu ! Rendez-moi Piaf, Brel, Brassens, Barbara et Gainsbourg, qui savaient faire couler leurs chansons comme autant de sources limpides, jusqu'à la plus reculée des pistes du Sahel. Là, une douce goutte de français vous tombait dans l'oreille puis sur le bout de la langue pour ne plus jamais vous quitter. Miam, ça se mange une bonne langue ! (LVDLA : 37)

D'un autre côté, Ken Bugul, en tant qu'héroïne, offre une anecdote sur son premier contact avec la langue française et par conséquent avec tout un monde qui va bouleverser sa vie à jamais :

Au début j'avais pris les choses comme un jeu pouvant faire partie des mille jeux que m'offrait la brousse qui couvrait mon village. Mais tout expira avec le son de la première lettre française que l'instituteur prononça et écrivit sur le tableau noir : « i ».

Ce son bref et aussi soudain, quand je le prononçai, je le hurlai presque les joues fendues. Je sentis le sang couler dans tout mon corps et remonter à ma tête. Le son du « i » avait effrayé les oiseaux qui chantaient toute la journée dans les feuillages. Les termites choisirent de faire leurs termitières ailleurs.

La classe entière avait répété après l'instituteur cette première lettre de l'école française dans ce village du Ndoucoumane. L'école française qui allait bouleverser mille mondes et mille croyances qui se cachaient derrière les baobabs médusés en prenant des formes humaines. (LBF : 140)

Ainsi, l'arrivée de l'école coloniale interrompt l'harmonie entre l'enfant et son environnement. Une rupture a lieu. Cette anecdote offre aux lecteur.ice.s un aperçu du choc culturel au travers de la colonisation linguistique : la langue française n'est pas simplement apprise, elle s'impose dans le quotidien, perturbant culture et spiritualité, comme si l'équilibre ancestral était brisé par cette voix étrangère. De fait, dans *La Grève des bâttu*, la langue française se transforme en un atout essentiel dans le monde politique :

D'ailleurs, celui-ci mène depuis un certain temps une guerre ouverte contre Mour. Chaque fois que l'occasion s'en présente, au cours des réceptions, des meetings politiques, des réunions de comités de sections, il se plaît à rappeler que Mour est un homme qui a certes le sens de la politique, au sens folklorique du terme ; que pour cela il a l'art de mobiliser les masses ; mais qu'il n'a aucune formation qui lui permette de prétendre diriger un gouvernement. « Lui qui ne sait même pas s'exprimer

correctement dans la langue officielle du Pays, comment pourrait-il assumer cette fonction ? » (LGDB : 98)

De plus, nous pouvons noter que Sow Fall décide d'utiliser de nombreux mots et expressions en wolof dans les dialogues des mendiant.e.s, ce qui souligne une certaine distance sociale entre ceux-ci et les autres personnages (cf. LGDB : 27).

Les lignes précédentes nous servent de lien pour entreprendre l'analyse de la représentation du pouvoir politique dans les quatre romans choisis.

Dans USLL on constate une critique bien claire par rapport à la fréquentation de l'école française. Ramatoulaye commente ceci par rapport aux jeunes frères d'Aïssatou. D'ailleurs, elle ne parle pas de l'école française mais plutôt de l'école des « Blancs » :

Mais tes jeunes frères ? Leurs pas ont été dirigés vers l'école des Blancs.

L'ascension est laborieuse, sur le rude versant du savoir, à l'école des Blancs.

Le jardin d'enfants reste un luxe que seuls les nantis offrent à leurs petits. Pourtant, il est nécessaire, lui qui aiguise et canalise l'attention et les sens du bambin.

L'école primaire, si elle prolifère, son accès n'en demeure pas moins difficile. Elle laisse à la rue un nombre impressionnant d'enfants, faute de places.

Entrer au lycée ne sauve pas l'élève aux prises à cet âge avec l'affermissement de sa personnalité, l'éclatement de sa puberté et la découverte des traquenards qui ont noms : drogue, vagabondage, sensualité.

L'université aussi à ses rejets exorbitants et désespérés.

Que feront ceux qui ne réussissent pas ? L'apprentissage du métier traditionnel apparaît dégradant à celui qui a un mince savoir livresque. On rêve d'être commis. On honnit la trueller.

La cohorte des sans-métier grossit les rangs des délinquants. (USLL : 44, 45)

Nous observons donc comment ce passage critique le système éducatif postcolonial, qui reproduit l'exclusion sans intégrer les besoins réels des enfants africains, laissant de côté leur culture, leurs traditions, et qui introduit de nouvelles idées auxquelles certain.e.s peinent à s'identifier. Elle laisse également sous-entendre que les promesses d'améliorations économiques et sociales du continent à travers « l'école des Blancs », sont loin de se réaliser.

Ken Bugul offre à ce sujet des mots forts qui dévoilent une réflexion critique sur l'effet qu'a pu avoir l'école française sur la formation de l'identité de certain.e.s jeunes Africain.e.s à partir de la colonisation française et plus tard pendant l'époque postcoloniale après l'Indépendance. Il s'agit d'une identité déchirée, écartelée entre tradition et modernité, entre Afrique et Occident, entre langue française et langues africaines, entre spiritualité ancestrale basée sur les forces de la nature et la complexité religieuse qui vient s'installer et bouleverser les coutumes africaines :

L'école française, nos ancêtres les Gaulois, la coopération, les échanges, l'amitié entre les peuples avaient créé une nouvelle dimension : l'étranger.

Ne plus pouvoir reconnaître chez les siens les liens vrais qui façonnaient et pouvaient guider les destins. Cette aura de sérénité et d'acceptation était sûrement nécessaire. 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. (LBF : 157)

De plus, l'héroïne mentionne comment elle assimile la langue française afin de ressembler davantage aux « toubabs »¹ (cf. LBF : 169). Elle se transforme aussi dans son apparence physique jusqu'à l'épuisement :

[...] Le jupon que je faisais dépasser exprès pour le montrer. Les décrépages permanents des cheveux, l'imitation des coiffures occidentales qui donnaient des visages déstructurés, le vernis rouge comme du sang qui me coulait des doigts.

Ah, Dieu ! Que j'étais épuisée de vouloir plus que « ressembler », me déformer ! (LBF : 169)

Dans le passage ci-dessous de USLL, les lecteur.ice.s peuvent également entrevoir les tensions entre tradition et modernité dans les sociétés africaines postcoloniales, notamment pour celles et ceux qui souhaitent le changement tout en étant attachés à leurs racines :

Nous étions tous d'accord qu'il fallait bien des craquements pour asseoir la modernité dans les traditions. Écartelés entre le passé et le présent, nous déplorions les « suintements » qui ne manqueraient pas... Nous dénombrions les pertes possibles. Mais nous sentions que plus rien ne serait comme avant. Nous étions pleins de nostalgie, mais résolument progressistes. (USLL : 45, 46)

De fait, à plusieurs reprises, Ramatoulaye dans USLL fait mention de cette situation compliquée entre tradition et modernité : « Notre société actuelle est ébranlée dans ses assises les plus profondes, tiraillée entre l'attrait des vices importés et la résistance farouche des vertus anciennes. » (USLL : 139)

Dans *Le baobab fou*, Ken Bugul présente un ton plus dénonciateur et critique tout au long du roman, tant vis-à-vis de la colonisation et des Blancs que vis-à-vis de la quête d'émancipation des Africain.e.s. Dans l'extrait suivant l'héroïne remet en cause les stratégies postcoloniales des occidentaux et dénonce en même temps l'incapacité des Africain.e.s à créer des outils culturels et politiques propres pour leur émancipation. Ainsi, Bugul appelle à une réinvention de soi lucide et autonome en s'éloignant de l'aliénation postcoloniale :

L'hiver approchait. Je ne me sentais pas libérée. « Je ne m'assumais pas. » En tout cas je virevoltais dans un tourbillon. Je n'avais pas trouvé mes ancêtres les Gaulois et rien à la place.

L'Occident venait de faire son diagnostic. Le développement économique, colonial, n'allait pas de pair avec un développement humain. L'être occidental, nostalgique des ères grandioses de son passé, ne s'épanouissait pas malgré tout. La société, le

¹ En Afrique [subsaharienne], nom donné aux Européens, aux Blancs ; Africain ayant adopté le mode de vie européen. (Larousse en ligne 2025)

système étaient remis en question. L'Occident s'étouffait lui-même et c'étaient des agonisants qui essayaient d'échapper.

Seulement, ce n'était pas mon problème. Par suivisme et par sympathie je militais, mais je n'étouffais pas, je n'agonisais pas, je voulais me regarder dans le reflet du miroir qui m'avait aveuglée. Le mouvement noir né en ces années-là aussi ne me convainquait pas. Il reflétait le stéréotype du mouvement occidental. C'était encore une forme d'aliénation, tout cela avait été fomenté par le Blanc, pour mieux camoufler ses ravages et faire dévier le Noir d'un vrai éveil à une conscience depuis que des oracles avaient trouvé l'idée de négritude que le Blanc noya dans l'embryon sous ses applaudissements.

Nous n'arrivions pas à trouver une formule propre pour nous affranchir. Nous suivions le même procédé que l'Europe, alors que nous ne vivions pas les mêmes réalités ; nous n'avions pas vécu le même processus historique, culturel, social, émotionnel. » (LBF : 107, 108)

Dans le cas de LVDLA, Fatou Diome va encore plus loin. À l'époque où se déroule l'intrigue du roman, la mondialisation a déjà fait son entrée aux quatre coins de la planète et laisse clairement voir ses symptômes qui viennent rejoindre ceux du postcolonialisme surtout en ce qui concerne la condition de la femme :

[...] Qu'advierait-il de ces déferlantes de progéniture ? Tous ces régiments bientôt décimés sur la zone rouge du tiers-monde, par le sida, la dysenterie, le paludisme et les bazookas économiques dirigés vers nous depuis l'Occident. Dévaluation ! Démolition de notre monnaie, de notre avenir, de notre vie tout court ! Sur la balance de la mondialisation, une tête d'enfant du tiers-monde pèse moins lourd qu'un hamburger. Et les femmes persévèrent ! Aveugles ou aveuglées, elles courent au sacrifice, sur l'autel de la maternité, à la gloire d'un dieu qui ne leur a donné que des ovaires pour justifier leur existence. (LVDLA : 185)

Cependant, le thème politique le plus récurrent dans les quatre romans reste tout de même les changements politiques, historiques et identitaires à partir de la transition entre la colonisation et l'indépendance en Afrique de l'Ouest tout particulièrement. Nous nous trouvons face à une génération de femmes témoins et actrices de ce basculement, mis à part Fatou Diome ou encore son héroïne Salie. Toutefois, cette autrice propose une réflexion qui rejoint des thèmes plus actuels comme la mondialisation, l'abandon du tiers-monde ou encore les séquelles économiques de la colonisation.

Sur la question de la transition politique que j'ai mentionnée auparavant, les lecteur.ice.s peuvent observer dans USLL comment Mariama Bâ représente avec optimisme et une pointe d'idéalisme une génération éveillée, qui a su rompre avec l'assimilation coloniale pour embrasser l'utopie de l'indépendance tout en étant consciente de ses limites. L'extrait suivant offre une réflexion profonde sur l'identité postcoloniale et les responsabilités historiques des élites africaines émergentes :

Tout le monde lisait journaux et revues. L'Afrique du Nord bougeait.

Interminables discussions où des points de vue s'alliaient ou se heurtaient, se complétaient ou se refoulaient, avez-vous façonné le visage de l'Afrique nouvelle ?

Rêve assimilationniste du colonisateur, qui attirait dans son creuset notre pensée et notre manière d'être, port du casque sur la protection naturelle de nos cheveux crépus,

pipes fumantes à la bouche, shorts blancs au-dessus des mollets, robes très courtes, découvrant des jambes galbées, toute une génération prit, d'un coup, conscience du ridicule que vous couviez.

L'Histoire marchait, inexorable. Le débat à la recherche de la voie juste secouait l'Afrique occidentale. Des hommes courageux connurent la prison ; sur leurs traces, d'autres poursuivirent l'œuvre ébauchée.

Privilège de notre génération, charnière entre deux périodes historiques, l'une de domination, l'autre d'indépendance. Nous étions restés jeunes et efficaces, car nous étions porteurs de projets. L'indépendance acquise, nous assistions à l'éclosion d'une République, à la naissance d'un hymne et à l'implantation d'un drapeau.

J'entendais répéter que toutes les forces vives du pays devaient se mobiliser. Et nous disions qu'au-dessus des inclinations, inévitables, pour tel ou tel parti, tel ou tel modèle de société, il fallait l'unité nationale. Beaucoup d'entre nous ralliaient le parti dominant, lui infusant du sang nouveau. Être productif dans la mêlée valait mieux que se croiser les bras ou s'abriter derrière des idéologies importées. (USLL : 55, 56)

Dans ce roman, le pouvoir politique est vécu avec pudeur par le personnage principal du récit. Volet se demande si la pudeur existante chez de nombreuses écrivaines est due aux « traditions socio-religieuses incitant l'homme à se tourner vers l'extérieur et la femme vers l'intérieur » (1993 : 302). Il se pourrait même que cette pudeur soit le résultat « de la mise à l'écart des femmes de la chose publique » (Volet 1993 : 302) et que justement la façon qu'ont les autrices d'aborder la politique en soit un reflet, lequel pourrait même être interprété comme une critique à ce phénomène. En ce sens, les lignes suivantes mettent en lumière certains traits sur la place des femmes dans la sphère politique et sociale. À travers cette conversation entre Ramatoulaye et son ami et prétendant Daouda Dieng, teintée d'humour, de provocation, mais aussi de lucidité, Bâ offre une critique féministe, dans un contexte post-indépendance, où la parité reste très théorique :

J'enchaînai : « Elle doit bien se porter, cette Assemblée masculine ! »

Je donnais un ton taquin à mon propos, tout en roulant mes yeux. Éternel féminin, même dans le deuil, tu pointes, tu veux séduire, tu veux intéresser ! [...]

- Toujours frondeuse, Ramatoulaye ! Pourquoi cette affirmation ironique et cette qualification vexante, alors qu'il y a des femmes à l'Assemblée ?

- Quatre femmes, Daouda, quatre sur une centaine de députés. Quelle dérisoire proportion ! Même pas une représentation régionale !

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

Et nous riions encore.

Je remarquai en plissant mon front : « Mais nous ne sommes pas des incendiaires, plutôt des stimulants ! » Et je plaçais : « Dans maints domaines et sans tiraillement, nous bénéficions de l'acquis non négligeable venu d'ailleurs, de concessions arrachées aux leçons de l'Histoire. Nous avons droit, autant que vous, à l'instruction qui peut être poussée jusqu'à la limite de nos possibilités intellectuelles. Nous avons droit au travail impartialement attribué et justement rémunéré. Le droit de vote est une arme sérieuse. Et voilà que l'on a promulgué le Code de la famille, qui restitue à la plus humble des femmes sa dignité combien de fois bafouée.

« Mais, Daouda, les restrictions demeurent ; mais Daouda, les vieilles croyances renaissent ; mais Daouda, l'égoïsme émerge, le scepticisme pointe quand il s'agit du domaine politique. Chasse gardée, avec rogne et grogne. »

« Presque vingt ans d'indépendance ! À quand la première femme ministre associée aux décisions qui orientent le devenir de notre pays ? Et cependant le militantisme et la capacité des femmes, leur engagement désintéressé ne sont plus à démontrer. La femme a hissé plus d'un homme au pouvoir. »

Daouda m'écoutait. Mais j'avais l'impression que bien plus que mes idées, ma voix le captivait.

Et je poursuivis : « Quand la société éduquée arrivera-t-elle à se déterminer non en fonction du sexe, mais des critères de valeur ? »

[...]

« À qui t'adresses-tu, Ramatoulaye ? Tu as les échos de mes interventions à l'Assemblée nationale où je suis taxé de « féminisme ». Je ne suis d'ailleurs pas seul à insister pour changer les règles du jeu et lui inoculer un souffle nouveau. La femme ne doit plus être l'accessoire qui orne. L'objet que l'on déplace, la compagne qu'on flatte ou calme avec des promesses. La femme est la racine première, fondamentale de la nation où se greffe tout apport, d'où part aussi toute floraison. Il faut inciter la femme à s'intéresser davantage au sort de son pays. 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. » (USLL : 117-119)

Ce dialogue révèle les tensions entre engagement féministe, traditions sociales et contradictions individuelles. La romancière y montre avec mesure une critique profonde des structures politiques patriarcales, tout en appelant à une mobilisation féminine active et consciente.

Chez Bugul, cette pudeur ne se ressent pas spécialement et le personnage principal fait part de sa forte désillusion face à l'indépendance des pays africains à travers une quête identitaire difficile, entre aliénation et rejet :

Le pays venait d'avoir l'indépendance, le moyen de faire marche arrière, peut-être retourner au village me blottir dans les cuisses chaudes de la mère, rouler dans le sable, écouter les contes et les légendes de l'Afrique, baignée de frayeur, de curiosité, de découvertes. Retrouver ce halètement imperceptible qui saisissait les enfants dont le regard tremblant évoquera plus tard cette naïveté devant le monde.

Mais l'indépendance m'avait déçue. Je croyais que l'indépendance allait me sauver. Je ne constatais aucune acquisition d'identité propre, aucun souffle. L'indépendance était comme la reconnaissance et l'officialisation de la dépendance.

Les aînés et les oncles engagés dans la lutte pour l'indépendance étaient divisés entre partisans du compromis avec le colon et ceux subjugués par les idéologies de l'Est qui ne coïncidaient pas précisément avec les traditions de l'Afrique.

En gros, pour cette Afrique qui avait connu des bouleversements historiques énormes, les pillages innombrables et le carnage de l'homme noir, l'indépendance bafoua l'Espoir. Nous vivions seulement étrangement sans être bien sûrs de ce que nous étions. (LBF : 176, 177)

Toutefois, dans le roman d'Aminata Sow Fall *La Grève des bâttu*, les questions politiques prennent une tout autre tournure et envergure bien loin des élans d'espoir représentés par Mariama Bâ ; elles rejoignent plutôt les déceptions qui naissent à partir

des Indépendances et l'envahissement des dictatures. Dans ce roman, l'approche à l'engagement politique n'est plus si bienveillante comme dans *Une si longue lettre* et se centre plutôt sur l'obtention avide de pouvoir politique et économique. Dès les premières lignes du récit on peut voir comment Sow Fall décrit les intentions politiques et économiques du personnage principal, Mour, qui présente un caractère opportuniste tout au long du récit :

Mour avait été nommé à ce poste surtout pour des raisons politiques, une manière pour les dirigeants de rendre hommage à son passé de militant inconditionnel dans le Parti. Il en était conscient, mais il mettait quand même son point d'honneur à mériter l'hommage rendu ; aussi se déchargeait-il totalement sur Kéba, qu'il savait compétent ; l'essentiel pour lui était que les choses fussent bien faites, afin de lui permettre d'en tirer une aubaine. Ce qui l'intéressait, lui, c'étaient les titres, être quelqu'un d'honoré, et pour cela il utilisait les aptitudes de Kéba, en homme méthodique qui sait où il veut aller. Et puis qui sait si cette affaire de mendiants, menée à bonne fin, n'était pas une belle occasion de promotion ? (LGDB : 14, 15)

Or, mis à part les intentions de Mour et le pouvoir qui, en quelque sorte, « lui monte à la tête », les lecteur.ice.s peuvent évaluer les causes externes qui motivent soi-disant Mour à agir comme il le fait. Il s'agit du pouvoir économique des blancs. Dans ce passage où il dialogue avec son marabout de prédilection, Mour explique l'importance de donner une bonne impression du pays aux européens :

- [...] Voilà : maintenant les gens qui habitent loin, *waa bitim rééw*, les toubabs surtout, commencent à s'intéresser à la beauté de nos pays, ce sont des touristes. Tu sais, avant, ils venaient pour nous piller ; maintenant, ils viennent se reposer chez nous en y cherchant le bonheur. C'est pourquoi nous avons construit des hôtels, des villages, des casinos pour les accueillir. Ces touristes dépensent de grosses sommes d'argent pour venir chez nous, il y a même des sociétés spécialisées qui s'en occupent là-bas, en Europe. Quand ces touristes visitent la Ville, ils sont assaillis par les mendiants, et ils risquent de ne plus revenir ou de faire une mauvaise propagande pour décourager ceux qui voudraient venir. (LGDB : 38, 39)

En dehors de la représentation d'un pouvoir politique et économique sous leur forme traditionnelle, Aminata Sow Fall présente dans son roman *La Grève des bâttu* un changement drastique dans les rapports de pouvoir et de force. Le pouvoir des femmes est, comme dans les autres romans décrits dans cette analyse, « omniprésent mais difficile à cerner car il se retranche derrière les formes d'un non pouvoir exigé par le discours patriarcal et la tradition » (Volet 1993 : 206). Comme l'explique Volet, ce pouvoir incarne un ensemble de forces invisibles qui soutiennent la structure sociale et assurent son bon fonctionnement, mais il s'efface derrière la figure masculine qui revendique un pouvoir absolu (*cf.* Volet 1993 : 206). Ainsi, nous pouvons faire référence à Lolli qui a su soutenir son mari durant tout le mariage dans la prospérité comme dans l'adversité (LGDB : 60). Puis il y a Sagar Diouf, cette secrétaire qui fait souvent réfléchir Kéba dans ses choix politiques. Or, Kéba reste très ancré sur ses idéaux et son intégrité en refusant tout compromis ou forme de clientélisme. Voici quelques lignes qui d'un côté nous présentent

la philosophie du compromis social de Sagar Diouf, – rappelant le conformisme de ceux et celles qui acceptent ou normalisent les jeux de pouvoir hérités du système colonial – puis, d'autre part, l'intégrité dont Kéba fait preuve en s'associant à ceux et celles qui ont essayé à partir du postcolonialisme de créer des fondations politiques fortes, respectueuses de la dignité humaine et de la justice sociale :

- Voilà. Kéba, tu ne peux pas vivre en dehors de ton temps ni de ta société. Il faut bien suivre le même rythme et ce n'est pas pour rien qu'on dit que dans une société, lorsque les gens dansent d'un pied, il faut danser d'un pied... Ce n'est pas vrai, Kéba ?

- Enfin... Ça dépend ! ... Tout dépend de là où doit nous mener la danse. Si danser d'un pied doit nous précipiter dans un gouffre, je préfère tenir sur mes deux pieds, c'est plus sûr et de toute façon plus confortable !

[...] - Je suis sûre et certaine que ce que te demande M. Ndiaye est en rapport avec la désignation prochaine d'un vice-président. Alors il vaut mieux « dialoguer » avec lui... D'autant qu'il ne t'oubliera en aucune manière quand il sera nommé. Au stade (131) où il est, il lui faut « sortir » des tas d'offrandes ; tu vois bien que ce que je t'avais dit à propos des mendiants est vrai !... Alors, puisqu'il veut voir les mendiants et que tu es le seul à pouvoir l'aider dans ce sens, pourquoi ne pas en profiter ?

[...] - Je ne me prêterai jamais à ces marchandages sordides, odieux, contraires à la dignité humaine... Tu peux regagner ton bureau. (LGDB : 131, 132)

Ce passage nous amène à réfléchir sur le rôle des mendiant.e.s dans le récit et tout particulièrement sur celui de Salla Niang, cette femme particulièrement importante dans le roman – on pourrait la qualifier de leader des mendiant.e.s –. Cette position est en outre renforcée par l'admiration et l'amour que son mari a pour elle : il se sent fier d'avoir une femme comme Salla au lieu de se laisser influencer par le jugement social qui met en cause sa virilité en lui reprochant de ne pas démontrer une masculinité traditionnelle :

Narou, le mari de Salla, passe à ce moment avec sa bouilloire pour aller faire ses ablutions ; il est tout heureux de ces compliments adressés à sa femme. Elle a de jolis boubous, Salla, et elle sait bien les porter. Mais il n'y a pas que cela, il y a les rangées de perles toutes blanches qui ornent ses reins sous un beeco immaculé et que les femmes d'aujourd'hui dédaignent en ignorant qu'elles abandonnent ainsi une bonne dose de leur sel. Le tintement de ces perles dans le silence des nuits de savane, à travers l'envoûtante fumée du cuuraay, et l'odeur ensorcelante des gongo, quel bonheur indescriptible pour Narou !

« Les commères du quartier, se dit-il en lui-même, ne comprendront jamais cela. »

-Narou est faible.

-C'est Salla Niang qui porte le pantalon.

-Il n'est même pas un homme digne.

« Elles peuvent continuer à médire, ce qui me lie à Salla, aucune d'elles ne le saura jamais ». (LGDB : 29)

C'est donc très certainement à travers le rôle de Salla Niang que le pouvoir de la femme en tant que femme ressort davantage à la lumière et crée un lien fort entre les

mendiant.e.s et le renversement du pouvoir et des rapports de forces entre eux/elles et les hommes politiques :

-Vous vous êtes battus contre les mendiants...Qui a gagné ?

Mour s'est senti embarrassé. Force-lui a été de constater que l'angoissante incertitude dans laquelle il vit depuis le verdict de Kifi Bokoul montre bien que le rapport des forces s'est inversé. Il croit ferme à ce qu'a dit « cet homme qui n'est pas un homme » et il est convaincu qu'à partir de ce moment tout son destin est entre les mains des mendiants qu'il a chassés de leurs points stratégiques. Or, ce poste de vice-président, il y tient, il y a déjà mis tout son espoir ; il en a même revêtu le manteau, puisque ses moindres actes, tous ses projets et chacune de ses décisions sont pensés et exécutés en fonction de sa future – très proche : « huit jours » – de sa future situation de vice-président de la République. [...] (LGDB : 116, 117)

En somme, ce dernier sous-chapitre a permis de souligner le rôle de l'éducation comme levier d'émancipation féminine et politique, tout en mettant en évidence une représentation subtile mais puissante du pouvoir politique dans la société sénégalaise post-indépendance, marquée par l'héritage du colonialisme français. Cette réflexion s'appuie sur une écriture féminine engagée, qui valorise la parole, la mémoire et les expériences des femmes, et propose une lecture nuancée du postcolonialisme, entre tradition, modernité et quête d'identité.

5. Conclusion

Par le biais d'un corpus de quatre romans d'autrices sénégalaises aux voix distinctes mais complémentaires, ce mémoire a analysé certains des aspects essentiels dans la représentation du pouvoir au sein de la littérature francophone féminine d'Afrique subsaharienne. En choisissant une approche d'analyse transversale, ancrée dans les réalités postcoloniales et mondialisées, l'analyse a permis de mettre en lumière une vision du pouvoir plurielle où les axes du politique, du social, du culturel et du symbolique se retrouvent et sont liés entre eux. D'ailleurs, afin de gagner en objectivité et en richesse analytique, l'étude ne s'est pas limitée aux dimensions politiques traditionnellement associées au pouvoir ou à son absence. Il s'agit d'explorer toutes les manières dont le pouvoir – sous ses formes naturelles, surnaturelles, familiales, sociales, éducatives et politiques – est représenté dans ce corpus dont les thèmes peuvent paraître habituels d'un point de vue féminin tout autour du monde. Cependant, ils présentent des spécificités qu'il faut prendre en compte afin de comprendre le contexte des écrivaines en question. Or, en soulignant les spécificités culturelles propres aux contextes étudiés, ce travail a veillé à ne pas réduire ces œuvres à une simple lecture culturaliste, en insistant sur leur dimension artistique et esthétique.

Afin d'atteindre son objectif, ce mémoire a adopté une posture interprétative et réflexive, en intégrant à la fois le point de vue des lecteur.ice.s (dans ce cas moi-même),

les outils de l'analyse littéraire et les discours portés par les autrices. Cette approche holistique et basé en partie sur la théorie du champ littéraire de Bourdieu, permet de mieux saisir les multiples niveaux de sens à l'œuvre dans ces romans et d'en apprécier toute la richesse.

Par ailleurs, en retraçant l'origine du choix de la langue française – langue du colonisateur, mais aussi outil de création, de subversion et d'affirmation identitaire – ce mémoire a montré que l'écriture, pour ces femmes, constitue à la fois un lieu de résistance et de transformation. Le « choix » de cette langue, souvent plus subi que voulu, témoigne d'une tension constante entre héritage colonial, volonté de transmission, et désir de s'inscrire dans un espace littéraire global.

À travers les trois axes d'analyse – le rapport au surnaturel et au naturel, les dynamiques familiales et sociales, et les dimensions éducatives et politiques – il a été possible de dégager des formes variées de contestation et de réinvention du pouvoir. C'est grâce à une mise en dialogue des œuvres littéraires avec les théories de Foucault, Arendt, Latour et d'autres penseurs du pouvoir que ce mémoire a tenté de réconcilier les savoirs critiques avec la complexité des récits de fiction. Il en ressort une compréhension plus nuancée du pouvoir, non comme simple domination, mais comme un champ de forces, de résistances, de relations et de récits en mouvement.

Ces écrivaines, comme beaucoup d'autres, ont parfois été mises à l'écart dans les circuits littéraires dominants. Pourtant, elles réussissent à s'approprier cette expérience pour en montrer toute la complexité et la richesse. Leurs récits se présentent ainsi comme des contre-discours puissants face à des formes d'autorité héritées, imposées ou intériorisées, qu'elles déconstruisent avec subtilité, imagination et lucidité. La littérature féminine francophone d'Afrique subsaharienne ne se contente donc pas de refléter la réalité sociale ; elle devient un espace de réflexion et de création politique. En donnant la parole à celles que l'histoire a souvent reléguées au silence, ces œuvres redessinent les contours de l'autorité, de la mémoire et de l'émancipation offrant une contribution précieuse à une pensée du pouvoir en constante redéfinition.

Les thématiques abordées, bien que souvent entremêlées, révèlent des sources de pouvoir distinctes. L'environnement, le surnaturel, la religion, mais aussi la famille, le mariage, la société et l'éducation, apparaissent comme des vecteurs de domination, de résistance, mais aussi d'émancipation. L'analyse a permis de dégager des constantes dans la manière dont ces romancières donnent voix à une expérience féminine singulière, souvent prise entre héritage traditionnel et influences occidentales, entre appartenance collective et quête d'individualité. En ce sens, les romans étudiés reflètent une tension permanente entre tradition et modernité, entre enracinement et ouverture au monde, qui marque profondément les identités africaines contemporaines. L'influence de l'Occident, bien que souvent critiquée, agit comme catalyseur d'un questionnement sur le pouvoir, en particulier sur la place des femmes dans des sociétés en mutation.

Pour ce qui en est de la dimension politique, bien que rarement centrale, est présente en filigrane dans les récits, témoignant d'une conscience critique aiguë des enjeux postcoloniaux. Contrairement à leurs homologues masculins des décennies précédentes, les écrivaines et les œuvres étudiées refusent de s'enfermer dans une vision désenchantée et monolithique de l'Afrique. Elles proposent au contraire des récits ancrés dans le réel mais ouverts à des formes d'espoir, de transformation et d'autonomisation – notamment à travers l'éducation.

En somme, ces écrivaines sénégalaises, par la diversité de leurs parcours et de leurs styles, offrent des représentations nuancées et puissantes du pouvoir. Leurs œuvres constituent autant d'espaces d'expression, de contestation et de reconstruction d'identités individuelles et collectives, dans un monde où les voix féminines africaines, longtemps marginalisées, s'affirment avec une force croissante et nécessaire.

Bibliographie

Corpus

Bâ, Mariama (1979) : *Une si longue lettre*, Monaco : Litos Motifs.

Bugul, Ken (1984) : *Le Baobab fou*, Paris : Présence Africaine.

Diome, Fatou (2003) : *Le Ventre de l'Atlantique*, Paris : Anne Carrière.

Sow Fall, Aminata (1979) : *La Grève des bàttu*, Monaco : Litos Motifs.

Littérature secondaire

Amouzou, Esse (2010) : *Le développement de l'Afrique à l'épreuve des réalités mystiques et de la sorcellerie*, Paris : L'Harmattan.

Andriot, Antonin (et al.) (2023) : « Représentations de la marginalité, marginalités en représentation : Marges et pouvoir (XVIIe-XXe siècles) » dans : *Siècles. Revue du centre d'histoire « Espaces et cultures »* [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/siecles/10910> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/siecles.10910> [27.05.2025]

Arendt, Hannah (1972) : *La crise de la culture*, Cher : Gallimard.

Binet, Jacques (1979) : « Nature et limites de la famille en Afrique Noire » dans : *Études scientifiques* Sept-Déc 1979, 5-10.

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

Bréant, Hugo (2012) : « De la littérature féminine africaine aux écrivaines d'Afrique » dans : *Afrique contemporaine*, n° 241(1), 118-119.

Bourdieu, Pierre (1992) : *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris : Éditions du Seuil.

Cazenave, Odile (1996) : *Femmes Rebelles. Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris : L'Harmattan.

Cazenave, Odile (2009) : « 40 ans d'écriture au féminin » dans : *L'engagement au féminin*, Cultures Sud. Notre Librairie revue des littératures d'Afrique, des Caraïbes et de l'Océan Indien n°172 janvier – mars 2009, 9-14.

Chevrier, Jacques (1987) : *Littérature africaine. Histoires et grands thèmes*, Paris : Hatier.

- Coquery-Vidrovitch, Catherine (1992) : *L'Afrique occidentale au temps des français. Colonisateurs et colonisés (c. 1860-1960)*, Paris : Éditions la Découverte.
- Collectif Georgette Sand (2019) : Tribune « Après #MeToo, la sororité comme moteur du féminisme » dans : *Libération*, 9 février 2019 [En ligne] URL : https://www.liberation.fr/debats/2019/02/09/apres-metoo-la-sororite-comme-moteur-du-feminisme_1708141/ [09.06.2025]
- De Saivre, Denise (1994) : « Catherine Coquery-Vidrovitch L'Afrique occidentale au temps des Français, colonisateurs et colonisés » (compte rendu) dans : *Journal des Africanistes*, Année 1994, 64-2, Université de Lyon, CNRS et ENS de Lyon, 145-147.
- Duquoc, Christian (2005) : « Pouvoir et religion » dans : Dillens, Anne-Marie (éd.) : *Pouvoir et religion* (1), Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, 27-37.
- Encyclopædia Universalis France (2025) : « Afrique occidentale française » [En ligne] URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/afrique-occidentale-francaise-aof/> [27.05.2025]
- Foucault, Michel (1971) : *L'ordre du discours*, Mayenne : Gallimard.
- Foucault, Michel (1977) : *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main : Suhrkamp
- Galle, Étienne (2003) : « Parole et manipulation symbolique » dans : Schuwer, Martine (éd.) : *Parole et pouvoir 1*, Presses universitaires de Rennes, 69-76. [En ligne] URL : <https://doi.org/10.4000/books.pur.32304> [14.01.2025].
- Gallimore Rangira, Béatrice (2001) : « Écriture féministe ? écriture féminine ? Les écrivaines francophones de l'Afrique subsaharienne face au regard du lecteur/critique » dans : *La littérature africaine et ses discours critiques*, Vol. 37, num. 2, 2001, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 79-98.
- Gelders, V. (1942) : *Le clan dans la société indigène. Étude de Politique sociale, belge et comparée*, Bruxelles : G. van Campenhout.
- Heinich, Nathalie. (1995) : « Façons d'"être" écrivain : L'identité professionnelle en régime de singularité » dans : *Revue française de sociologie*, 36(3), 499-524.
- Hiddleston, Jane (2010) : « Aimé Césaire and postcolonial Humanism » dans : *The Modern Language Review*, 105(1), 87-102.

- Hogarth, Christopher. (2022) : *Afropean Female Selves : Migration and Language in the Life Writing of Fatou Diome and Igiaba Scego*, New York : Routledge.
- Joubert, Hélène (1998) : « L'âge et la mort. La représentation de l'ancien et de l'ancêtre dans l'art africain » dans : *Art et vieillissement. Gérontologie et société*, Vol. 21, num.87, 112-133.
- Kamdem, Emmanuel et Tedongmo Teko, Henri (2015) : « L'emprise sorcellaire en Afrique. Pouvoir et sorcellerie dans l'organisation en Afrique : une perspective interculturelle », dans : *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*, Vol. XXI (52), 69-88.
- Kingué, Angèle et Cazenave, Odile (1997) : « Pour l'enseignement des écrivains femmes africaines dans le cours de français » dans : *The French Review*, Vol. 70, num. 5, 1997, American Association of Teachers of French, 641-657.
- Kiyémis (2021) : « La sororité comme horizon » dans : Delaume, Chloé (dir.) (2021) : *Sororité*, Paris : Points, 135-147.
- Ky-Zerbo, Alphonse (2012) : « Culture de la communauté, appartenance, individualisme et modernité. Point de vue africain » dans : *L'Année canonique*, Tome LIV(1), 81-93. [En ligne] URL : <https://doi.org/10.3917/cano.054.0081> [14.01.2025].
- Lahire, Bernard (2010) : « Le champ et le jeu : La spécificité de l'univers littéraire en question » dans : Martin, Jean-Pierre (dir.) : *Bourdieu et la littérature*, Nantes : Éditions Cécile Defaut, 143-154.
- Latour, Bruno (2006) : « Die Macht der Assoziation » dans : Belliger, Andréa et Krieger, David J. (éds): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld : transcript Verlag, 195-212.
- Larousse (2025) : « Afrique-Occidentale française (A.-O.F.) » [En ligne] URL : https://www.larousse.fr/encyclopedie/autre-region/Afrique-Occidentale_fran%C3%A7aise/104188 [27.05.2025]
- Le Quellec Cottier, Christine et Bakayoko Kamalan, Bintou (2015) : « Histoire littéraire francophone d'Afrique subsaharienne Parcours et Enjeux » dans : *Encres Noires – La Littérature Africaine Francophone entre Hurlements et Fascination*, Université de Lausanne.
- Le Quellec Cottier, Christine (2019) : « Pour relire l'histoire littéraire francophone africaine : l'autodétermination poétique » dans Corinus, Véronique et Hilsum, Mireille (éds.) :

Nouvel état des lieux des littératures francophones (1-), Presses universitaires de Lyon, 197-212.

Marie, Alain (2007) : « Communauté, individualisme, communautarisme : hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains », dans : *Sociologie et sociétés*, 39(2), Les Presses de l'Université de Montréal, 173-198. [En ligne] URL : <https://doi.org/10.7202/019089ar> [10.01.2025]

Merlin, Matthieu (2009) : « Foucault, le pouvoir et le problème du corps social », dans : *SES Pluriels*, n° 155, 51-59.

Ndiaye, Christiane et Semujanga, Josias (2004) : « L'Afrique subsaharienne » dans : Ndiaye, Christiane (éd.) : *Introduction aux littératures francophones*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 63-139.

Ndiaye, Christiane (2001) : « De l'écrit à l'oral : la transformation des classiques du roman africain » dans : *Études françaises*, 37(2), 45-61.

N'doufou, Yapi Thierry et Agbli, Yvonne Sandrine (2024) : « Le Tam-tam en pays Dan : Entre faits culturels et religieux » dans : *Collection recherches et regard d'Afrique*, Vol. 3, num. 7/ Avril 2024, 304-324.

Ngalasso, Mwatha Musanji (2007) : « Écrire en langue seconde. Le discours des écrivains africains francophones » dans : *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n°59, 109-126.

Ngalasso, Mwatha Musanji (1989) : « Le dilemme des langues africaines » dans : *Notre librairie*, n° 98, 15-21.

Nganang, Patrice (2007) : *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, Paris : Homnisphères.

Nthapelelang, Rodah (2011) : « Littérature africaine et non-lieu identitaire : le cas de Ken Bugul et Fatou Diome » dans : Ngalasso-Mwatha, Musanji et Kitenge-Ngoy, Tunda (éds.) : *Le sentiment de la langue*, Presses Universitaires de Bordeaux, 185-195.

Petit, André (2013) : « Le pouvoir dans la très longue durée et ses transformations » dans : *SociologieS* [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/4223> [02.12.2024]

Présence Africaine (2024) : *La maison d'édition*. [En ligne] URL : <https://www.presenceafricaine.com/info/8-maison-d-edition> [03.03.2025]

- Rezzi, Nathalie (2019) : « Les rapports entre les pouvoirs locaux et le pouvoir central dans les colonies françaises entre 1880 et 1914 » dans : El Mechat, Samia (éd.) : *Les administrations coloniales, XIXe-XXe siècles*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 83-93.
- Ruffier, Jean (2013) : « Introduction du dossier Nouveaux rapports de pouvoir et formes actuelles de domination », dans : *SociologieS* [En ligne], URL : <http://journals.openedition-com.uaccess.univie.ac.at/sociologies/4221> [27.11.2024]
- Sapiro, Gisèle (2010) : « L'autonomie de la littérature en question » dans : Martin, Jean-Pierre (dir.) : *Bourdieu et la littérature*, Nantes : Éditions Cécile Defaut, 45-61.
- Schwering, Gregor (2009) : « Michel Foucault und das Netzwerk einer Mikrophysik der Macht – mit Seitenblicken auf die Medientheorie und Bruno Latours ‚Actor Network Theory‘ » dans : Köster, Ingo et Schubert, Kai (éds.) : *Medien in Raum und Zeit*, 223-238.
- Semujanga, Josias (2004) : « Panorama des littératures francophones » dans : Ndiaye, Christiane (éd.) : *Introduction aux littératures francophones*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 9-26.
- Städtler, Katharina (1999) : « Littératures francophones en Afrique – Bilan et perspectives de la recherche en Allemagne et en Autriche. Rapport sur les travaux présentés au Congrès des Franco-Romanistes allemands, Mayence, 23 au 26 septembre 1998 » dans : *Études littéraires africaines*, 32-36.
- Tranchant, Thibault (2023) : « Négritude et universalisme selon Aimé Césaire, Souleymane Bachir Diagne et Norman Ajari » dans : *Présence Africaine*, n° 203(1), 223-259.
- Volet, Jean-Marie (1993) : *La parole aux africaines ou l'Idée de Pouvoir chez les Romancières d'Expression Française de l'Afrique Sub-saharienne*, Amsterdam : Éditions Rodopi.
- Walsh, Jonathan (2014) : « Entretien avec Aminata Sow Fall » dans : *Women in French studies*, 22, 87-96.