

## ABSTRACT

Title of Document: LES (EN)JEUX DE LA FEMME: CONFLITS  
ET (RÉ)SOLUTIONS DANS LA  
LITTÉRATURE VIETNAMIENNE ET  
SÉNÉGALAISE D'EXPRESSION  
FRANÇAISE

Phuong Hoang, Master of Arts, 2010

Directed By: Professor Valerie Orlando, department of French

In this thesis, I analyze the female conflicts and resolutions that are represented in two Francophone Vietnamese novels – *En s'écartant des ancêtres* and *La Réponse de l'Occident* by Trinh Thuc Oanh – and two Francophone Senegalese novels – *Une si longue lettre* and *Un Chant écarlate* by Mariama Bâ. I begin with an exploration of the patriarchal constraints of Vietnamese and Senegalese societies in order to demonstrate that female oppression results in the competition between women for men and their resources. Additionally, since women are considered the bearers of culture due to their role as mothers, the introduction of Western culture through colonization creates a cultural conflict between traditional and 'modern' or 'Westernized' women in these societies. Despite these conflicts, I also address the authors' proposal of education and careers for women as channels through which the socio-cultural and personal liberation of Vietnamese and Senegalese women will be possible.

**LES (EN)JEUX DE LA FEMME : CONFLITS ET  
(RÉ)SOLUTIONS DANS LA LITTÉRATURE  
VIETNAMIENNE ET SÉNÉGALAISE  
D'EXPRESSION FRANÇAISE**

By

**Phuong Hoang**

Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the  
University of Maryland, College Park, in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
Master of Art in French  
Language and Literature  
2010

Advisory Committee:  
Professor Valerie Orlando, Chair  
Professor Mary Ellen Scullen  
Professor Pierre Verdaguer

## **Table de matières**

Introduction.....	1
Chapitre I: Quelques idées reçues sur l’oppression universelle de la femme.....	8
Chapitre II: La condition de la femme: l’obéissance et l’impuissance dans les doctrines culturelles du Viêt-Nam et du Sénégal.....	17
Chapitre III: Afin de survivre: compétition et jalousie entre les rivales.....	30
Chapitre IV: La (trans)mission culturelle de la femme .....	59
Chapitre V: La (ré)solution féminine: la solidarité entre les femmes.....	76
Chapitre VI: La (trans)formation de la femme et de son rôle dans la société: instruction, profession et indépendance.....	87
Conclusion .....	95
Bibliographie.....	97

## Introduction

Dans la littérature francophone, le thème du conflit est toujours omniprésent. Dans les romans écrits par les femmes, cependant, ce conflit se révèle à plusieurs niveaux : entre les colonisateurs et les colonisés, entre les colonisés-occidentalisés et les colonisés-traditionnels, entre les hommes et les femmes et même entre les femmes elles-mêmes. Ce dernier type de conflit apparaît en particulier dans deux romans francophones vietnamiens, *En s'écartant des ancêtres* et *La Réponse de l'Occident*, et deux sénégalais, *Une si longue lettre* et *Un Chant écarlate*. Ces quatre romans, qui sont écrits par des femmes sur les femmes, montrent qu'il y a des thèmes et des expériences communs qui affectent la condition féminine dans le monde francophone et qui transcendent la période et la culture de chacune de ces écrivaines.

Naturellement, les ouvrages comprennent également une complexité particulière à la période et à la culture dans lesquelles ils ont été écrits. Cependant, l'objectif de ce travail est d'analyser les parallèles qui existent entre les quatre textes.

*En s'écartant des ancêtres*, publié en 1939 par Trinh Thuc Oanh, écrivaine vietnamienne, a pour sujet la vie de trois amies : Mai, Gaby<sup>1</sup>, et Dân. Situé pendant l'apogée du pouvoir colonial français en Indochine, ce roman trace la vie des trois jeunes femmes de leur enfance jusqu'à leur mariage. L'histoire se concentre sur le décalage, dont la cause est l'influence culturelle française, entre leur génération et celle de leurs mères. *Bildungsroman* qui décrit les aventures scolaires et les amours de la jeunesse des protagonistes, ce roman dévoile aussi l'ambiance politique de la

---

<sup>1</sup> Elle est vietnamienne, mais son père occidentalisé lui a donné un prénom vietnamien, Son, ainsi qu'un prénom occidental, Gaby. Au début, elle est connue comme Son, mais elle adopte son nom occidental vers le milieu du roman.

période, de la présence coloniale jusqu'au début du mouvement d'indépendance.

Deux années plus tard, en 1941, Trinh publie *La Réponse de l'Occident*, suite de son premier roman qui raconte la vie des enfants, notamment des filles, de Mai et Dàn.

À la différence du premier texte, *La Réponse de l'Occident* n'insiste pas sur les développements politiques tout au long du roman. En revanche, il représente une société vietnamienne dans une crise d'identité, dans laquelle elle est déchirée par sa longue tradition asiatique et par la nouvelle influence culturelle française.

Des décennies plus tard, dans un autre pays et dans une autre culture, Mariama Bâ, autre écrivaine francophone, écrit deux romans qui traitent également la condition de la femme. *Une si longue lettre*, publié en 1981, est un roman épistolaire qui raconte la vie de deux amies, Ramatoulaye et Aïssatou, de leur enfance jusqu'à leur vieillesse, en relevant les obstacles et les limites auxquels la femme doit faire face dans la société post-coloniale du Sénégal. Cinq ans plus tard, en 1986, son deuxième et dernier roman, *Un Chant écarlate*, fut publié de façon posthume. Le roman décrit la rencontre, le mariage et la vie conjugale de Mireille, une Française dont le père est diplomate au Sénégal, et d'Ousmane, un Sénégalais musulman d'origines humbles. Bien que la protagoniste, Mireille, ne soit pas sénégalaise, sa vie avec Ousmane au Sénégal révèle les contraintes que la société traditionnelle sénégalaise exige de la femme.

Écrits par des femmes qui scrutent la condition de la femme dans sa société, ces quatre textes représentent les circonstances sociales et culturelles de la société coloniale du Viêt-Nam et de la société postcoloniale du Sénégal qui créent de multiples conflits entre les femmes. Cependant, ces conflits invitent les femmes de la

nouvelle génération à se rendre compte de leur rôle socio-culturel et des obstacles socio-culturels auxquels elles doivent faire face en tant que femmes. Ainsi, les écrivaines sont des activistes qui cherchent à améliorer la condition de la femme dans leur société.

Dans mon analyse de ces quatre romans, je divise mon argument en trois parties, dont chacune consiste de deux chapitres: la première partie se concentre sur les théories féministes et les doctrines culturelles ; la deuxième présente les types de conflit qui existent entre les femmes dans les sociétés vietnamiennes et sénégalaises et la troisième souligne les résolutions que les écrivaines proposent pour les surmonter.

Pour aborder le conflit féminin, je scrute les théories sur l'origine de l'oppression universelle de la femme dans le premier chapitre. Je m'appuie d'abord sur la théorie influente de Claude Lévi-Strauss dans le texte *Les Structures élémentaires de la parenté*, qui explore l'origine du rôle de la femme dans la société avec une étude du système d'échange de la femme. Ensuite, j'étudie les théories des féministes françaises qui ont été influencées par Lévi-Strauss, en commençant avec Simone de Beauvoir et l'idée sur l'identification de la femme comme l'Autre par rapport à l'homme dans son texte fondamental, *Le Deuxième sexe*. Je continue avec Julia Kristeva, qui affirme que l'abaissement, la subjugation et l'objectification de la femme proviennent de la peur masculine du pouvoir maternel dans *Pouvoirs de l'horreur : essai sur l'abjection*, théorie reprise chez Hélène Cixous dans *Le Rire de la Méduse*. Finalement, j'examine la proposition de Luce Irigaray, qui reprend l'étude de Lévi-Strauss pour insister sur la relégation de la femme à un objet

d'échange entre les hommes dans la société phallogocentrique. Outre ces principes féministes, j'analyse aussi un élément de l'idée de Pierre Bourdieu sur *habitus*, dans lequel la possibilité d'amasser du capital rend possibles la liberté de la dépendance économique et l'assurance personnelle. Je désire utiliser cette notion pour montrer que cette indépendance financière n'existe pas dans une société phallogocentrique qui profane, opprime, dépersonnalise et profite des femmes.

Dans le deuxième chapitre, je passe des théories universelles aux doctrines culturelles et religieuses qui sont particulières aux sociétés des deux écrivaines et qui cherchent à opprimer la femme. Dans le cas du Viêt-Nam, j'explore le confucianisme et ses prescriptions restrictives qui exigent que la femme se soumette à l'autorité des ses parents masculins et se limite aux tâches domestiques. Pour le Sénégal, j'examine la philosophie et les pratiques de l'Islam, qui, comme les règles du confucianisme, prescrivent le confinement de la femme au domaine domestique, ainsi que l'obéissance féminine du pouvoir des hommes.

En m'appuyant sur ces théories, j'essaie de montrer que l'oppression de la femme dans ces deux sociétés crée des conflits universels entre les femmes, ce qui sont représentés dans ces quatre romans. Dans le troisième chapitre, j'explore la façon dont l'usage de la femme comme marchandise à échanger, aussi bien que sa dépendance financière de l'homme, aboutissent à la compétition entre les femmes pour l'homme avec des ressources. En plus d'établir la présence de cette rivalité entre rivales amoureuses et sexuelles, je désire montrer que cette compétition se trouve également entre la belle-mère et sa bru.

J'en viens enfin au conflit entre les femmes traditionnelles et les femmes modernes dans le quatrième chapitre. En profitant des théories des sociologues Robert Boyd et Peter J. Richerson, ainsi que celles de la critique littéraire Kay Ferres, je montre que la femme est considérée comme la promulgatrice de la culture à cause de son rôle fondamental dans l'éducation des enfants. Ainsi, j'établis que cette fonction sociale de la femme conduit au conflit entre les femmes traditionnelles qui veulent préserver la tradition et les femmes plus modernisées où occidentalisées qui s'en écartent.

Malgré la représentation de ce conflit qui sépare les femmes dans les quatre romans, j'explore les résolutions que proposent les écrivaines pour combattre l'hostilité féminine dans la dernière partie de mon argument. En m'appuyant sur les théories féministes de Bell Hooks, Diane Kravetz et Alice Echols, j'illustre dans le cinquième chapitre que les deux écrivains promeuvent la solidarité féminine entre les amies, ainsi qu'entre les mères et leurs filles, ce qui les permet de surmonter les contraintes de leurs sociétés patriarcales.

Finalement, dans le sixième chapitre, je discute l'autre proposition des écrivaines : la transformation du système socio-culturel pour favoriser la scolarisation et l'occupation d'une profession pour les femmes. Avec les études socio-anthropologiques de Shireen Jejeebhoy, Anne Woollette et Harriette Marshall, je constate que l'éducation et le travail fournissent à la femme la possibilité de gagner de l'argent pour elle-même. En conséquence, l'instruction et le métier accordent à la femme la capacité d'amasser du capital. Ainsi, son indépendance économique la

libère de la nécessité de se mettre en rivale avec d'autres femmes pour le soutien financier de l'homme.

J'ai choisi de centrer mon analyse sur ces quatre romans pour de multiples raisons. Premièrement, j'ai décidé d'incorporer *En s'écartant des ancêtres* et *La Réponse de l'Occident* de Trinh Thuc Oanh afin de les promouvoir dans le canon francophone. Respectivement publiés en 1939 et 1941, ces deux ouvrages sont des premiers romans écrits par une femme francophone qui représente et critique le rôle de la femme dans sa société, pourtant, ils restent relativement inconnus dans l'étude francophone. Le seul francophoniste qui ait exploré les deux romans ensemble, Jack Yeager, examine la condition de la femme en notant justement que les protagonistes sont déchirées entre la tradition vietnamienne et l'impact culturel français. L'autre spécialiste en littérature vietnamienne, Nathalie Nguyễn, a examiné seulement *En s'écartant des ancêtres* à travers le modèle de la piété filiale représentée dans le poème épique vietnamien, *Truyện Kiều [l'Histoire de Kieu]*<sup>2</sup>. À part des analyses de Yeager et de Nguyễn, les francophonistes suivants – mêmes ceux qui se concentrent sur les écrivaines vietnamiennes d'expression française – explorent plutôt les œuvres des auteurs plus récents, comme Ly Thuy Ho, Kim Lefèvre et Anna Moï. Par conséquent, dans mon travail, j'espère pouvoir apporter une nouvelle direction de recherche à la discipline, ainsi que faire connaître plus ces deux romans que je considère essentiels dans l'étude des femmes francophones.

---

<sup>2</sup> Écrit à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par Nguyễn Du et considéré le chef-d'œuvre de la littérature vietnamienne, ce poème traite du malheur de la vie de Kieu, une jeune femme qui se sacrifie pour sauver sa famille. Pour garantir la liberté de son père et son frère, elle se marie avec un homme plus âgé qui la force dans la prostitution.

En plus de ces deux romans obscurs, j'ai aussi choisi d'étudier *Une si longue lettre* et *Un Chant écarlate*, qui sont deux textes fondamentaux dans le canon francophone et dans les études de la littérature féministe pour leur dénonciation de la condition de la femme au Sénégal dans la période post-coloniale. J'ai décidé de comparer les deux romans vietnamiens avec ces deux romans sénégalais afin de montrer que, malgré les décalages de période et de culture entre eux, ils représentent une condition universelle féminine, dans laquelle la société phallogénique impose des contraintes sur les femmes, ce qui provoque des conflits entre elles. Nonobstant leur portrait de ces conflits, ces romans sont également fondamentaux grâce à l'activisme des écrivaines qui reconnaissent ce désaccord et qui encouragent une réconciliation avec leur représentation de la solidarité de la femme et de la transformation de son rôle dans la société.

## **CHAPITRE I – Quelques idées reçues sur l’oppression universelle de la femme**

En 1949, l’anthropologue Claude Lévi-Strauss publie *Les Structures élémentaires de la parenté*, un texte qui présente son étude sur les systèmes familiaux qui dirigent les rapports entre les parents et les groupes d’une société. Son but est d’arriver à un tournant qui marque la transition entre l’état de nature et l’état de culture des sociétés humaines. Devenu un des textes fondamentaux dans la discipline de l’anthropologie, dans l’étude de la parenté et dans la théorie de l’alliance, cet ouvrage éclaire l’origine de la condition universelle de la femme dans la société actuelle. D’après Lévi-Strauss, l’universalisme du tabou d’inceste conduit à la coutume de l’exogamie dans les sociétés humaines, car, puisqu’il est extrêmement découragé – ou même interdit – de se marier avec un membre du même clan, la seule possibilité d’établir une famille est d’épouser un membre d’un autre clan. De plus, Lévi-Strauss s’appuie sur le texte *Essai sur le don* de Marcel Mauss<sup>3</sup>, en combinant la théorie maussienne de l’importance des prestations réciproques dans les sociétés dites « primitives » avec sa propre théorie sur le tabou d’inceste pour arriver à sa conclusion de l’origine de l’échange de la femme. Dans sa description du rôle de l’échange dans la société, Lévi-Strauss explique :

Son rôle dans la société primitive est essentiel, car il englobe à la fois certains objets matériels, des valeurs sociales, et les femmes ; mais tandis qu’au regard des marchandises, ce rôle a progressivement diminué d’importance au profit d’autres modes d’acquisition, il a au contraire, en ce qui concerne les femmes, conservé sa fonction fondamentale : d’une part, parce que les femmes constituent le bien par excellence, et nous avons justifié au chapitre III la place exceptionnelle qu’elles occupent dans le système primitif des valeurs ; mais surtout, parce que les femmes ne sont pas, d’abord, un signe de valeur sociale, mais un stimulant naturel ; et le

---

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (La Haye: Mouton & Co., 1967), 61.

stimulant du seul instinct dont la satisfaction puisse être différée : le seul, par conséquent, pour lequel, dans l'acte d'échange, et par la perception de la réciprocité, la transformation puisse s'opérer du stimulant au signe, et, définissant par cette démarche fondamentale le passage de la nature à la culture, s'épanouir en institution. L'inclusion des femmes au nombre des prestations réciproques de groupe à groupe, et de tribu à tribu, est une coutume si générale qu'un volume ne suffirait pas à énumérer les exemples. Remarquons d'abord que le mariage est partout considéré comme une occasion particulièrement favorable à l'ouverture ou au déroulement d'un cycle d'échanges.<sup>4</sup>

Ainsi, Lévi-Strauss attribue l'incorporation des femmes dans les prestations réciproques à son pouvoir de stimuler l'instinct sexuel de l'homme, ce qui la valorise en tant que prestation désirable. De plus, dans le chapitre III que Lévi-Strauss mentionne dans cette citation, la valeur de la femme provient aussi de son rôle fondamental dans la survie de la société. Outre sa capacité singulière d'avoir des enfants, le travail de la femme dans les sociétés caractérisées comme « primitives » par Lévi-Strauss consiste en la cueillette des fruits et d'autres types de nourriture, en contribuant donc à l'approvisionnement de la nourriture de la société.<sup>5</sup> Pour que la société puisse se préserver, il faut avoir une collaboration des deux sexes. Pour cette raison, se marier est si important que les hommes célibataires, dont la majorité vit affamée ou meurt, soient dénoncés par leur société.<sup>6</sup> En conséquence, cette valeur considérable de la femme aboutit à son incorporation dans les biens à échanger entre les groupes divers.

À cause de son analyse du fondement du rôle de la femme dans la société, *Les Structures élémentaires de la parenté* est l'origine de multiples critiques féministes. Dans l'introduction de son texte monumental, *Le Deuxième sexe*, publié aussi en 1949, Simone de Beauvoir cite Lévi-Strauss lorsqu'elle explique la conception de la femme comme l'Autre:

---

<sup>4</sup> Ibid, 73-74.

<sup>5</sup> Ibid, 46.

<sup>6</sup> Ibid.

À la fin d'une étude approfondie sur les diverses figures des sociétés primitives, Lévi-Strauss a pu conclure : « Le passage de l'état de Nature à l'état de Culture se définit par l'aptitude de la part de l'homme à penser les relations biologiques sur la forme de systèmes d'oppositions : la dualité, l'alternance, l'opposition et la symétrie, qu'elles se présentent sous des formes définies ou des formes floues constituent moins des phénomènes qu'il s'agit d'expliquer que les données fondamentales et immédiates de la réalité sociale. »<sup>7</sup>

D'après Simone de Beauvoir, cette organisation humaine des relations biologiques en des systèmes d'oppositions conduit à la considération de la femme comme l'Autre par l'homme. En faisant référence au concept hégélien de l'Autre, Simone de Beauvoir constate que l'identification de la femme comme l'Autre en relation à l'homme, considéré comme l'Un, est à l'origine de sa marginalisation, et, par conséquent, son oppression, par la société phallogcentrique.

Les critiques plus tard qui abordent la condition de la femme s'appuient également sur la théorie de Lévi-Strauss. Dans son texte, *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*, Julia Kristeva attribue la subjugation de la femme à la peur de son singulier pouvoir maternel, une capacité féminine qui peut menacer l'autorité de l'homme. Pour restreindre ce pouvoir, la société phallogcentrique marginalise la femme à travers sa profanation, comme l'écrit Simone de Beauvoir :

[...] on constate partout l'importance à la fois sociale et symbolique des femmes et en particulier de la mère. Dans les sociétés où elle a lieu, la ritualisation de la souillure s'accompagne d'une forte préoccupation de départager les sexes, ce qui veut dire : donner des droits aux hommes sur les femmes. Celles-ci, placées apparemment en position d'objets passifs, n'en sont pas moins ressenties comme des puissances rusées, « intrigantes maléfiques » dont les ayants droit doivent se protéger. [...] on observe toujours que la tentative d'établir un pouvoir mâle, phallique, est puissamment menacée par le pouvoir non moins virulent de l'autre sexe, opprimé. Cet autre sexe, le féminin, devient synonyme d'un mal radical à supprimer.<sup>8</sup>

L'idée de la nécessité masculine pour caractériser la femme comme un mal à supprimer est aussi reprise chez Hélène Cixous dans *Le Rire de la Méduse*. Dans ce

---

<sup>7</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe* (Paris: Gallimard, 1949), 18.

<sup>8</sup> Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection* (Paris: Éditions du Seuil, 1980), 86.

texte, la femme est toujours associée à l'image épouvantable de la Méduse parce qu'« ils [les hommes] ont besoin d'avoir peur de nous [les femmes] ». <sup>9</sup> À travers la diabolisation et la suppression de la femme, l'homme obtient des droits sur elle, ce qui aboutit à l'objectification de la femme par l'homme. En fait, c'est cette objectification de la femme qui rend possible son usage comme un bien à échanger.

D'après Andrea Nye :

If women are to be the tokens passed from hand to hand in order that some sort of binding exchange can be made between men, they must first be made into objects in order that exchange be possible [...] The establishment of society is not just *between* men, it is also *against* women as the maternal bodies which stand in the way of social identity. Social law by itself is insufficient for this purpose; the power of the maternal continues to threaten and the constant temptation to regression must be socialised and accommodated in ritual practices which involve the denigration or abjection of women. <sup>10</sup>

La considération de la femme comme objet évoque aussi la théorie de Simone de Beauvoir, car, en tant qu'objet qui diffère de l'homme, la femme est vue comme l'Autre. Tandis que l'homme représente l'Un et l'être humain, la femme représente l'Autre et l'objet, une identification qui se perpétue à travers le dénigrement de la femme.

Une autre contemporaine de Cixous et de Kristeva, la féministe belge Luce Irigaray, présente une critique sur la conception de la sexualité féminine, surtout par rapport aux théories psychanalytiques de Freud, dans le texte *Ce sexe qui n'en est pas un*. Irigaray soutient que la sexualité féminine n'est pas définie comme son propre concept, mais comme une notion basée sur la sexualité masculine, ce qui rappelle la théorie de Simone de Beauvoir sur la conception de la femme comme une Autre qui n'est définie qu'en relation avec l'homme. De plus, Luce Irigaray regarde de près les

---

<sup>9</sup> Hélène Cixous, "Le Rire de la Méduse," *L'Arc* (1975), 47.

<sup>10</sup> Andrea Nye, *Feminist Theories and the Philosophy of Man* (London: Routledge, 1989), 144-145.

propositions de Lévi-Strauss lorsqu'elle aborde la question de l'échange de la femme dans la société phallogcentrique:

Car la femme est traditionnellement valeur d'usage pour l'homme, valeur d'échange entre les hommes. Marchandise, donc. Ce qui la laisse gardienne de la matière, dont le prix sera estimé à l'étalon de leur travail et de leur besoin-désir par des « sujets » : ouvriers, marchands, consommateurs. Les femmes sont marquées phallogiquement par leurs pères, maris, proxénètes. Et cet estampage décide de leur valeur dans le commerce sexuel. La femme ne serait jamais que le lieu d'un échange [...]<sup>11</sup>

Pour Irigaray, la femme n'a que la fonction d'un bien, d'une « marchandise », à échanger entre les hommes. De plus, la valeur, ou le prix, de la femme provient de sa désirabilité – un trait qui dépend de sa capacité de séduire sexuellement et de remplir ses devoirs domestiques. C'est-à-dire, une femme qui est très attirante physiquement et qui est aussi très domestique aurait une plus haute valeur qu'une femme moins attirante et moins domestique. Puisqu'elle aurait un plus haut prix, l'homme qui pourrait la gagner à travers l'échange sera l'homme qui a une grande quantité de ressources. Cette idée d'Irigaray reflète la théorie de l'anthropologue-féministe américaine, Gayle Rubin fait la remarque suivante :

If it is women who are being transacted, then it is the men who give and take them who are linked, the woman being a conduit of a relationship rather than a partner to it [...] If women are the gifts, then it is men who are the exchange partners. And it is the partners, not the presents, upon whom reciprocal exchange confers its quasi-mystical power of social linkage. The relations of such a system are such that women are in no position to realize the benefits of their own circulation. As long as the relations specify that men exchange women, it is men who are the beneficiaries of the product of such exchanges – social organization.<sup>12</sup>

Donc, dans une société où la femme sert comme une marchandise à échanger pour l'homme, elle est reléguée à un rôle social inférieur dans lequel elle ne profite pas, ni socialement ni économiquement, de sa propre valeur. En revanche, c'est

---

<sup>11</sup> Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un* (Paris: Editions Minuit, 1977), 30-31.

<sup>12</sup> Gayle Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," *Toward an Anthropology of Women*, Rayna R. Reiter, ed. (New York: Monthly Review Press, 1975), 157-210, p.174.

l'homme qui en profite. Étant donné que l'homme possède les biens dans ce système d'échange et que la valeur de la femme dépend de sa désirabilité, la femme est dépendante des ressources de l'homme pour survivre. Dans *The Field of Cultural*

*Production: Essays on Art and Literature*, Pierre Bourdieu explique que :

The propensity to move towards the economically most risky positions, and above all the capacity to persist in them, even when they secure no short-term economic profit, seem to depend to a large extent on possession of substantial economic and social capital. This is, first, because economic capital provides the conditions for freedom from economic necessity [...] It is also because economic capital provides the guarantees which can be the basis of self-assurance, audacity and indifference to profit [...]<sup>13</sup>

Comme la femme ne peut pas amasser ce capital économique dans une société phallocentrique où sa fonction est d'être une marchandise à échanger entre les hommes, elle ne peut pas atteindre la liberté individuelle. Par conséquent, elle est obligée de dépendre de l'homme, qui est le seul être avec le pouvoir d'accumuler du capital. Ainsi, le système d'échange aboutit à une compétition entre les femmes, dans lesquelles elles se rivalisent pour avoir l'homme avec le plus de ressources afin d'améliorer leurs chances de subsister et de faire survivre leurs progénitures. En fait, Irigaray affirme qu'à travers l'échange de la femme, la société phallocentrique provoque la compétition entre les femmes à travers leur subjection au « choix impérieux des mâles qui les met en position de marchandises rivales ».<sup>14</sup> Cette rivalité entre les femmes les divisent, rendent leur oppression encore plus possible, et les poussent à se détester. Dans *Le Rire de la Méduse*, Hélène Cixous critique ce phénomène de l'hostilité féminine:

Contre les femmes ils [les hommes] ont commis le plus grand crime : ils les ont amenées, insidieusement, violemment, à haïr les femmes, à être leurs propres

---

<sup>13</sup> Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature* (New York: Columbia University Press, 1993), 68.

<sup>14</sup> Luce Irigaray, 32.

ennemies, à mobiliser leur immense puissance contre elles-mêmes, à être les exécutantes de leur virile besogne.<sup>15</sup>

En conséquence, l'usage de la femme comme bien à échanger, l'identification de la femme comme l'Autre, la peur du pouvoir singulièrement maternel de la femme, l'objectification et l'abjection de la femme et la privation des droits socio-économiques de la femme sont tous des éléments fondamentaux qui contribuent à l'oppression de la femme dans la société phallocentrique, y compris la société vietnamienne et sénégalaise.

Pour lutter contre les limites de la société phallocentrique, ces théoriciennes féministes proposent les solutions afin de promouvoir les droits de la femme. La plus radicale des trois, Luce Irigaray, insiste que la seule possibilité des femmes de s'affirmer dans le monde est de « préserver et épanouir leur auto-érotisme, leur homosexualité, renoncer à la jouissance hétérosexuelle »<sup>16</sup> par la fondation d'une société qui exclue l'homme. Selon Irigaray, si la femme aspirait à atteindre l'égalité ou même la supériorité dans une société avec la présence masculine, « l'histoire reviendrait finalement encore au même. Au phallocratisme ».<sup>17</sup> À cet effet, Irigaray épouse une résolution lesbienniste-séparatiste dans laquelle la femme doit créer sa propre société où elle pourrait finalement se libérer des contraintes répressives du phallocentrisme.

À la différence d'Irigaray, Julia Kristeva rejette la proposition de ce qu'elle appelle « la deuxième génération » des féministes qui cherchent à se séparer complètement des hommes par la construction d'une contre-société qui est une

---

<sup>15</sup> Hélène Cixous, 41.

<sup>16</sup> Luce Irigaray, 31.

<sup>17</sup> Ibid, 32.

alternative féminine à la société phallogcentrique. Selon Kristeva, cette deuxième phase du féminisme consiste en un sexisme contre les hommes, car avec cette exclusion de l'homme, « le féminisme ne devint-il pas, au bout de cette logique, un sexisme inversé ? »<sup>18</sup>. De plus, Kristeva critique cette idée radicale pour son rejet de la maternité, ce qui éloigne les femmes, dont la plupart désire d'être mères. Pour Kristeva, la solution réside dans la valorisation de la puissance maternelle de la femme.

Cependant, c'est la proposition d'Hélène Cixous qui nous intéresse le plus dans cette étude, car elle promeut l'usage de la littérature comme le moyen d'améliorer la condition de la femme. Dans *Le Rire de la Méduse*, elle affirme :

Je parlerai de l'écriture féminine : *de ce qu'elle fera*. Il faut que la femme s'écrive : que la femme écrive de la femme et fasse venir les femmes à l'écriture, dont elles ont été éloignées aussi violemment qu'elles l'ont été de leurs corps [...] Il faut que la femme se mette au texte – comme au monde, et à l'histoire, – de son propre mouvement.<sup>19</sup>

Pour transformer la condition de la femme, Cixous propose une littérature féminine écrite par la femme et qui est neuve et distincte de la littérature masculine. Comme la femme est définie par son corps, qui lui a été arraché, la littérature permettra à la femme de le retrouver, de s'exprimer à travers le corps et d'écrire par son corps. De plus d'écrire sa féminité avec son corps, la femme a aussi besoin d'inventer son propre langage qui est distinct de celui de l'homme afin de se libérer.

En outre, Cixous constate que « l'écriture *est la possibilité même du changement*, l'espace d'où peut s'élancer une pensée subversive, le mouvement

---

<sup>18</sup> Julia Kristeva, "Le Temps des femmes," *Cahiers de recherche de sciences des textes et documents* 5 (Hiver 1979): 5-19, p.13-14.

<sup>19</sup> Hélène Cixous, 39.

avant-coureur d'une transformation des structures sociales et culturelles ». <sup>20</sup> Par conséquent, cette nouvelle littérature féminine peut amener à une transformation de la condition sociale et politique de la femme, dans laquelle elle va prendre la parole et affirmer sa place et son histoire dans l'Histoire à travers l'acte d'écrire. Pour Cixous, la femme qui n'a plus peur des contraintes du phallogentrisme et qui réussit à s'écrire, à regagner son corps et à inventer son langage sera la femme qui est capable de transformer son rôle dans l'histoire.

C'est dans la perspective de la proposition de Cixous que les deux femmes francophones, Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ, écrivent les quatre romans de cette étude. Comme auteurs féminins, l'initiative de Trinh et de Bâ de représenter la femme du Viêt-Nam et du Sénégal avec une perspective féminine la met, d'après Cixous, au texte, au monde, et à l'histoire pour influencer des générations suivantes de femmes.

---

<sup>20</sup> Ibid, 42.

## **CHAPITRE II – La condition de la femme : l’obéissance et l’impuissance dans les doctrines culturelles du Viêt-Nam et du Sénégal**

### **La condition de la femme au Viêt-Nam**

En 1974, Julia Kristeva, critique qui aborde souvent le rôle de la femme dans la société, est allée en Chine avec d’autres jeunes intellectuels pour observer les résultats de la Révolution de Mao dans la société chinoise.<sup>21</sup> Dès son retour en France, Kristeva a écrit le texte, *Des Chinoises*, qui examine l’histoire de la famille et le rôle de la femme en Chine. En analysant la famille confucéenne, Kristeva soutient que le mariage sous la tradition de Confucius est

[...] coextensif à une société à tendances féodales ; en s’accompagnant de la possibilité non seulement d’échange, mais aussi d’acheter des femmes, il favorise les classes possédantes et crée une hiérarchie sociale. C’est ce type de famille, issue de l’échange généralisée simple et de l’achat d’épouses, que le confucianisme, ritualiste de la féodalité, va utiliser, en conservant des éléments et en combattant d’autres pour rendre l’échange libre en favorisant l’achat et, du même coup, la hiérarchie économique et politique.<sup>22</sup>

De ce point de vue, la fonction de la femme dans la société confucéenne évoque la théorie de Lévi-Strauss, aussi bien que les théories des féministes suivantes comme Gayle Rubin et Luce Irigaray, sur l’usage de la femme comme marchandise à échanger entre des groupes divers. En reléguant la femme à un bien à échanger entre les familles, le confucianisme exige que la femme ne s’identifie qu’à travers sa famille. D’après Julia Kristeva, dans une société confucéenne

[...] une femme représente, auprès de sa nouvelle famille, sa famille ou son groupe à elle, et donc n’a aucun rôle personnel, psychologique ou autre à revendiquer [...] Élément nomade de la société, une femme en est aussi l’élément dramatique : sans

---

<sup>21</sup> Carol Mastrangelo Bové, *Language and Politics in Julia Kristeva* (Albany, NY: State University of New York Press, 2006), 94.

<sup>22</sup> Julia Kristeva, *Les Chinoises* (Paris: Editions des femmes, 1974), 74-75.

lieu parce que destinée à quitter sa propre famille qui la considère par conséquent toujours déjà comme pas tout-à-fait sienne, étrangère dans la famille d'adoption jusqu'à la naissance et la majorité du premier enfant mâle, une femme est soumise à toute une série d'autorités – celle de sa mère et de son père, celle de la belle-mère et du beau-père, celle du mari et enfin celle du fils.<sup>23</sup>

Ainsi, la femme n'a ni identité ni volonté personnelles dans une société confucéenne comme celle du Viêt-Nam. Sa seule fonction est de servir sa famille en se soumettant à un rôle prescrit et en produisant des enfants, préférablement du genre masculin. Cependant, cette tradition confucéenne n'existe pas seulement en Chine, car les invasions chinoises du Japon, de la Corée et du Viêt-Nam apportèrent la culture chinoise, largement composée par les idées confucéennes, à ces régions. D'après l'article, « The Confucian Incursion into Vietnam », l'historien vietnamien Nguyễn Ngọc Huy explique que le Viêt-Nam a été conquis par la dynastie Han en 111 avant J.C. et il est resté sous la domination chinoise jusqu'à 938 après J.C.<sup>24</sup> Pendant ce millénium d'hégémonie chinoise, « the Chinese instituted a policy of assimilation and tried to spread Confucianism among ethnic Vietnamese »<sup>25</sup> dans une mission civilisatrice, dont le résultat se manifeste au sixième siècle lorsque le Viêt-Nam, jadis un pays qui offrait des droits à la femme, devient un patriarcat total dominé par les idées confucéennes.<sup>26</sup> Bien que la société vietnamienne soit également influencée par les traditions taoïstes et bouddhistes, ces deux traditions ne prescrivent pas de règles concernant l'organisation de la famille. Par conséquent, selon Esta Ungar :

Gender relations in Vietnam bear a distinct similarity to those in China. Chinese Confucianism was adapted as the ideology of the Vietnamese nation in the fifth century [...] Even today, gender relationships in Vietnam may generally be

---

<sup>23</sup> Ibid, 78-79.

<sup>24</sup> Nguyễn Ngọc Huy, "The Confucian Incursion into Vietnam," *Confucianism and the Family*, Walter H. Slote, ed. (Albany, NY: State University of New York Press, 1998), 92.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid, 93.

characterised as Confucian relationships. They are based on the superiority of the male line and the subordination of the female line within the family.<sup>27</sup>

Donc, les observations de Kristeva sur la condition de la femme chinoise, surtout sa soumission et son manque d'identité personnelle, s'appliquent également au rôle de la femme vietnamienne. Suivant le Confucianisme, la culture vietnamienne impose « three subserviencies (*tam tong*) of a woman – to her father before her marriage, to her husband upon becoming his wife, and to her son when she became widowed ». <sup>28</sup> En outre, les prescriptions confucéennes exigent que la femme soit contrainte par « a set of firmly entrenched values (chastity, obedience, fidelity, self sacrifice) aimed at regimenting their behavior so as to ensure the perpetuation of the male-dominated family »<sup>29</sup> dans la société vietnamienne. Dans *En s'écartant des ancêtres*, ces trois obéissances de la femme se manifeste dans l'éducation traditionnelle de la protagoniste principale, Mai, dont la mère demande qu'elle se soumette à son père et, plus tard, à son mari. De plus, Mme Huyên s'attend également à ce que Mai se conduise avec de l'obéissance, de la chasteté et de la piété filiale que prescrive la doctrine confucéenne.

Outre sa soumission à une série de parents masculins qui sont des représentants et des exécutants du patriarcat confucéen, la femme vietnamienne est aussi sujette à la polygamie. Une coutume qui existait depuis le XI<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>, la polygamie est pratiquée par les membres du plus haut échelon de la société – les

---

<sup>27</sup> Esta Ungar, "Re-Gendering Vietnam: From Militant to Market Socialism," *Women in Asia: Tradition, Modernity, and Globalisation*, Louise Edwards et Mina Roces, eds. (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000), 292-293.

<sup>28</sup> Mark W. McLeod et Thi Gieu Nguyen, *Culture and Customs of Vietnam* (Westport, CT: Greenwood Press, 2001), 139.

<sup>29</sup> *Ibid*, 141.

<sup>30</sup> Mary Ann Tétrault, "Women and Revolution in Vietnam," *Women and Revolution in Africa, Asia, and the New World*, Mary Ann Tétrault, ed. (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1994), 112.

mandarins – qui ont les moyens financiers pour subvenir aux besoins de multiples femmes. Cette coutume polygame se révèle dans les deux romans de Trinh, surtout *La Réponse de l'Occident*, où Dàn, une des trois protagonistes principales, se marie avec un mandarin riche qui ajoute des concubines à leur ménage. Dans la tradition polygame de Viêt-Nam, le concept de coépouse, dans lequel toutes les femmes d'un mari appartiennent au même rang et possèdent les mêmes droits au mari, est inexistant. En revanche, la première femme est celle qui occupe le plus haut rang avec le plus de pouvoir et de droits. Toutes les femmes qui entrent dans la famille après sont considérées comme des concubines et « could never be promoted to the status of principal wife »<sup>31</sup>. En fait, la société vietnamienne réserve une certaine méprise pour les concubines, qui « were usually treated very poorly, akin to indentured servants »<sup>32</sup> dans le foyer.

De surcroît, dans ses observations du rôle de la femme chinoise dans le système confucéen, Kristeva note que :

Confucius classait les femmes au même rang que les « esclaves », « *xiao ren* », des « petits hommes » ou « hommes inférieurs ». [...] Clôturées dans les maisons, *nei ren*, c'est-à-dire des « humains pour l'intérieur », elles sont, selon le confucianisme, destinées aux seuls travaux de la maison et de la reproduction, et par conséquent ne doivent pas apprendre à lire et à écrire.<sup>33</sup>

Considérée essentiellement comme une esclave ou comme un être inférieur à l'homme dans la société confucéenne, la femme doit être cloîtrée à la maison pour s'occuper des travaux domestiques. En plus d'affecter les Chinoises, ces prescriptions de Confucius dirigent également la vie de la femme au Viêt-Nam. Selon

---

<sup>31</sup> Mariam Darce Fremier et Kimberly Mancini, "Vietnamese Women in a Confucian Setting," *Vietnam's Women in Transition*, Kathleen Barry, ed. (New York: St. Martin's Press, 1996), 33.

<sup>32</sup> David G. Marr, *Vietnamese Tradition on Trial: 1920-1945* (Berkeley: University of California Press, 1981), 193.

<sup>33</sup> Julia Kristeva, *Les Chinoises*, 82-83.

David G. Marr dans une étude sur les transformations de la tradition vietnamienne, une femme de la période coloniale<sup>34</sup>, où se situent les deux romans de Trinh Thuc Oanh, « [...] mastered cooking, sewing, and embroidery, but normally not reading or writing »<sup>35</sup>, ce qui reflète les règles confucéennes sur le rôle de la femme. Le manque d’instruction scolaire de la femme de l’époque coloniale est corroboré par la recherche d’Esta Ungar, qui soutient qu’avant 1947, il était très rare qu’une femme vietnamienne apprît à lire et à écrire.<sup>36</sup> L’interdiction de la scolarisation de la femme vietnamienne se présente dans *En s’écartant des ancêtres*, dans lequel Mme Huyên s’oppose à l’instruction scolaire de Mai avec véhémence, en insistant que sa fille poursuive une formation plus domestique.

Ces contraintes socio-culturelles sur le rôle de la femme dans sa famille et dans la société vietnamienne les entravent tous la femme et l’empêchent de faire entendre sa voix. Étant donné que la grande majorité des femmes vietnamiennes de cette ère ne peuvent ni lire ni écrire, elles ne possèdent pas les moyens de s’exprimer au public à travers la littérature. Cette incapacité de répandre sa voix est aussi le résultat du manque de liberté économique, dont parle Bourdieu, de la femme vietnamienne. En détaillant les moyens de la production culturelle, Bourdieu affirme que, puisqu’il est hasardeux de se soutenir à travers la littérature – un métier qui ne garantit pas du profit économique – la capacité de préserver dans le domaine littéraire ou dans les arts dépend du capital privé de l’auteur. Avec la possession de ce capital,

---

<sup>34</sup> La période coloniale du Viêt-Nam a commencé en 1883 avec la déclaration de la Cochinchine (la partie au sud du Viêt-Nam) comme colonie française, ainsi que l’établissement de l’Annam (la partie au milieu du Viêt-Nam) et du Tonkin (la partie au nord du Viêt-Nam) comme protectorats français. Elle a fini en 1954 avec la perte de la France aux forces Viêt-Minh à la bataille de Diên-Biên-Phu.

<sup>35</sup> David G. Marr, 192.

<sup>36</sup> Esta Ungar, 293.

l'auteur n'est pas obligé de se soutenir à travers son succès. Ainsi, l'auteur est libéré de la nécessité économique, ce qui lui donne la possibilité de créer des œuvres sans restriction. Comme on ne permet pas à la femme ni de posséder ni d'amasser du capital dans la société confucéenne, même si elle sait lire et écrire, elle n'a pas la liberté économique nécessaire pour produire de la littérature afin de transmettre sa voix. Par conséquent, David G. Marr note que la femme quotidienne du Viêt-Nam de cette période « [...] lacked control of the means of production »<sup>37</sup>, ce qui l'empêche la majorité des femmes vietnamiennes de faire entendre sa voix.

### **La condition de la femme au Sénégal**

Comme la tradition confucéenne détermine la condition de la femme dans la société vietnamienne, la tradition islamique influence le rôle de la femme dans la société sénégalaise. Selon M. E. Combs-Schilling dans le texte *Sacred Performances : Islam, Sexuality, and Sacrifice*, « patrilineality and patriarchy are part of the basic cultural foundations of Islam ».<sup>38</sup> Cette préférence phallogcentrique de l'Islam se manifeste explicitement dans le Coran, dont le chapitre sur les femmes affirme :

Men are superior to women on account of the qualities with which God hath gifted the one above the other, and on account of the outlay they make from their substance for them. Virtuous women are obedient, careful, during the husband's absence, because God hath of them been careful. But chide those for whose refractoriness ye have cause to fear ; remove them into beds apart, and scourge them : but if they are obedient to you, then seek no occasion against them.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> David G. Marr, 197.

<sup>38</sup> M. E. Combs-Schilling, *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice* (New York: Columbia University Press, 1989), 60.

<sup>39</sup> J. M. Rodwell, trans, *The Koran* (Charleston, SC: BiblioBazaar, 2009), 519.

En plus de déclarer la supériorité de l'homme sur la femme, la première phrase de ce passage du Coran indique aussi que cette supériorité accorde le pouvoir à l'homme et exige qu'il doit subvenir aux besoins de la femme. D'après Haideh Moghissi dans *Women and Islam : Critical Concepts in Sociology*, ce passage du Coran montre que « woman's righteousness is realized when she accepts her place and obligations in this divinely legislated system ».<sup>40</sup> Pareille à la tradition confucéenne, la tradition islamique exige aussi que la femme soit obéissante à l'homme, qui est supérieur à elle et qui possède *qiwama*, autorité, sur elle. En outre, le Hadith, qui rassemble les enseignements du prophète Mohammed et qui est étudiée par les musulmans, révèle une représentation encore plus négative de la femme.

Selon ce texte :

Women are naturally, morally and religiously defective [...] Women's inferiority, however, does not only stem from their impurity and moral deficiency, but also from their weaker intellectual powers. Therefore among many other deficiencies, women do not have the qualities that would render them fit to rule. A people that entrusts a woman with rulership will not prosper and thrive, and her government will not render her people happy. At the same time, it is sinful for women to leave the confines of their sex. The Prophet pronounced a great curse against women who behave and act like men.<sup>41</sup>

Ce portrait de la femme dans les écrits de Mohammed montre une division marquée entre les capacités de la femme et celles de l'homme, en désignant la femme comme complètement inférieure à l'homme dans les trois éléments au cœur de la famille et de la société : la religion, la moralité et l'intelligence.

De plus, selon Leila Ahmed dans *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*, la société Abbassid – influente pour sa domination du

---

<sup>40</sup> Haideh Moghissi, *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology* (New York: Routledge, 2005), 189.

<sup>41</sup> Freda Hussain, *Muslim Women* (Worcester, UK: Billing & Sons Limited, 1984), 32.

monde islamique de 750 jusqu'au douzième siècle<sup>42</sup> et pour ses contributions culturelles, philosophiques et scientifiques de leur âge d'or – pratiquait la vente de la femme. Ainsi que l'écrit Ahmed :

Everyone in the society, including those not directly connected with the trade, knew how ordinary it was to buy and sell women for men's sexual use. For them all, by virtue of the knowledge of the ordinariness of this transaction [...] one meaning of *woman* in a very concrete, practical sense was « slave, object purchasable for sexual use. » For everyone, too, and for elite men in particular, the distinction between concubine, woman for sexual use, and object must inevitably have blurred. The text that described how a young man went out to buy « concubines and other objects » confirms that the notions « woman » and « object » blurred into each other.<sup>43</sup>

L'achat et l'objectification de la femme dans la société Abbassid évoquent la théorie d'Irigaray sur l'usage de la femme comme une marchandise avec un prix déterminé par sa valeur sexuelle. En outre, la considération de la femme comme objet rappelle également la notion de Simone de Beauvoir sur la conception de la femme comme l'Autre qui représente un objet, par rapport à l'homme qui représente l'humanité. En fait, Leila Ahmed note justement que « the prevalence and ordinariness of the sale of women for sexual use must have eroded the humanity from the idea of woman for everyone in this society, at all class levels, women as well as men ».<sup>44</sup> Cette relégation de la femme à un objet inhumain avec une valeur sexuelle dans la société Abbassid, fondamentale dans la codification et la diffusion de l'Islam, « contributed its own specific and unique blend of objectification and degradation to the idea of woman in the ethos of the day ».<sup>45</sup> En conséquence, cette conception négative de la femme « formed part of the other traditions of the Middle East that Islam inherited and that eventually came to be woven together [...] to form the

---

<sup>42</sup> Reza Aslan, *No God But God: The Origins, Evolution, and Future of Islam* (New York: Random House Trade Paperbacks, 2006), 137.

<sup>43</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992), 85.

<sup>44</sup> *Ibid*, 86.

<sup>45</sup> *Ibid*.

heritage of Islamic civilization »<sup>46</sup>, fondée sur l'usage de la femme comme marchandise à acheter.

En plus de dépersonnaliser la femme, la société musulmane, comme la société confucéenne, exige que la femme se limite au domaine domestique. D'après Fatima Mernissi :

The symbolism of sexual patterns certainly seems to reflect society's hierarchy and power allocation in the Muslim order. Strict space boundaries divide Muslim society into two sub-universes : the universe of the men (the *umma*, the world religion and power) and the universe of women, the domestic world of sexuality and the family. The spatial division according to sex reflects the division between those who hold authority and those who do not [...]<sup>47</sup>

Même dans la sphère de la femme, l'homme est celui qui règne, car, comme des citoyennes de cet univers domestique, « women are then deprived of power even within the world in which they are confined, since it is the man who wields authority within the family ».<sup>48</sup> De ce point de vue, la femme est limitée à son univers domestique sans avoir la possibilité ni d'atteindre du pouvoir dans l'univers extérieur de l'*umma* ni dans son propre univers intérieur du foyer.

Bien que l'Islam provînt d'Arabie, la migration des marchands, des enseignants et des colons en Afrique apporta la religion en Afrique Subsaharienne pendant les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles.<sup>49</sup> La diffusion de l'Islam s'empara du Sénégal, dont la grande majorité du peuple – presque 90 pour cent – se déclare musulman.<sup>50</sup> L'Islamisation du Sénégal se révèle à travers de multiples coutumes patriarcales du pays aujourd'hui. En suivant la prescription de l'Islam, dans la société sénégalaise,

---

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Fatima Mernissi, *Beyond the Veil* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987), 138.

<sup>48</sup> Ibid, 139.

<sup>49</sup> Ira Martin Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), 400.

<sup>50</sup> Fatou Sow, "Fundamentalisms, Globalisation and Women's Human Rights in Senegal," *Association for Women's Rights in Development: Gender and Development* 11:1 (mai 2003), 71.

les femmes sont considérées comme « subordinate to their husbands, fathers, and other male relatives and under the authority of the latter »<sup>51</sup>, coutume qui évoque le *tam tong* confucéen qui exige la soumission de la femme à son père, son mari et son fils pendant sa vie.

Outre l'obéissance à l'autorité masculine, la société sénégalaise post-coloniale, comme la société vietnamienne coloniale, autorise la polygamie. Au Sénégal, la polygamie est une pratique qui est toujours légale, car actuellement: « polygyny is recognized in modern legislation, with the Senegalese family code offering three matrimonial options: monogamy, limited polygyny, and a form of polygyny in which the man cannot marry more than four wives ».<sup>52</sup> Bien que cette tradition date d'avant l'islamisation du Sénégal, elle fût renforcée avec l'introduction de l'Islam. Dans le même chapitre du Coran où se trouve l'affirmation de la supériorité de l'homme sur la femme, il y a un discours qui favorise la polygamie de l'homme, qui l'encourage à prendre plusieurs femmes, « of other women who seem good in your eyes marry but two, or three, or four ».<sup>53</sup> Avec la diffusion de l'Islam au Sénégal, l'ancienne coutume de polygamie était codifiée dans la société sénégalaise. Par conséquent, la polygamie est assez répandue au Sénégal. Pendant des années 70 et 80 de la période post-coloniale où se situent les deux romans de Mariama Bâ, 60 pour cent des femmes qui ont plus de 30 ans étaient dans un mariage polygame.<sup>54</sup> À la différence de la polygamie au Viêt-Nam où la première femme a plus d'estime et

---

<sup>51</sup> Lucy Creevey, "The Impact of Islam on Women in Senegal," *The Journal of Developing Areas* 25:3 (avril 1991), 347-368, p. 362.

<sup>52</sup> Philippe Antoine et Jeanne Nanitelamio, "Can Polygyny be Avoided in Dakar?" *Courtyards, Markets, City Streets: Urban Women in Africa*, Kathleen Sheldon, ed. (Boulder, CO: Westview Press, 1996), 133.

<sup>53</sup> J. M. Rodwell, 515.

<sup>54</sup> *Ibid*, 134.

de droits que les femmes suivantes, le Code de Famille du Sénégal déclare que, « in the case of polygyny, each wife should expect equal treatment with the others ».<sup>55</sup>

Néanmoins, la polygamie est si courante dans la société sénégalaise que toutes les protagonistes des deux romans de Bâ – Ramatoulaye et Aïssatou dans *Une si longue lettre*, ainsi que Mireille dans *Un Chant écarlate* – la connaissent dans leur mariage.

De surcroît, l’islamisation du Sénégal conduit aussi à la séparation des sexes dans les espaces divers, car la société sénégalaise « relegates women to the private sphere » aux travaux domestiques.<sup>56</sup> Cette division des sexes se révèle dans l’article « Women, Islam, and the State in Senegal », dans lequel Barbara Callaway et Lucy Creevey expliquent le rôle primordial des hommes :

It is men, however, who head the government, men still are mainly the shopkeepers, the business people, and the professors, and it is men who act for the family in negotiations with the government or banks and who generally get title to the land.<sup>57</sup>

Donc, la sphère publique au Sénégal se compose largement d’hommes, pendant que les femmes sont reléguées à la sphère privée et domestique du foyer, ce qui évoque les prescriptions de Mohammed dans le Hadith, ainsi que les observations de Fatima Mernissi sur la division spatiale de l’Islam. Cette limitation de la femme à l’espace domestique se manifeste dans les deux romans de Bâ, dans lesquels les femmes traditionnelles – Tante Nabou et la Petite Nabou d’*Une si longue lettre*, ainsi que Yaye Khady et Ouleymatou d’*Un Chant écarlate* – se dédient aux tâches domestiques et traditionnellement féminines au lieu d’entrer l’univers public de l’homme.

---

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Eric S. Ross, *Culture and Customs of Senegal* (Westport, CT: Greenwood Press, 2008), 87.

<sup>57</sup> Barbara Callaway et Lucy Creevey, “Women, Islam, and the State in Senegal,” *Women, the State, and Development*, Sue Ellen M. Charlton, ed. (Albany, NY: Suny University Press, 1989), 99.

Comme Mernissi l'explique dans *Beyond the Veil*, même dans la sphère privée de la femme, l'homme est toujours celui qui a de l'autorité, car cela est prescrit dans le chapitre sur les femmes dans le Coran. L'influence musulmane se manifeste à travers les dynamiques du sexe au Sénégal, où « it is men who act as the *chef du ménage* »<sup>58</sup> dans la famille sénégalaise. Le pouvoir de l'homme dans un ménage se révèle surtout dans *Un Chant écarlate* à travers Ousmane, qui préfère Ouleymatou à Mireille parce que cette première est complètement soumise à son autorité. D'après Abdoulaye Bara Diop dans ses observations sur la dynamique familiale entre l'homme et sa femme dans la société sénégalaise :

Au prime abord, les relations mari-femme apparaissent nettement sur le modèle domination-soumission. Privilégié par son statut d'homme – dans une société ayant traditionnellement reconnu le lignage agnatique – et par son pouvoir économique (il a en charge sa famille), le mari détient l'autorité sur sa femme ; celle-ci lui doit respect et obéissance. Les conseils prodigués à la jeune mariée regagnant la maison conjugale sont, à ce propos, révélateurs. Il lui est recommandé la soumission, la patience, la résignation même.

Cette domination du mari, issue de la tradition, a été renforcée par un Islam patriarcal – reconnaissant la supériorité masculine – interprété abusivement en leur faveur par les hommes, uniques détenteurs du savoir et du culte religieux.<sup>59</sup>

En plus d'évoquer les descriptions de Julia Kristeva sur la condition de la femme dans une société confucéenne, ce passage de Diop indique que l'homme profite du pouvoir économique. D'après Lucy Creevey, la position inférieure de la femme dans la famille et la société sénégalaise est « reflected in the control by the male head of household over the major family resource, land », <sup>60</sup> car il est très rare qu'une femme sénégalaise la possède. Ainsi, la femme est obligée de dépendre financièrement de l'homme sans des possibilités d'amasser ses propres ressources économiques. Selon Creevey, « Access to major economic resources generally may

---

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Abdoulaye Bara Diop, *La Famille wolof: tradition et changement* (Paris: Karthala, 1985), 64-65.

<sup>60</sup> Lucy Creevey, 351.

be gained through the manipulation of political power. In Senegal, however, women still have very little access to such power ».<sup>61</sup> Cette situation reflète la théorie de Bourdieu sur l'*habitus*, dans laquelle le pouvoir d'amasser du capital est nécessaire à atteindre l'indépendance économique, ce qui permet la liberté personnelle. Sans la capacité d'accumuler du capital à cause des exigences socio-culturelles, la femme sénégalaise ne peut pas échapper sa dépendance financière de l'homme. Pareillement à la situation de la femme vietnamienne de l'époque coloniale, les contraintes socio-culturelles empêchent la femme sénégalaise de faire entendre sa voix. En fait, dans son article, Creevey note qu'en 1961, « only 1 percent were literate »<sup>62</sup>, en référant à la population des femmes au Sénégal. Avec ce haut taux d'analphabétisme dans la période post-coloniale, ainsi que les obstacles socio-culturelles de la société patriarcale, il était très difficile, sinon impossible, pour une femme de faire entendre sa voix.

Étant donné que la situation de la femme vietnamienne de la période coloniale et de la femme sénégalaise de la période post-coloniale entrave la majorité de s'exprimer à travers la littérature, les quelques femmes qui réussissent – comme Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ – s'efforcent de représenter la condition répressive de la femme dans leurs sociétés afin de promouvoir une transformation socio-culturelle du rôle de leur sexe.

---

<sup>61</sup> Ibid, 352.

<sup>62</sup> Ibid, 348.

## CHAPITRE III – Afin de survivre : compétition et jalousie entre les rivales

### Le conflit entre des rivales romantiques et sexuelles

Dans *Ce sexe qui n'en est pas un*, Luce Irigaray soutient que l'usage de la femme comme objet à échanger entre les hommes la définit comme une marchandise, « dont le prix sera estimé à l'étalon de leur travail et de leur besoin-désir par des « sujets » ». <sup>63</sup> Cette attribution de valeur – déterminée par l'attirance sexuelle et la serviabilité domestique – à chaque femme individuelle crée une échelle où la femme qui vaut le plus sera celle qui est à la fois sexuellement désirable et docilement domestique. Ce système d'échange soumet la femme à ce qu'Irigaray appelle le « choix impérieux des mâles qui les met en position de marchandises rivales », <sup>64</sup> provoquant une compétition entre les femmes dans laquelle elles se rivalisent pour appartenir à l'homme avec des ressources. Comme Gayle Rubin l'explique, un système où les hommes échangent les femmes favorise l'homme, car il lui accorde du pouvoir sur la femme. <sup>65</sup> Puisque la femme est une marchandise avec une valeur économique, sa possession par l'homme est aussi indicative du contrôle de l'homme – ainsi que le manque du contrôle de la femme – sur le capital. En suivant la théorie de l'*habitus* de Bourdieu, cette incapacité de la femme d'amasser du capital entrave sa liberté, en la rendant sujette aux moyens de l'homme. Sa dépendance financière de l'homme intensifie la compétition entre les femmes, dans laquelle elles se rivalisent entre elles-mêmes pour pouvoir atteindre l'homme et son soutien financier afin de

---

<sup>63</sup> Luce Irigaray, 30.

<sup>64</sup> Ibid, 32.

<sup>65</sup> Voir note 12.

survivre.

Cette compétition entre les femmes est un sujet qui se perpétue dans les œuvres de Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ. Dans *En s'écartant des ancêtres*, Mai, une des trois protagonistes principales, se marie avec Tuong, un camarade de classe qu'elle rencontre lorsqu'ils font tous les deux des études à Hanoi. Étudiant doué et travailleur, Tuong réussit dans ses études et, après leur mariage, reçoit une offre pour achever son diplôme en médecine à Paris – titre très distingué au Viêt-Nam colonial de cette époque – ce qui lui permettra de gagner beaucoup d'argent dès la fin de ses études. De plus, Tuong est aussi le fils d'un très riche mandarin. La richesse de sa famille et son potentiel futur comme médecin avec un diplôme français le rendent extrêmement désirable comme mari possible. Pendant son séjour à Paris, Tuong rencontre Nelly, une modiste italienne, avec qui il a une liaison. Après les lettres de plus en plus courtes et rares de son mari, Mai se soucie. Son amie Gaby, dont le frère a dû s'exiler à Paris pour des activités communistes<sup>66</sup>, le renvoie chercher des nouvelles du mari de sa meilleure amie. Par conséquent, Mai découvre la liaison de Tuong. Convaincue que « si je reste ici, il est perdu... La seule chance de le reprendre, c'est d'aller auprès de lui »<sup>67</sup>, Mai décide d'aller à Paris pour essayer de retrouver Tuong et de le ramener à elle.

La compétition entre Mai et Nelly pour Tuong, l'homme riche et prospère, se manifeste explicitement pendant la visite de Mai. Décrite par Mai comme « sa

---

<sup>66</sup> Cette histoire se trouve au chapitre IX du roman, intitulé "Le club secret." Le mouvement anti-colonial et pro-communiste parmi des jeunes étudiants de l'élite vietnamienne, comme le frère de Gaby, était répandu à cette époque. Puisque le père de Gaby était très riche, il a envoyé son fils à Paris pour qu'il puisse échapper à une peine de prison au Viêt-Nam.

<sup>67</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres* (Hanoi: Imprimerie d'Extrême Orient, 1939), 405.

rivale »<sup>68</sup>, Nelly accompagne Tuong au quai pour la rencontrer. Cette scène – qui est révélatrice de la théorie d'Irigaray de la mise en position des femmes comme des « marchandises rivales » – surmonte la compétition entre les deux femmes pour l'homme avec des ressources. Chacune y est pour lutter – regagner dans le cas de Mai et garder dans le cas de Nelly – afin d'arracher ce l'homme de l'autre. Ayant déjà trois enfants avec Tuong, Mai ne pourrait pas subvenir à leurs besoins sans les ressources de son mari, ce qui évoque la théorie de Bourdieu sur l'*habitus*. Puisque Mai n'a pas du capital à elle, elle est personnellement et financièrement dépendante sur celui de son mari afin de se soutenir et de nourrir aussi ses enfants. Donc, « à cause des enfants, elle ne voulait pas abdiquer »<sup>69</sup> à Nelly. Bien que Tuong l'accueille avec froideur, Mai se dit, « Je dois lutter encore [...] sans me laisser rebuter par sa froideur et sa dureté. Qui sait ? Peut-être se lasser-t-il de celle qui m'a supplantée et me reviendra-t-il ? »<sup>70</sup>, espérance qui réitère encore sa compétition avec Nelly, la rivale qu'elle veut chasser.

Par la suite, Mai s'installe dans l'appartement de Tuong et cherche à le reprendre pendant une période où il passe ses jours avec sa femme et ses nuits avec sa maîtresse. Cette division de son temps fait surgir la rivalité entre les deux, puisque chacune utilise ses charmes, en s'offrant comme des « marchandises rivales », pour essayer de garder Tuong. Toutefois, les efforts de Mai sont futiles, car, pour Tuong « épouser une blanche, [c'était son] ambition ancienne et secrète »<sup>71</sup> pour se révolter contre le système colonial et pour élargir sa clientèle future afin d'y incorporer aussi

---

<sup>68</sup> Ibid, 417.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid, 414.

des Européens en plus des Vietnamiens. Les motivations de Tuong sont révélateurs de la théorie de Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs*, texte dans lequel Fanon attribue l'espoir de l'homme de couleur d'épouser une femme blanche à deux raisons principales. Premièrement, « la satisfaction de dominer l'Européenne est pimentée d'un certain goût d'orgueilleuse revanche »<sup>72</sup> où, à travers sa conquête d'une femme blanche, l'homme de couleur se venge contre la race blanche pour l'avoir colonisé. Deuxièmement, Fanon constate que :

Chez certaines personnes de couleur, le fait d'épouser une personne de race blanche semble avoir primé toute autre considération. Elles y trouvent l'accession à une égalité totale avec cette race illustre, maîtresse du monde, dominatrice des peuples de couleur.<sup>73</sup>

Ainsi, l'homme de couleur peut être considéré comme un blanc, ainsi qu'accéder au monde blanc, à travers sa femme blanche. Cette conviction pousse Tuong à poursuivre Nelly, car il croit qu'avec une Européenne comme femme, il aurait la possibilité d'incorporer les colonisateurs français au Viêt-Nam dans sa clientèle. Pour Tuong, Nelly est la plus désirable femme à cause de tout ce qu'elle représente – la vengeance contre les colons blancs et la possibilité de se mettre dans le monde des blancs – et c'est elle qu'il choisit.

Cette rivalité entre les femmes pour un homme avec des ressources est un des thèmes centraux des deux romans de Mariama Bâ. *Un Chant écarlate* présente Ousmane, jeune homme sénégalais qui aimait Ouleymatou dans son adolescence. Après son rejet par Ouleymatou, Ousmane épouse Mireille, une Française. Le couple s'installe au Sénégal et rencontre des difficultés provoquées par leur mariage interracial, interculturel et interreligieux. Pendant ce temps, Ouleymatou a été forcée

---

<sup>72</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (Paris: Éditions du Seuil, 1952), 56.

<sup>73</sup> Ibid, 58.

de se marier avec un cousin âgé, avec qui elle divorce après une courte période. Lorsqu'elle est à nouveau célibataire, elle commence à être séduite par la richesse d'Ousmane. En songeant de lui, Ouleymatou admire comment il s'est épanoui, « Et riche ! La voiture étincelante en témoignait », <sup>74</sup> révélant l'attrance économique d'Ousmane. De plus, après son divorce, Ouleymatou se réinstalle chez ses parents et souffre dans la pauvreté ; pendant qu'« Ousmane avait bien réussi, alors qu'elle végétait, mal nourrie, mal logée [...] ». <sup>75</sup> D'après Juliana Makuchi Nfah-Abenyi dans *Gender in African Women's Writing*, dans la période post-coloniale, « women lacked the necessary education to find work, in a post-colonial context of white-collar jobs that automatically absorbed men (who had had access to education under colonialism) », <sup>76</sup> ce qui est la situation d'Ouleymatou, décrite comme une femme « qui n'a même pas bien terminé ses études primaires ». <sup>77</sup> Sans instruction, elle n'a pas les qualifications pour trouver un travail. Donc, après son divorce du cousin âgé qui la soutenait, elle dépend de ses parents pour survivre.

Pour sortir de sa misère, Ouleymatou essaie de renouer avec Ousmane afin de « pave her way out of the squalor in which she lives ». <sup>78</sup> Le roman révèle qu'elle est complètement dépendante financièrement des hommes – de son père avant son mariage, de son ex-mari pendant le mariage et encore de son père après le divorce – et qu'elle cherche à séduire Ousmane pour qu'il subviene à ses besoins. Sa dépendance est révélatrice de *l'habitus* de Bourdieu, car, sans les moyens d'amasser

---

<sup>74</sup> Mariama Bâ, *Un Chant écarlate* (Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines, 2005), 203.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi, *Gender in African Women's Writing: Identity, Sexuality, and Difference* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997), 75.

<sup>77</sup> Mariama Bâ, *Un Chant écarlate*, 265.

<sup>78</sup> Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi, 110.

ses propres ressources, elle ne peut pas atteindre la liberté personnelle et économique. Sachant qu'il est marié à une Française qui n'accepterait pas la polygamie, elle continue quand même sa séduction, car « la femme *tubaab* dont l'existence lui était connue ne l'arrêta pas [...] Ouleymatou était ambitieuse et amoureuse »<sup>79</sup>. Elle commence sa conquête d'Ousmane d'abord par Yaye Khady, la mère d'Ousmane, en accomplissant des devoirs domestiques pour elle. Nfah-Abbenyi notent justement qu'Ouleymatou « is barely educated but exceedingly versed in Senegalese traditions, and she excels in the art of manipulating these traditions to her benefit »,<sup>80</sup> dont la plus importante est celle qui exige l'obéissance et le respect envers la belle-mère. Comme Ouleymatou découvre par Yaye Khady que Mireille ne remplit pas ses devoirs de bru – qui, d'après la tradition sénégalaise, doit se consacrer aux tâches de ménage pour sa belle-famille – elle se met à ces travaux pour avoir un avantage sur sa rivale. De plus, elle se dédie à faire ressortir sa beauté pour pouvoir rivaliser avec Mireille. Avant de passer par le bureau d'Ousmane, Ouleymatou :

[...] fit briller tout son corps à l'aide d'une vaseline parfumée. Sa peau ointe la vêtaït comme un voile velouté qui se gonflait à l'emplacement des seins petits et durs, et à la cambrure des hanches pour envelopper une croupe rondelette et ferme. L'encens montait d'un vase en argile troué et s'enroulait en volutes odorantes autour de ses jambes légèrement écartées. Elle offrait tout son corps aux caresses tièdes des nuages.

[...] Elle choisit un pagne assez léger pour laisser deviner ses formes tout en restant décent. Elle déplia un soutien-gorge blanc spécialement acheté pour faire valoir sa poitrine.<sup>81</sup>

Son effort méticuleux à rendre son corps séduisant est révélateur de sa compétition avec Mireille, car elle emploie tous les moyens à sa disposition pour essayer de lui arracher Ousmane. En plus de souligner ses traits physiques, Ouleymatou s'attache à maintenir un foyer impeccable en rivalisant avec Mireille.

---

<sup>79</sup> Mariama Bâ, *Un Chant écarlate*, 203.

<sup>80</sup> Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi, 110.

<sup>81</sup> *Ibid*, 211.

Elle « déployait des efforts excessifs pour la netteté de son logis. Elle connaissait « cette manie de l'ordre des Blancs » et ne désirait pas une comparaison désavantageuse »<sup>82</sup> avec Mireille, ce qui est une autre indication de leur compétition pour gagner les affections d'Ousmane. Les efforts d'Ouleymatou pour faire sortir sa beauté séduisante et démontrer son talent domestique sont révélateurs de la théorie d'Irigaray qui soutient que la valeur – ou le prix – d'une femme est déterminée par sa valeur sexuelle et par son travail domestique. Par conséquent, Ouleymatou s'efforce d'insister sur sa valeur et d'essayer de surmonter celle de Mireille dans une compétition visée à capturer l'homme. Cette rivalité se ressort à travers le texte, qui décrit Ouleymatou comme « l'usurpatrice »<sup>83</sup>, un terme avec des connotations à la compétition, et Mireille comme « l'intruse à éliminer, la rivale à détrôner ».<sup>84</sup>

Pareille à Ouleymatou qui déploie le maximum d'efforts pour séduire Ousmane, après avoir découvert l'existence de sa coépouse, Mireille se dédie également à se rendre encore attirante pour essayer de le reprendre. En déclarant, « Cette Négresse fardée n'a rien d'extraordinaire ! »<sup>85</sup>, un jugement qui révèle à la fois son hostilité et sa rivalité avec la femme qui lui a arraché son homme, Mireille « s'exténueait à fourbir des armes de séduction et de reconquête. Elle s'exténueait à lisser sa chevelure, à empourprer ses joues, à redresser cils et sourcils »<sup>86</sup> afin de regagner Ousmane. Toutefois, comme Mai dans *En s'écartant des ancêtres*, les tentatives de Mireille sont futiles, car, Ousmane, contrairement à Tuong, se rend compte de sa préférence pour une femme de sa même race. Pour Ousmane,

---

<sup>82</sup> Ibid, 281.

<sup>83</sup> Ibid, 293.

<sup>84</sup> Ibid, 258.

<sup>85</sup> Ibid, 300.

<sup>86</sup> Ibid, 301.

Ouleymatou est plus désirable que Mireille à cause de sa docilité. Tandis que Mireille, Française instruite, reconnaît ses propres droits comme épouse et critique des défauts d'Ousmane, Ouleymatou est plus soumise et le laisse se comporter librement, ce qui tente Ousmane, qui est très content de ce que « chez Ouleymatou, il était le maître et le seigneur ».<sup>87</sup> Selon Irène Assiba d'Almeida dans *Francophone African Women Writers : Destroying the Emptiness of Silence*, « Her financial resources [d'Ouleymatou] are obviously limited, but this too makes Ousmane feel important : she is not on an equal footing with her husband and she has no desire to be »,<sup>88</sup> à la différence de Mireille. Ainsi, la soumission et la dépendance financière d'Ouleymatou attirent Ousmane parce qu'elles renforcent la dynamique familiale sénégalaise que décrit Abdoulaye Bara Diop, dans laquelle « les relations mari-femme apparaissent nettement sur le modèle domination-soumission ».<sup>89</sup> Dans la société sénégalaise, l'homme est le seul qui possède le « pouvoir économique (il a en charge sa famille), le mari détient l'autorité sur sa femme ; celle-ci lui doit respect et obéissance »,<sup>90</sup> un rapport pareil à celui entre Ousmane et Ouleymatou. Puisque Mireille, diplômée et employée, peut accumuler du capital selon la théorie de l'*habitus* de Bourdieu, elle est libre de la dépendance économique d'Ousmane, ce qui s'écarte de la dynamique traditionnelle sénégalaise et qui menace l'autorité d'Ousmane.

---

<sup>87</sup> Ibid, 282.

<sup>88</sup> Irène Assiba d'Almeida, *Francophone African Women Writers : Destroying the Emptiness of Silence* (Gainesville, FL : University Press of Florida, 1994), 116.

<sup>89</sup> Abdoulaye Bara Diop, 64.

<sup>90</sup> Ibid.

La préférence d'Ousmane pour une relation « sur le modèle domination-soumission » dont parle Diop est également révélatrice de sa nouvelle reconnaissance et appréciation de ses racines africaines. D'après Omofolabo Ajayi,

Essentially a philosophical concept in the struggle against colonial imperialism in Africa, Negritude valorizes black pride and civilization, emphasizing especially the underlying humanism of African cultures.<sup>91</sup>

En plus de valoriser la culture africaine, Ajayi précise que le mouvement négritude « especially promotes a literary aesthetics that, among other things, constructs an idealized image of *la femme noire* », <sup>92</sup> une tendance qui se manifeste plus notamment dans le poème de Léopold Senghor, « Femme noire ». Ce poème fait l'éloge de la femme africaine en la représentant comme un symbole de l'Afrique, ce qui est repris chez Ousmane, qui caractérise Ouleymatou comme un « symbole de la femme noire » <sup>93</sup> et un « symbole de l'Afrique ». <sup>94</sup> À la différence de Tuong dans *En s'écartant des ancêtres*, Ousmane préfère la femme noire, Ouleymatou, parce qu'elle incarne l'Afrique et la nouvelle fierté d'Ousmane dans sa redécouverte de ses origines africaines. En outre, il ne veut pas céder à la blanche Mireille parce que cette concession signifierait sa colonisation par elle, ce qui est une crainte qui relève les vestiges de la période coloniale dans un Sénégal post-colonial. Avec cette représentation d'un homme noir qui est fier de ses racines mais qui a besoin de dominer sa femme, Mariama Bâ critique le mouvement de la négritude, ainsi que ceux qui luttent pour l'autonomie, pour leur hypocrisie. À travers son portrait d'Ousmane, Bâ décrie les activistes qui promouvaient la liberté et l'indépendance des

---

<sup>91</sup> Omofolabo Ajayi, "Negritude, Feminism, and the Quest for Identity: Re-Reading Mariama Bâ's *So Long A Letter*," *Women's Studies Quarterly* 25:3/4 (automne-hiver 1997), 35-52, p.36-37.

<sup>92</sup> Ibid, 37.

<sup>93</sup> Mariama Bâ, *Un Chant écarlate*, 286.

<sup>94</sup> Ibid.

Noirs, mais qui ignoraient la liberté et l'indépendance des femmes et même continuaient à soutenir un système qui opprime la femme.

La pratique culturelle de la polygamie qui ressort dans *Un Chant écarlate* est un sujet qui est repris dans les quatre romans et qui crée encore une compétition entre les femmes. Au Viêt-Nam, la tradition polygame était très répandue avant 1954.<sup>95</sup> Puisque les romans de Trinh Thuc Oanh se déroulent au Viêt-Nam pendant l'apogée de l'époque coloniale, la polygamie se présente dans la vie de Mai, Dân et Gaby. Malgré les liaisons des maris de Mai et de Gaby, Dân est la seule femme de ces trois qui subit véritablement la polygamie dans *La Réponse de l'Occident*. Alors que ce texte ne décrit pas explicitement la compétition qui existe entre les multiples femmes d'un mari, à la différence des deux romans de Mariama Bâ, il insinue quand même cette rivalité. La seule référence expresse à la rivalité entre les femmes dans un mariage polygame se situe au début du texte, lorsque Bao, le frère de Mai, essaie de séduire Gaby. En professant son amour fidèle, Bao dit, « vous savez bien que vous n'avez aucune rivalité à craindre »<sup>96</sup>, ce qui est une allusion à son refus de suivre la tradition polygame.

Quant à Dân, la seule des protagonistes qui soit dans un mariage polygame, le texte suggère qu'elle s'oppose à cette pratique. Lorsque son mari, le mandarin Tuân, refuse de se convertir au catholicisme en protestant, « le catholicisme ne tolère pas la polygamie »<sup>97</sup>, Dân répond, « C'est à sa gloire. Les Annamites<sup>98</sup> en seraient quittes

---

<sup>95</sup> Danièle Bélanger, "Single and Childless Women of Vietnam: Contesting and Negotiating Female Identity?," *Gender Practices in Contemporary Vietnam*, Lisa Barbara Welch Drummond, ed. (Singapore: Singapore University Press, 2004), 106.

<sup>96</sup> Trinh Thuc Oanh, *La Réponse de l'Occident* (Hanoi: Imprimerie d'Extrême Orient, 1941), 37.

<sup>97</sup> Ibid, 163.

<sup>98</sup> Il y a trois adjectifs en français de la période coloniale qui peuvent signifier 'le peuple vietnamien' : vietnamien, annamite et indochinois. 'Annamite' provient de la région d'Annam – la partie au milieu

pour devenir monogames. Ce ne serait sans doute pas un mal ». <sup>99</sup> De plus, elle fait l'éloge de « la fidélité conjugale comme idéal ». <sup>100</sup> À travers sa représentation d'une femme traditionnelle dans un mariage polygame qui exprime sa forte opposition à cette coutume, Trinh Thuc Oanh donne la voix aux femmes vietnamiennes en prenant la position contre la polygamie.

Cependant, Dâu n'ose pas trop contredire son mari. Femme sans emploi qui s'occupe du ménage et des enfants, Dâu est soutenue par la richesse de son mandarin-mari. Sans la possibilité d'amasser son propre capital, Dâu elle ne peut pas se libérer de la dépendance économique de son mari. S'il la quitte, elle n'aurait pas de ressources pour se soutenir et pour élever ses quatre enfants. Par conséquent, bien qu'elle désapprouve la polygamie, elle ne se rebelle pas contre la volonté de son mari parce qu'elle dépend de lui financièrement. En fait, la majorité des passages du texte qui concernent Dâu et M. Tuân surligne son obéissance. Elle ne contrarie jamais son mari et encourage également ses enfants, surtout ses filles, à toujours obéir au chef de famille, ce qui est révélateur de leur soumission aux trois *tam tong* confucéens.

Étant donné l'opposition de Dâu à la polygamie, son aversion aux concubines de son mari est impliquée à travers les efforts qu'elle fait pour les éviter. Quand elle prépare ses projets pour la retraite prochaine de son mari, Dâu explique à Mai, « il vivra à la campagne avec ses concubines, s'occupera des rizières et moi, je viendrai

---

du Viêt-Nam – et sa signification originelle ne décrit que le peuple de cette région, mais ce terme s'élargissait pour incorporer le peuple de tout le Viêt-Nam. 'Indochinois' est un terme colonial inventé par des Européens et qui provient de la situation géographique de la région – entre l'Inde et la Chine. Ce terme comprend également les habitants du Cambodge et du Laos, mais surtout les habitants du Viêt-Nam.

<sup>99</sup> Trinh Thuc Oanh, *La Réponse de l'Occident*, 163.

<sup>100</sup> Ibid, 165.

ici avec les enfants »<sup>101</sup>, ce qui révèle sa volonté de ne pas être en présence des autres femmes de M. Tuân. En outre, Dâu souhaite aussi séparer ses enfants de ceux que son mari a eus avec les autres femmes lorsqu'elle révèle à Mai, « à mesure que les siens prendront leur vol hors du nid, ceux que son mari a eus de ses concubines les remplaceront à Hanoi où ils feront à leur tour leurs études ». <sup>102</sup> Ainsi, les efforts de Dâu pour éviter la présence des concubines de son mari et d'empêcher ses enfants de communiquer avec les enfants des concubines sous-entendent un certain conflit entre elle et les concubines de son mari.

De plus, cette rivalité est insinuée encore plus à travers la représentation du décalage entre la première femme et les concubines suivantes. Lorsqu'il explique la tradition du mariage à son fils aîné, Yên, qui va lui succéder comme mandarin dès sa mort, M. Tuân dit, « rien ne s'oppose à ce qu'il [un mandarin] choisisse à son gré une femme de second rang et même une de troisième [...] personne ne vous empêchera de prendre des concubines à votre goût et, riche comme vous le serez, car vous serez puissamment riche, vous trouverez bon nombre de jeunes et jolies filles ». <sup>103</sup> Cette mention des « jeunes et jolies filles » désirables fait suite à son discours sur l'âge un peu mûr de la première femme avec qui Yên va se marier, ce qui laisse entendre qu'elle va perdre sa beauté et sa jeunesse bientôt. En réfléchissant sur l'avenir de son mariage, Yên prévoit qu'« après quelques années de mariage, j'introduis dans ma maison une femme plus jeune ». <sup>104</sup> Dans *Ce sexe qui n'en est pas un*, Irigaray note

---

<sup>101</sup> Trinh Thuc Oanh, *La Réponse de l'Occident*, 59.

<sup>102</sup> Ibid, 169.

<sup>103</sup> Ibid, 316.

<sup>104</sup> Ibid, 320-321.

que la valeur de la femme provient de son « besoin-désir »<sup>105</sup> par des hommes, créant une échelle des femmes qui en fait des « marchandises rivales ».<sup>106</sup> Dans cette hiérarchie sexuelle, la plus jeune femme-concubine est plus désirable que la première femme plus âgée, ce qui provoque une hostilité entre elles. Bien que le texte n'explique pas explicitement l'hostilité qui va arriver entre cette première femme et les « jeunes et jolies filles » qui seront introduites dans leur ménage, l'insistance sur la différence d'âge et de beauté entre la première femme et les concubines futures sous-entend la jalousie et la rivalité qui se produira à cause de ce mariage polygame.

Tandis que *La Réponse de l'Occident* n'aborde le sujet de la rivalité provoquée par la polygamie que de façon indirecte, *Une si longue lettre* expose explicitement la compétition qui existe entre les femmes à cause de cette pratique. Après vingt-cinq ans de mariage et douze enfants avec son mari Modou, Ramatoulaye découvre qu'il prendra une deuxième femme. La rivalité entre Ramatoulaye et sa coépouse se réitère à de multiples reprises avec la répétition du terme « rivale ». Elle se plaint de « l'adjonction d'une rivale »<sup>107</sup> à sa vie en plus de dire, « j'ai oublié de demander le nom de ma rivale et de pouvoir ainsi donner une forme humaine à mon mal ».<sup>108</sup> Cette dernière citation est révélatrice de l'hostilité qu'elle éprouve pour sa coépouse, considérée comme la cause « humaine » de sa douleur. En fait, le texte révèle que Ramatoulaye est également la rivale de sa coépouse. Pendant la cour de Modou de Binetou, une amie de la fille de Ramatoulaye, le texte décrit qu'elle « avait

---

<sup>105</sup> Luce Irigaray, 30.

<sup>106</sup> Ibid, 32.

<sup>107</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre* (Monaco: Éditions Alphonse Privat / Le Serpent à Plumes / Motifs, 2005), 32.

<sup>108</sup> Ibid, 76.

innocemment confié ses secrets à la fille de sa rivale », <sup>109</sup> ce qui montre que toutes les coépouses se sont essentiellement en rivale, l'une contre l'autre, pour les affections du mari.

Cette rivalité est encore réitérée, comme dans *En s'écartant des ancêtres*, par le décalage entre la jeunesse et la physique des deux. Ramatoulaye décrit Binetou comme « une enfant de l'âge de ma fille » <sup>110</sup>, ce qui insiste sur sa jeunesse. De plus, lorsqu'elle se regarde dans le miroir, Ramatoulaye note :

Ma minceur avait disparu ainsi que l'aisance et la rapidité de mes mouvements. Mon ventre saillait sous le pagne qui dissimulait des mollets développés par l'impressionnant kilométrage des marches qu'ils avaient effectuées, depuis le temps que j'existe. L'allaitement avait ôté à mes seins leur rondeur et leur fermeté. La jeunesse désertait mon corps, aucune illusion possible !  
[...] Son œil égoïste [de l'homme] regarde par-dessus l'épaule de sa conjointe. Il compare ce qu'il eut à ce qu'il n'a plus, ce qu'il a à ce qu'il pourrait avoir. <sup>111</sup>

Cette description de la vieillesse du corps de Ramatoulaye contraste avec la jeunesse de sa coépouse et implique sa jalousie de Binetou, qui a encore les charmes pour séduire Modou. La juxtaposition de l'âge mûr de Ramatoulaye et la fraîcheur de Binetou renvoie à la théorie d'Irigaray ; comme la valeur d'une femme provient de sa désirabilité sexuelle, la comparaison de l'âge et de l'apparence physique des deux femmes surligne leur mise en position comme des « marchandises rivales ». D'après Florence Stratton dans *Contemporary African Literature and the Politics of Gender* :

Because of the disparity in age and class background, each is envious of the other, Binetou of the material well-being Ramatoulaye derives from being married to Modou, and Ramatoulaye of her rival's 'shapely contours' which are what attract Modou to her. In their efforts to gain or to keep Modou, both compromise their integrity ; Binetou succumbing to her mother's pressure to leave school and marry the affluent Modou, and Ramatoulaye abandoning her principles in choosing to remain within the marriage. <sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Ibid, 77.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Ibid, 80.

<sup>112</sup> Florence Stratton, *Contemporary African Literature and the Politics of Gender* (London: Routledge, 1994), 144.

Stratton remarque justement, en reflétant la théorie d'Irigaray, que Ramatoulaye et Binetou rivalisent et dépassent leurs limites personnelles afin de gagner Modou et ses possibilités financières. Les observations de Stratton montrent aussi que la rivalité entre les deux est intensifiée par le besoin d'avoir Modou afin de pouvoir survivre, car le bien-être de Ramatoulaye provient de son mariage à Modou. Dans le cas des deux femmes, leur manque d'*habitus*, selon Bourdieu, se manifeste à travers leur incapacité d'amasser suffisamment de capital toutes seules, ce qui entrave leur liberté personnelle et économique et les oblige de dépendre de l'homme. La famille de Binetou est « d'une extrême pauvreté »<sup>113</sup>, donc, son mariage avec le riche Modou l'élève à une situation financière aisée. En revanche, l'abandon de Ramatoulaye et ses enfants par Modou les détruit économiquement, ce qui se révèle quand elle réfléchit à « l'horrible signification de l'abandon par Modou du compte bancaire qui nous était commun ».<sup>114</sup> Dans une société comme celle du Sénégal où la femme dépend financièrement de l'homme, la rivalité entre les femmes pour l'homme avec des ressources est inévitable.

Comme Trinh Thuc Oanh, Mariama Bâ prend une position contre la polygamie et ses conséquences pour la femme dans son roman. Selon Ellen S. Silber, « under polygamy, Bâ shows, wives become rivals who vie for the economic and emotional resources of their shared husband », <sup>115</sup> ce qui les pousse à se haïr et à « être leurs propres ennemies », <sup>116</sup> pour évoquer Cixous. De plus, Bâ montre que la

---

<sup>113</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 80.

<sup>114</sup> Ibid, 28.

<sup>115</sup> Ellen S. Silber, "Empowerment Through Writing in Mariama Bâ's *So Long A Letter*," *Women in Literature: Reading Through the Lens of Gender*, Jerilyn Fisher et Ellen S. Silber, eds. (Westport, CT: Greenwood Press, 2003), 267.

<sup>116</sup> Hélène Cixous, 41.

polygamie objectifie la femme en la traitant comme remplaçable. Cette critique se révèle à travers les réflexions de Ramatoulaye, qui décrit que la misère provoquée par cette pratique est « le cas de bien d'autres femmes, méprisées, reléguées ou échangées, dont on s'est séparé comme d'un boubou usé ou démodé ». <sup>117</sup> Sa description de la femme méprisée rappelle la théorie de Julia Kristeva sur l'abjection de la femme, dans laquelle le dénigrement de la femme rend possible son objectification par l'homme et par la société phallogocentrique. <sup>118</sup> Par conséquent, la considération de la femme comme objet permet à l'homme de la remplacer facilement avec une autre. Le choix de Bâ de comparer l'acte d'abandonner une femme pour une coépouse plus jeune à l'acte de jeter un boubou usé souligne cette objectification de la femme, ce qui est le résultat direct de la polygamie dans la société sénégalaise.

### **La rivalité entre la belle-mère et sa belle-fille**

Cette rivalité entre les femmes pour un homme avec des ressources n'existe pas seulement entre les adversaires sexuels, mais également entre la mère de l'homme et sa belle-fille. Étant donné que les sociétés vietnamienne et sénégalaise marginalisent la femme en la reléguant à un rang inférieur à l'homme, en exigeant d'elle d'être soumise dans son rôle comme épouse et comme mère et en la privant du pouvoir que possède l'homme, la seule occasion où une femme peut exercer du pouvoir au Viêt-Nam et au Sénégal est à travers la domination de sa belle-fille. Par conséquent, la belle-mère profite de cette occasion pour contrôler sa belle-fille, ce qui

---

<sup>117</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 80.

<sup>118</sup> Voir note 8.

se révèle surtout à travers *En s'écartant des ancêtres* et *Un Chant écarlate*, deux romans qui insistent sur leur tyrannie.

D'après Rita Gallin, anthropologue qui se spécialise à la parenté entre les femmes d'Asie, une femme, avec « the arrival of a daughter-in-law [...] achieved a position of authority as a mother-in-law »<sup>119</sup> dans une société confucéenne comme celle du Viêt-Nam. Les trois *tam tong* du confucianisme exigent qu'une femme se soumette à une série de parents masculins : son père, son mari et finalement son fils. Cependant, le confucianisme prescrit aussi la piété filiale surtout pour le père, mais aussi pour la mère. Selon Jayne Warner, il existe une hiérarchie sociale dans une famille confucéenne, dans lequel « it is the duty of the daughters-in-law to serve and be deferential to her husband's parents [...] Mothers must « educate » (*phai*) their daughters-in-law, advise them (*khuyên*), and correct their mistakes ».<sup>120</sup> Ainsi, la société confucéenne accorde à la belle-mère du pouvoir sur sa bru, ce qui se manifeste à travers le rapport entre Mme Tuân et sa belle-fille Mai dans *En s'écartant des ancêtres*.

Suivant la coutume vietnamienne, Mai s'installe dans la maison de ses beaux-parents immédiatement après son mariage avec Tuong. Par la suite, elle commence « that fearful apprenticeship known as *lam dau* « to serve as a daughter-in-law to her mother-in-law » ».<sup>121</sup> En fait, la société vietnamienne permet à la belle-mère de gouverner la vie de sa belle-fille, puisque « A mother-in-law had full authority over

---

<sup>119</sup> Rita S. Gallin, "The Intersection of Class and Age," *Women Among Women: Anthropological Perspectives on Female Age Hierarchies*, Jeannette Dickerson-Putman, ed. (Chicago, IL: University of Illinois Press, 1998), 6.

<sup>120</sup> Jayne Werner, "Managing Womanhoods in the Family: Gendered Subjectivities and the State in the Red River Delta in Vietnam," *Gender Practices in Contemporary Vietnam*, Lisa Barbara Welch Drummond, ed. (Singapore: Singapore University Press, 2004), 34.

<sup>121</sup> Mark W. McLeod, *Culture and Customs of Vietnam*, 139.

her daughter-in-law ; she could work her to the bone from dawn to dusk, starve her to death, or beat her black and blue, and few would find that reprehensible ».<sup>122</sup> Pour la première fois dans sa vie, la belle-mère peut exercer une autorité qui lui a été interdite, ce qui se révèle dans le traitement de Mai par Mme Tuân. Le texte insiste sur sa tyrannie en décrivant à plusieurs reprises le « despotisme de Mme Tuân »<sup>123</sup> sur Mai, qui doit subir l'« autoritaire domination »<sup>124</sup> de sa belle-mère.

Le contrôle de Mme Tuân se retrouve constamment dans le roman et il augmente de plus en plus. Au début du mariage de Mai et Tuong, Mme Tuân lui interdit de recevoir ses amies dans la maison familiale et de fréquenter ses amies chez elles, en déclarant sa désapprobation des coutumes « évoluées » et occidentales de Gaby. En plus de restreindre certains comportements, Mme Tuân cherche aussi à compliquer la vie de Mai à travers ses proscriptions. Lorsque Mai veut rendre visite à sa famille natale, sa belle-mère lui donne la permission, mais elle lui défend de passer la nuit chez ses parents. Bien qu'elle sache que le trajet est long, Mme Tuân défend à sa belle-fille de faire le voyage en voiture et la force à y aller en pousse, ce qui prendrait trois heures pour y arriver. Malgré les exigences déraisonnables de Mme Tuân, « la discussion n'était pas permise »<sup>125</sup> entre Mai et sa belle-mère, ce qui évoque les prescriptions confucéennes et renforce aussi le pouvoir de Mme Tuân. De plus, l'autorité que Mme Tuân exerce sur Mai augmente dans l'absence de Tuong, car, dans la société patriarcale du Viêt-Nam, le mari est celui qui possède le plus de pouvoir sur sa femme. Toutefois, lorsque le mari est hors de la maison, la femme est

---

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 397.

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> Ibid, 377.

sous l'autorité de sa belle-mère, qui la domine à l'extrême pour montrer son rôle incontestable comme chef féminin de la famille. Lorsque Tuong part en France pour faire des études, Mai reste sous la domination de Mme Tuân, qui explique à sa belle-fille, « En l'absence de votre mari, je suis responsable de votre conduite »<sup>126</sup> pour justifier son contrôle sur elle.

Pareille aux adversaires sexuelles qui se rivalisent pour un homme avec des ressources, la belle-mère est également en compétition avec sa belle-fille pour les affections de son fils, qui est souvent le seul homme avec des ressources dans leur famille immédiate. Comme la société confucéenne du Viêt-Nam établit les trois assujettissements d'une femme<sup>127</sup>, la vie de la femme est complètement dépendante de ses parents masculins. Puisque les hommes subviennent aux besoins de la famille pendant que les femmes s'occupent des tâches domestiques, les femmes dépendent des hommes pour survivre. Dans son enfance, une femme dépend de son père pour la soutenir. Lorsqu'elle se marie, elle devient dépendante des provisions de son époux. Quand elle devient âgée, elle dépend de son fils pour pourvoir à ses besoins. Cette répartition des rôles entre l'homme et la femme est une constante du roman, dans lequel Mme Tuân ne travaille jamais dehors de la maison ; elle dirige ses filles, ses belles-filles et ses servantes pendant que son mari et son fils gagnent de l'argent.

À cause de ce besoin financier et émotionnel du fils, la belle-mère considère sa belle-fille comme une rivale de l'affection et du soutien financier de son fils.

D'après Rita Gallin,

The mother-in-law had also once come as a stranger to her husband's family and the birth of a son had improved her status within it and ensured her security in old age.

---

<sup>126</sup> Ibid, 375.

<sup>127</sup> Voir note 28.

She had spent years nurturing her relationship with her son and tying him firmly to her. A young bride was seen as a competitor to her claims on her son. If the bride could not be 'broken', she might deprive a mother of her son's loyalty and support.<sup>128</sup>

De ce point de vue, en démontrant sa domination sur sa belle-fille, la belle-mère établit son pouvoir sur la jeune femme pour s'assurer qu'elle n'essayera pas d'éloigner son fils. La belle-mère s'attend à ce que son fils défende son oppression de la belle-fille pour confirmer sa loyauté, caractéristique attendue dans la société confucéenne qui exige la piété filiale. Si le fils se mettait au côté de la belle-fille, la belle-mère considérerait cette préférence comme une trahison, car « he was expected to side with his mother in the case of conflict ».<sup>129</sup> Dans *En s'écartant des ancêtres*, Tuong songe « aux duretés de sa mère »<sup>130</sup> en témoignant de la sympathie à la douleur de Mai, mais il n'intervient pas en sa faveur. Encouragée par la silence de son fils et par sa première occasion d'avoir du pouvoir sur un autre, Mme Tuân abuse de son autorité sur sa belle-fille. En fait, le texte révèle sa cruauté à travers l'insistance sur « les duretés de sa belle-mère »<sup>131</sup> et « la froide cruauté de sa belle-mère »<sup>132</sup>, représentée à plusieurs reprises comme une méchante belle-mère « qui persécuterait volontiers la jeune femme »<sup>133</sup> de son fils. Puisque « Mme Tuân ne laissait passer aucune occasion d'être désagréable à sa belle-fille ; elle semblait à l'affût de tout ce qui pourrait la blesser »<sup>134</sup>, Mai « supportait en silence les mille vexations dont elle était objet »<sup>135</sup> parce que la société confucéenne condamne toute désobéissance filiale,

---

<sup>128</sup> Rita Gallin, 3.

<sup>129</sup> Ibid, 4.

<sup>130</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 366.

<sup>131</sup> Ibid, 373.

<sup>132</sup> Ibid, 375.

<sup>133</sup> Ibid, 366.

<sup>134</sup> Ibid, 375.

<sup>135</sup> Ibid, 374-375.

surtout d'une femme à sa belle-famille. En conséquence, les duretés que Mai éprouve installent une haine énorme pour sa belle-mère, ce qui se manifeste lorsqu'elle réfère à Mme Tuân comme « la vilaine femme ! ».<sup>136</sup> Comme les coépouses qui rivalisent l'une contre l'autre, l'hostilité entre la belle-mère et sa bru est également mutuelle.

Ce conflit entre les deux femmes est le résultat direct de l'échange de la femme pour deux raisons. Premièrement, dans une société caractérisée par l'échange de la femme, la belle-mère n'a plus de valeur à cause de son âge. D'après Irigaray, la valeur de la femme provient par sa « besoin-désir par des « sujets » »<sup>137</sup>, qui sont les hommes. Dans une échelle des femmes désirables, une belle-mère âgée n'aurait pas une grande possibilité de trouver un nouvel époux pour la soutenir. Donc, elle craint l'abandon financier et émotionnel de son fils. À cause de sa nécessité pour son fils, la belle-mère le défend toujours, même s'il est coupable d'être injuste envers sa femme, ce qui est un autre élément qui contribue au ressentiment de la belle-fille. Bien que Tuong trompe Mai pendant son séjour en France, Mme Tuân refuse de prendre son fils en faute. Par contre, elle critique les accusations bien prouvées de Mai et elle exprime franchement, « Tuong est seul juge de sa conduite »<sup>138</sup> au lieu de reprocher à son fils pour la peine qu'il avait infligée à sa femme.

Deuxièmement, l'usage de la femme comme marchandise, pour utiliser le terme d'Irigaray, la transforme en un objet avec une valeur commerciale. Par conséquent, cet échange réciproque des femmes et des biens est un aspect fondamental du mauvais traitement de Mai par Mme Tuân. Le premier roman présente la jeune Mai, dont la belle-mère :

---

<sup>136</sup> Ibid, 378.

<sup>137</sup> Luce Irigaray, 30.

<sup>138</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 406.

[...] apporta les cadeaux de nocces : un collier de mille grains d'or ; dix bracelets en or, l'un d'eux orné de diamants ; trois bagues : l'alliance en or, unie, un anneau de jade, la troisième enrichie d'un beau brillant ; deux boucles d'oreilles anciennes garnies chacune de trois phénix d'or aux yeux de rubis. Mai n'avait jamais vu de si beaux bijoux [...] ceux que lui offraient sa belle-mère attestaient une fortune ancienne. Ils avaient dû passer de mère en fille, de belle-mère en bru, pendant bien des générations [...] À toutes ces richesses, la mère de Tuong ajouta encore mille piastres en billets de banque.<sup>139</sup>

Ces cadeaux, ajoutés à l'argent offert, sont révélateurs de la coutume de l'échange de la femme et des biens entre les familles des mariés. En décrivant l'échange des biens et des femmes, Lévi-Strauss affirme qu'« il s'agit donc bien de dons réciproques, et non d'opérations commerciales ».<sup>140</sup> Cependant, Irigaray s'appuie sur la théorie de Strauss pour soutenir que l'échange de la femme est devenu une opération commerciale entre les hommes, « car la femme est traditionnellement valeur d'usage pour l'homme, valeur d'échange entre les hommes »<sup>141</sup> avec des prix déterminés par leur désirabilité sexuelle.

Par conséquent, cette transformation de la femme à un objet avec de valeur commerciale aboutit à la notion que l'acquisition d'une belle-fille à travers des chers cadeaux et des moyens financiers constitue un achat.

De plus, l'achat d'une bru est une coutume courante dans les sociétés confucéennes comme celle du Viêt-Nam. D'après les observations de Julia Kristeva, le mariage dans la société confucéenne s'accompagne « de la possibilité non seulement d'échange, mais aussi d'acheter des femmes ».<sup>142</sup> Dans *En s'écartant des ancêtres*, la considération de la belle-fille comme un achat se réitère à travers le rapport entre Mai et Mme Tuân. Lorsqu'elle se plaint à son mari des cruautés de sa

---

<sup>139</sup> Ibid, 351-352.

<sup>140</sup> Claude Lévi-Strauss, 78.

<sup>141</sup> Luce Irigaray, 30.

<sup>142</sup> Julia Kristeva, *Les Chinoises*, 74.

belle-mère, Mai explique, « J'ai coûté très cher à votre mère ; aussi me fait-elle sentir en toute occasion qu'elle m'a achetée et que je suis sa chose ». <sup>143</sup> Tous les cadeaux, les bijoux et l'argent que Mme Tuân avait dépensé pour sa belle-fille rendent la jeune Mai comme un achat dans ses yeux. Puisqu'elle a coûté très cher, Mme Tuân s'attend à ce que sa belle-fille soit exemplaire et soumise à son autorité. Par conséquent, elle reproche à Mai pour tout comportement qui ne se conforme pas à ses attentes. De plus, dans cette plainte à Tuong, Mai remarque que Mme Tuân la considère comme une chose. Selon Andrea Nye, « if women are to be the tokens passed from hand to hand in order that some sort of binding exchange can be made between men, they must first be made into objects in order that exchange be possible ». <sup>144</sup> Avec l'achat de Mai à travers des moyens financiers, Mme Tuân ne l'estime plus comme un être humain, mais plutôt comme une propriété. Cette objectification de Mai permet à sa belle-mère d'être cruelle à elle, car Mme Tuân ne peut s'identifier à la peine de Mai parce qu'elle ne considère sa bru que comme une possession. Par conséquent, elle la traite constamment avec dureté.

Cette rivalité entre la belle-mère et sa belle-fille pour l'affection et pour le soutien financier de son fils n'existe pas seulement au Viêt-Nam, puisque le roman *Un Chant écarlate* de Mariama Bâ raconte une hostilité pareille entre Yaye Khady et Mireille, la femme française de son fils Ousmane. Comme dans la société confucéenne, dans la société musulmane, la belle-mère possède aussi un pouvoir absolu sur sa belle-fille. D'après Fatima Mernissi, les coutumes musulmanes exigent

---

<sup>143</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 370.

<sup>144</sup> Andrea Nye, 144.

« the wife's submission to the mother-in-law », <sup>145</sup> un élément fondamental des rapports familiaux dans un pays musulman comme le Sénégal. Selon Cécile Accilien, « In the Senegalese community, the mother-in-law has a great deal of influence on the daughter-in-law's personal and family life », <sup>146</sup> ce qui est un des conflits centraux de ce texte.

De la même manière que la belle-mère vietnamienne, pour la belle-mère sénégalaise, l'arrivée de la belle-fille va lui accorder l'autorité pour la première fois de sa vie. En conséquence, il existe des belles-mères qui affirment leur pouvoir en abusant de leurs brus, ce qui se révèle quand Yaye Khady examine leurs rapports en songeant, « Il existe des belles-mères qui agissent en vraies rivales de leurs brus. Elles remportent la victoire, dans des batailles familiales où leur seule larme suffit à la répudiation de l'audacieuse qui ne satisfait pas leur appétit de sangsues ». <sup>147</sup> En plus de souligner la rivalité qui caractérise la relation entre la belle-mère et sa bru, cette citation révèle aussi le plaisir sadique des belles-mères, appelées des « sangsues », qui s'amuse en tourmentant leurs brus. En fait, le conflit entre les deux types de femmes est si extrême que Yaye Khady y fasse référence quand elle note l'existence fréquente de « la guerre sournoise qui oppose quotidiennement belle-mère et bru » <sup>148</sup>, ce qui reflète l'hostilité intense entre elles et qui caractérise le rapport entre Yaye Khady et Mireille.

Au Sénégal, la présence d'une belle-fille signifie la retraite de la belle-mère, car, dans cette société où la femme s'occupe de tâches domestiques, la belle-fille

---

<sup>145</sup> Fatima Mernissi, 129.

<sup>146</sup> Cécile Accilien, *Rethinking Marriage in Francophone African and Caribbean Literatures* (Lanham, MD: Lexington Books, 2008), 132.

<sup>147</sup> Mariama Bâ, *Un Chant écarlate*, 142.

<sup>148</sup> Ibid.

reprend le travail de la maison pendant que la belle-mère se repose. Cette pratique culturelle se manifeste dans les pensées de Yaye Khady lorsqu'elle réfléchit sur les devoirs et les obligations d'une bru sénégalaise :

Quelle différence entre une bru négresse et *tubaab* ! Une Négresse connaît et accepte les droits de la belle-mère. Elle entre dans un foyer avec l'esprit d'y prendre la relève. La belle-fille installe la mère de son époux dans un nid de respect et de repos. Évoluant dans ses privilèges jamais discutés, la belle-mère ordonne, supervise, exige.<sup>149</sup>

En montrant que la belle-fille sert comme servante obéissante dans le foyer de sa famille, ce passage réitère la domination de la belle-mère sur sa belle-fille à travers l'usage des termes comme « les droits », « ses privilèges », « ordonne » et « exige », ce qui met l'accent sur le contrôle autoritaire de la belle-mère que décrivent Mernissi et Accilien. De plus, Yaye Khady fait l'éloge de la situation des belles-mères sénégalaises, dont « Leur bru les servait. Dans leur chambre, tout leur tombait du ciel : la meilleure part des repas, le linge repassé, les draps de lit journallement renouvelés »,<sup>150</sup> pour continuer la coutume sénégalaise où la bru se soumet aux volontés et aux caprices de sa belle-mère.

Ces réflexions de Yaye Khady sont révélatrices de son antagonisme envers sa bru future, Mireille, même avant de la connaître. Pour Yaye Khady, l'arrivée d'une bru *tubaab* signifierait la perte de son autorité parce qu'une femme blanche n'accepterait pas les droits de la belle-mère. Par conséquent, Yaye Khady traite Mireille avec hostilité et froideur dès le début de leur rapport. Décrite comme une « ombre inquiétante »<sup>151</sup>, Yaye Khady accueille sa bru avec « animosité ».<sup>152</sup> À partir

---

<sup>149</sup> Ibid, 141-142.

<sup>150</sup> Ibid, 143.

<sup>151</sup> Mariama Bâ, *Un Chant écarlate*, 157.

<sup>152</sup> Ibid, 158.

de cette première rencontre, Yaye Khady se résout à « chasser l’usurpatrice », <sup>153</sup> qui, d’après elle, va lui arracher son fils. Selon Nfah-Abbenyi, « The fear of daughters-in-law « taking away » sons expresses the mother’s fear that links with their sons will be cut off or drastically curtailed ». <sup>154</sup> Cette description de Nfah-Abbenyi caractérise la crainte de Yaye Khady, qui croit que Mireille, étrangère à la coutume musulmane-sénégalaise qui exige l’autorité de la belle-mère, va éloigner Ousmane d’elle.

Comme dans le cas de la belle-mère vietnamienne, celle du Sénégal craint également la perte de son fils à cause de son dépendance financière sur lui, ce qui provoque une rivalité entre elle et sa bru. D’après Nfah-Abbenyi, Mireille « is a « rival » not only to Ouleymatou [...], but even more so to Yaye Khady, the mother who sees herself as « dethroned » in the life of her son ». <sup>155</sup> Au cas de Yaye Khady, dont le mari est très âgé et aussi handicapé, son fils représente le seul moyen pour survivre. Sans instruction et sans emploi, Yaye Khady est incapable d’amasser sa propre richesse. En conséquence, elle est obligée de dépendre économiquement d’Ousmane, ce qui intensifie sa haine pour Mireille. Cécile Accilien soutient que :

Yaye Khadi is threatened by Mireille, because, unlike most Senegalese women, Mireille has a job and does not depend on Ousmane financially. Financial liberty means personal emancipation, something that most Senegalese women of Yaye Khadi’s class do not enjoy. <sup>156</sup>

La critique d’Accilien révèle que la majorité des femmes sénégalaises, y compris Yaye Khady, ne peut pas atteindre la liberté économique. Par conséquent, leurs parents mâles subviennent à leurs besoins. Lorsqu’elle pense au rôle de la belle-mère au Sénégal, Yaye Khady fait l’éloge de la coutume où la belle-mère

---

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi, 116.

<sup>155</sup> Ibid, 110.

<sup>156</sup> Cécile Accilien, 132.

« s'approprié les meilleures parts du gain de son fils », <sup>157</sup> un privilège qu'elle ne pourra jamais avoir avec une bru *toubaab* comme Mireille qui ne reconnaîtra pas ses droits. Ainsi, Yaye Khady décide de regagner son fils pour pouvoir profiter de son soutien économique. À cet effet, elle menace Mireille en déclarant, « Tu es assise sur l'argent de mon fils. Par n'importe quel moyen, je te délogerai un jour », <sup>158</sup> ce qui montre sa haine incontestable pour sa bru, considérée comme la voleuse de sa sécurité financière.

Ayant résolu de chasser Mireille, Yaye Khady s'efforce de rendre la vie de sa bru autant misérable que possible. Elle commence en l'assillant avec des « hostilités distillées sournoisement ». <sup>159</sup> De plus, quand Mireille essaie de s'adapter à la culture sénégalaise, ses tentatives sont ridiculisées par « les moqueries de Yaye Khady ». <sup>160</sup> Dans son effort de déloger Mireille, Yaye Khady encourage aussi des disputes entre Ousmane et son épouse. Bien que le couple ait déjà déménagé :

Yaye Khady passait les voir quand Ousmane l'avait privée de sa présence un ou deux jours. Mais la visite du dimanche était rituelle. Elle arrivait tôt, certaine de ne point les manquer à cette heure. Elle surprenait le couple dans la chambre à coucher, en tenue de nuit [...] Elle se curait les dents et crachait sur le tapis. » <sup>161</sup>

Yaye Khady fait exprès de salir l'appartement de Mireille afin de provoquer une querelle entre son fils et sa bru. À partir de ce moment, la vie conjugale des deux consiste en « des conflits encore. Des conflits toujours ! » <sup>162</sup> Lorsque Ousmane tombe malade, Yaye Khady le guérit à travers des pratiques superstitieuses en « apportant tantôt une poudre mise à grésiller dans un encensoir, qui empestait

---

<sup>157</sup> Mariama Bâ, *Un Chant écarlate*, 142.

<sup>158</sup> Ibid.

<sup>159</sup> Ibid, 160.

<sup>160</sup> Ibid, 192.

<sup>161</sup> Ibid, 166-167.

<sup>162</sup> Ibid, 184.

l'atmosphère, tantôt du *safara*, liquide douteux dont elle aspergeait Ousmane en noircissant couverture et draps »<sup>163</sup>, ce qui sont aussi des tentatives de faire enrager Mireille par l'invasion de son espace personnel. Bien que Yaye Khady ne communique pas verbalement avec Mireille, Nfah-Abbenyi soutient que « her « eloquent » silence becomes fertile ground for confrontation and blatant disruptive behavior »,<sup>164</sup> qui sont destinés à créer des conflits entre le couple. En faisant allusion à la malice de Yaye Khady, le texte révèle que, « Par sa faute encore, « quelque chose », indéfinissable mais essentiel, désertait les rapports du couple ». <sup>165</sup>

Toutefois, l'achèvement du complot de Yaye Khady arrive quand elle découvre qu'Ouleymatou est enceinte et qu'elle porte l'enfant d'Ousmane. Lorsqu'elle parle avec Ousmane à propos du mariage avec Ouleymatou, elle essaie de le séparer de Mireille davantage. Yaye Khady s'oppose à la proposition d'Ousmane d'établir des heures de visite conjugale avec Ouleymatou en déclarant, « C'est contre la religion. Une femme doit avoir un tour ». <sup>166</sup> En fait, Bâ insiste sur les motifs égoïstes de Yaye Khady, car, au lieu d'être contente pour Ousmane, « Yaye Khady jubilait. Elle allait enfin occuper la première place d'une cérémonie, en être l'organisatrice, en inspirer l'ordonnancement et surtout bénéficier de l'aide matérielle de tous ». <sup>167</sup> Donc, elle est plutôt concernée par la possibilité d'avoir « la première place » de la cérémonie du mariage et d'en recevoir de l'argent et des cadeaux. Cependant, ce mariage signifie aussi que Yaye Khady va regagner son fils et ses droits comme la belle-mère au chagrin de Mireille.

---

<sup>163</sup> Ibid.

<sup>164</sup> Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi, 117.

<sup>165</sup> Mariama Bâ, *Un Chant écarlate*, 187.

<sup>166</sup> Ibid, 243.

<sup>167</sup> Ibid, 244.

À travers la représentation de la compétition entre les rivales amoureuses et sexuelles, ainsi qu'entre la belle-mère et sa bru, Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ critiquent les contraintes socio-culturelles de leurs sociétés pour avoir créé cette hostilité entre les femmes. En insistant sur les doctrines confucéennes et musulmanes qui exigent la domesticité de la femme, les écrivaines montrent que ces prescriptions entravent la femme d'atteindre la liberté économique. Comme les femmes dépendent des moyens financiers de l'homme afin de survivre, elles se rivalisent pour l'homme avec des ressources. De plus, les auteurs montrent que l'assujettissement financier de la femme l'empêche de s'exprimer à cause de la crainte de perdre son soutien. Par conséquent, la femme accepte des impositions, comme la polygamie, même si elle s'y oppose. Toutefois, en décriant cette condition de la femme à travers leurs romans, Trinh et Bâ promeuvent une transformation des systèmes socio-culturels afin de libérer la femme.

## CHAPITRE IV – La (trans)mission culturelle de la femme

### La femme comme porteuse de la culture

Dans un essai sur la littérature francophone écrite par des femmes antillaises,

Maryse Condé remarque que, pour la femme :

De façon contradictoire, on lui demande de rester la détentrice des valeurs traditionnelles et de représenter le rempart contre l'angoissante montée du modernisme alors que la société tout entière est engagée dans la course au progrès. Quand elle cède au vertige général, ce qui est fréquent, on l'accable.<sup>168</sup>

Bien que Condé fasse allusion à la femme des Antilles, son observation s'applique également à la situation des femmes vietnamiennes et sénégalaises, surtout dans une époque où l'influence occidentale, qui menace d'éroder la culture traditionnelle, est omniprésente.

Étant donné que la fonction principale de la femme dans les sociétés patriarcales du Viêt-Nam et du Sénégal est de s'occuper des travaux domestiques, dont une grande partie consiste en l'éducation des enfants, la femme sert aussi à un autre rôle essentiel dans la préservation de sa société : celui de porteuse de la culture. Les études sur la transmission de la culture dans les disciplines d'anthropologie et de sociologie exposent le rôle fondamental de la femme dans le transfert de la culture grâce à sa position sociale comme mère. En discutant le rôle parental dans la promulgation de la culture aux enfants, les sociologues Robert Boyd et Peter J. Richerson donnent l'explication suivante.

The unequal importance of mothers and fathers [dans l'éducation des enfants] also gives evidence of cultural transmission [...] mother-offspring correlations are slightly higher than father-offspring correlations, an expected pattern in cultural transmission given the greater involvement of women in child rearing.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> Maryse Condé, *La Parole des femmes: essai sur des romancières des Antilles de langue française* (Paris: L'Harmattan, 1979), 3-4.

<sup>169</sup> Robert Boyd et Peter J. Richerson, *Culture and the Evolutionary Process* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 52.

Cette plus grande participation des femmes dans l'éducation des enfants est le résultat direct de la division des sexes concernant les contributions à la société.

D'après Kay Ferres dans l'article « Fleshed by the Pen : Writing and Reading Gender » :

As Dorothy Smith described it : 'men create culture, women transmit it'. Men were at the centre of public life, creating its monuments and institutions ; women were at home creating the conditions for such production and training the children who would maintain it.<sup>170</sup>

Ainsi, l'homme crée des productions culturelles pendant que la femme transmet cette culture aux enfants pour qu'ils la préservent. Cependant, comme la culture est patriarcale, dans le transfert de la culture, la femme fait tenir aussi la tradition patriarcale qui l'opprime, un phénomène que Miriam Johnson note dans *Strong Mothers, Weak Wives: The Search for Gender Equality* lorsqu'elle remarque que « mothers transmit to their children to varying degrees the values of the dominant culture, a male-dominant culture in which women are subordinate to men », <sup>171</sup> ce qui maintient effectivement les valeurs phallogocentriques.

Cette fonction de la femme dans la promulgation de la culture traditionnelle est aussi une autre cause de l'hostilité entre les femmes dans les sociétés coloniale vietnamienne et post-coloniale sénégalaise, où l'influence ubiquiste des valeurs et des mœurs culturelles françaises s'emparent des indigènes. D'après David G. Marr, au Viêt-Nam, « mothers accomplished most of the essential socialization of children », <sup>172</sup> par la transmission des valeurs traditionnelles. Ainsi, dans *En*

---

<sup>170</sup> Kay Ferres, "Fleshed by the Pen: Writing and Reading Gender," *Deciphering Culture: Ordinary Curiosities and Subjective Narratives*, Jane Crisp, ed. (London: Routledge, 2000), 54.

<sup>171</sup> Miriam M. Johnson, *Strong Mothers, Weak Wives: The Search for Gender Equality* (Berkeley: University of California Press, 1988), 30.

<sup>172</sup> David G. Marr, 193.

*s'écartant des ancêtres* de Trinh Thuc Oanh, ce sont les femmes qui font face à la perte de la tradition provoquée par la colonisation française. Cette menace de la tradition est le thème central qui domine la vie des femmes, qui, comme Nathalie Nguyễn le remarque justement, « are caught at a juncture between tradition and modernity ». <sup>173</sup> Dans ce roman, le conflit principal existe entre Mai, qui s'oppose constamment à sa mère traditionaliste, Mme Huyên, femme qui veut que sa fille suive et continue les valeurs culturelles de la tradition vietnamienne.

Dans son analyse de *Printemps inachevé*, roman vietnamien par l'écrivaine Ly Thuy Ho, Nathalie Nguyễn explique que, « mother figures [...] exemplify and seek to transmit the roles and duties of women [...] They emphasize the difficulty women face in divorcing themselves from tradition, especially if it is the mother figure who is both victim and perpetuator of this mode of life ». <sup>174</sup> L'observation de Nguyễn sur ce roman s'applique aussi au rôle des personnages maternels dans les deux romans de Trinh, qui montrent que l'effort des femmes traditionalistes pour conserver la culture, ainsi que les valeurs traditionnelles, aboutit à un conflit avec les femmes qui tentent d'échapper au rôle restreint de la femme. Ce conflit existe déjà au début du roman *En s'écartant des ancêtres* et de la vie de la petite Mai, qui demande à ses parents d'avoir la permission d'aller à l'école, une requête à laquelle sa mère, Mme Huyên, répond en « [poussant] les hauts cris » :

– À l'école ? Pourquoi faire ? Les garçons seulement vont à l'école. Les filles restent chez elles. Tu resteras à la maison ; tu apprendras à coudre, à faire cuire le riz, à balayer. Ong Dô t'a enseigné les préceptes nécessaires pour se bien conduire dans la vie ; cela suffit.

---

<sup>173</sup> Nathalie Nguyễn, *Vietnamese Voices: Gender and Cultural Identity in the Vietnamese Francophone Novel* (DeKalb, IL: Southeast Asia Publications, Northern Illinois University, 2003), 24.

<sup>174</sup> Nathalie Nguyễn, "Across Colonial Borders: Patriarchal Constraints and Vietnamese Women in the Novels of Ly Thu Ho," *Of Vietnam: Identities in Dialogue*, Jane Bradley Winston et Leakthina Chau-Pech Ollier, eds. (New York: Palgrave, 2001), 196.

- Je veux devenir une fille instruite, insista Mai.
- Les filles instruites sont bonnes pour écrire des lettres amoureuses ; je ne veux pas d'une fille dépravée.<sup>175</sup>

Cette réponse de Mme Huyên est révélatrice de sa perspective traditionnelle, inculquée par la doctrine confucéenne, dans laquelle une femme respectable se consacre aux travaux de la maison au lieu d'aspirer à aller à l'école, considérée comme le domaine de l'homme. Selon David G. Marr, au Viêt-Nam, « women internalized submissive norms almost to the point of believing them to be natural law »<sup>176</sup>, ce qui se révèle dans l'opinion de Mme Huyên, qui croit que l'instruction scolaire doit être réservée aux garçons.

L'hostilité que Mme Huyên éprouve envers l'éducation de sa fille relève de sa propre scolarisation limitée, car il est dit dans le roman que la mère de Mai « ne savait pas lire ».<sup>177</sup> Dans les observations de Julia Kristeva sur la société confucéenne, les prescriptions socio-culturelles exigent que les femmes se dédient aux tâches domestiques, par conséquent, elles « ne doivent pas apprendre à lire et à écrire. Les arts : poésie, danse, chant, ne devaient être appris que par les « filles de joie », les courtisanes [...] ».<sup>178</sup> Ainsi, dans la société confucéenne comme celle du Viêt-Nam de l'époque de Mme Huyên, une fille instruite signifie une courtisane, une position sociale ni respectable ni désirable. À cet effet, Mme Huyên justifie son opposition à l'instruction de Mai en exprimant sa peur d'avoir une fille « dépravée ». En outre, elle se déclare contre l'instruction de Mai pour résister contre les influences culturelles françaises et pour préserver la culture traditionnelle vietnamienne lorsqu'elle explique, « Je ne veux pas qu'elle soit plus tard une fille évoluée selon les

<sup>175</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 33.

<sup>176</sup> David G. Marr, 191.

<sup>177</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 195.

<sup>178</sup> Julia Kristeva, *Les Chinoises*, 83.

mœurs déplorables qui se glissent chez nous, apportées par les Occidentaux.<sup>179</sup> Les vieilles traditions se perdent et il ne peut en résulter rien de bon ». <sup>180</sup> Dans son livre, *The Vietnamese Novel in French : A Literary Response to Colonialism*, Jack Yeager affirme que « To disregard tradition, then, is immoral because such disregard does not fit behavior defined as moral by Confucian philosophical precepts » <sup>181</sup> auxquels Mme Huyên adhère, ce qui explique son opposition virulente à la scolarisation de Mai.

Cependant, son mari exige la continuation de l'instruction de Mai, à laquelle, ironiquement, Mme Huyên ne peut pas s'opposer parce que, selon la tradition confucéenne, une femme n'a pas le droit de contrarier son mari. Néanmoins, elle essaie toujours de détourner Mai de son désir d'être instruite, car Mme Huyên :

[...] ne cessait de lui proposer en exemple sa cousine Khang. A peine âgée de onze ans, celle-ci tissait des étoffes ; cela lui rapportait dix sous par jour. Il n'est pas nécessaire d'être si instruite et Khang gagnait son riz sans s'évader des liens de la tradition.<sup>182</sup>

Pour Mme Huyên, Khang représente la femme morale, respectable et admirable parce qu'elle ne s'écarte pas de la tradition. En gagnant sa vie à travers une profession traditionnellement féminine où elle ne doit pas entrer dans le domaine de l'homme, Khang ne trouble ni les mœurs ni la culture conventionnelle de sa société confucéenne. Yeager observe aussi cette juxtaposition de la rébellion de Mai et l'obéissance de sa cousine lorsqu'il remarque, « Mai's cousin Khang and sister Ngoc are constantly held up to her as examples of obedient daughters, but the

---

<sup>179</sup> Je dois préciser que dans la langue vietnamienne, 'occidental' est synonyme avec 'français' et 'les Occidentaux' signifient 'les Français.'

<sup>180</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 35.

<sup>181</sup> Jack Yeager, *The Vietnamese Novel in French: A Literary Response to Colonialism* (Hanover, NH: University of New Hampshire Press, 1987), 133.

<sup>182</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 9.

narrative voice noticeably derides them, taking sides with Mai ». <sup>183</sup> À travers l'insistance sur l'ignorance de Khang et Ngoc, ainsi que la représentation compatissante de Mai, Trinh Thuc Oanh critique l'adhérence aux prescriptions confucéennes qui rendent la femme illettrée et incapable d'atteindre la liberté personnelle et économique.

Toutefois, le conflit entre Mme Huyên et sa fille éclate encore au moment où il y a la suggestion de faire apprendre le français à Mai pour qu'elle puisse gagner sa vie. Furieuse et aussi scandalisée, Mme Huyên s'exclame, « c'est l'affaire des hommes de gagner la vie de leur femme. Mai se mariera ». <sup>184</sup> Premièrement, son opposition est provoquée par sa peur de l'érosion de la tradition, car Mai apprendrait inévitablement la culture française – que Mme Huyên considère comme immorale – à travers son étude du français. De plus, la raison que donne Mme Huyên pour s'opposer à la scolarisation avancée de Mai réitère encore son adhérence à la tradition, surtout à la division sexuelle du travail. L'opinion de Mme Huyên reflète l'observation de Nathalie Nguyễn, qui explique que la littérature francophone vietnamienne écrite par les femmes « emphasize the difficulty women face in divorcing themselves from tradition, especially if it is the mother figure who is both victim and perpetuator of this mode of life ». <sup>185</sup> Ainsi, c'est Mme Huyên qui renforce les contraintes socio-culturelles qui oppriment la femme vietnamienne.

Pour essayer de remettre Mai dans le droit chemin, Mme Huyên cherche à la marier, ce qui est le destin respectable, d'après la tradition, pour sa fille. En

---

<sup>183</sup> Jack Yeager, 134.

<sup>184</sup> Ibid, 42.

<sup>185</sup> Nathalie Nguyễn, "Across Colonial Borders: Patriarchal Constraints and Vietnamese Women in the Novels of Ly Thu Ho," 196.

réfléchissant sur le mariage de Mai, Mme Huyên songe, « Mai mariée rentrait dans l'ordre et dans la tradition. C'était la fin de ce cauchemar : voir évoluer sa fille suivant des principes inquiétants et la laisser se dérober à la souveraine autorité de la famille ». <sup>186</sup> Néanmoins, encore une fois, Mai s'oppose aux volontés de sa mère. Préférant de travailler, au moins pour le moment, au lieu de se marier, Mai exprime son propre désir à sa mère, qui « souffrait cruellement dans son orgueil à la pensée que sa fille en serait réduite à gagner sa vie au lieu de se marier, honorablement, selon l'ordre millénaire des choses ». <sup>187</sup> D'après Jack Yeager, cet « ordre millénaire des choses » exige que :

Mai should learn to manage a household, has no need to learn a profession since her husband will support her, must defer to her parents' choice of a husband in this society of arranged marriages, and must not be allowed to live alone as long as she remains unmarried. <sup>188</sup>

Cependant, Trinh Thuc Oanh décrie cet « ordre millénaire » pour son assujettissement de la femme et promeut activement la rupture avec cette tradition à travers Mai. En plus de représenter sa protagoniste principale comme une femme instruite qui exerce une profession libérale et qui choisit de ne pas se marier pour le moment afin de gagner sa vie, Trinh montre que la rébellion de Mai des contraintes traditionnelles l'émancipe personnellement et économiquement. Comme elle peut gagner de l'argent avec sa profession, Mai peut se libérer de toutes les prescriptions de « l'ordre millénaire » traditionnel. Lorsque Mai veut déménager à Hanoi, loin de son village d'origine, pour y enseigner, Mme Huyên s'y oppose parce qu'elle croit qu'il est peu convenable pour une fille célibataire de vivre seule dans une grande ville. Toutefois, son mari lui rappelle que Mai est maintenant indépendante à cause

---

<sup>186</sup> Ibid, 222.

<sup>187</sup> Ibid, 226.

<sup>188</sup> Jack Yeager, 134.

de l'argent qu'elle gagne comme institutrice. De la même manière, quand Mme Huyên propose un mariage entre Mai et un riche commerçant, Mai refuse à cause de la grossièreté et du manque d'instruction de cet homme, ce qui fait dire à sa mère : « Les bonnes mœurs s'en vont [...] De mon temps, jamais une jeune fille n'aurait discuté le choix de ses parents ».<sup>189</sup> Cependant, Mai dit, « Je ne tolérerai pas qu'on m'impose un fiancé déplaisant »<sup>190</sup>, à l'horreur de sa mère, qui se chagrine à cause de toutes les rebellions de sa fille. Cette possibilité de Mai de défier la volonté de sa mère est aussi le résultat de sa capacité économique. Avec son salaire, elle n'est pas obligée de dépendre d'un homme avec des ressources afin de survivre. Dans leurs conflits quotidiens, Mme Huyên « entra dans une de ses colères coutumières »<sup>191</sup> contre sa fille qui admet « j'ai toujours contrarié ma mère »<sup>192</sup>, ce qui constitue leur rapport habituel. Toutefois, Trinh Thuc Oanh montre que les contradictions de Mai contre la volonté de sa mère conduisent à sa liberté personnelle et économique, en représentant que la rupture avec la tradition est nécessaire pour émanciper la femme vietnamienne.

En plus de sa mère, les épisodes de la rébellion de Mai montrent que d'autres femmes, comme la cousine Khang<sup>193</sup>, reflètent le personnage traditionnel de Mme Huyên dans leur tentative de préserver la tradition. Dans son analyse, Jack Yeager fait à ce propos la remarque suivante :

Mai's mother, Mme Huyen, is the key figure on the side of tradition. All those characters who reinforce her position either double her role – other mothers – or are corollaries of it – neighbors, maids, daughters. That they are all women reflects their

---

<sup>189</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 136.

<sup>190</sup> Ibid, 347.

<sup>191</sup> Ibid, 291.

<sup>192</sup> Ibid, 354.

<sup>193</sup> Voir note 182.

traditional role in Vietnamese society and is essential in the contrast to be established between their lives and that of Mai.<sup>194</sup>

D'après Yeager, ce conflit concernant la perte de la tradition n'existe pas seulement entre Mai et sa mère, mais entre toutes les femmes traditionnelles et Mai, qui représente toutes les femmes dites « évoluées », pour utiliser le terme du roman. Cette opposition, surtout de la part des femmes traditionnelles, se réitère à travers les personnages féminins de la belle-famille de son mari, Tuong. Immédiatement après leur mariage, la grand-mère de Tuong avoue son antagonisme envers Mai et ses amies « évoluées » en expliquant, « Ces institutrices et ces étudiantes ne valent pas grand'chose, que ce sont elles qui ruinent la tradition [...] Je ne veux pas de ces femmes qui sortent librement et qui travaillent [...] »<sup>195</sup>, ce qui reprend la critique de Mme Huyen.

Outre la grand-mère de son mari, sa belle-mère, Mme Tuân, encore une représentante de la tradition, critique souvent les « femmes trop évoluées qui ne respectent aucune tradition »<sup>196</sup>, en se référant à sa belle-fille, Mai, qui est la première femme vietnamienne qui réussit à devenir médecin. Pendant une des nombreuses diatribes de Mme Tuân, Mai dit :

[...] c'est une occasion pour sa belle-mère de placer quelques réflexions acidulées sur les exigences des épouses 'modernes'. Il faut entendre avec quel accent de mépris la bonne dame appuie sur le mot infâmant et il faut voir son air hautain et comme offensé d'avoir dans son honorable famille un tel objet de scandale.<sup>197</sup>

Ainsi, le mépris de Mme Tuân pour sa belle-fille provient aussi de l'éducation considérable, de la carrière professionnelle et de l'occidentalisation de Mai, qui sont tous contraires au rôle traditionnel de la femme vietnamienne. De plus, elle craint

---

<sup>194</sup> Jack Yeager, 132.

<sup>195</sup> Oanh Thuc Trinh, *En s'écartant des ancêtres*, 360.

<sup>196</sup> Ibid, 375.

<sup>197</sup> Ibid, 398.

que la modernité de sa belle-fille n'aboutisse inévitablement qu'à la mauvaise conduite. Par conséquent, Mme Tuân restreint la liberté de Mai en lui imposant des règles qu'elle a dû suivre lorsqu'elle était une belle-fille elle-même. Pour justifier ses restraints des sorties de Mai, Mme Tuân explique « De mon temps, une femme convenable ne se serait pas permis de quitter son foyer et ses enfants sans la permission de son mari »<sup>198</sup>, ce qui montre sa désapprobation des nouvelles conventions des épouses « évoluées ».

Selon Jayne Werner dans l'article « Managing Womanhoods in the Family : Gendered Subjectivities and the State in the Red River Delta in Vietnam », dans la famille traditionnelle vietnamienne :

[...] the interests of the mother-in-law often work against gender equality among the younger generation, especially between her son and her daughter-in-law. As long as Mother has power in the family, she may hinder efforts on the part of the younger generation to achieve an equitable balance in their relationship.<sup>199</sup>

Ainsi, l'autorité de Mme Tuân oblige Mai à être soumise à son mari, ce qui renforce le rôle traditionnel de la femme dans un foyer et qui, par conséquent, préserve la tradition. En fait, le texte montre que tous les personnages qui insistent sur l'observation de la tradition sont les femmes plutôt que les hommes. Même les hommes traditionalistes, comme le beau-père de Mai, ne tentent pas de garder la tradition au même degré que les femmes traditionalistes. Cette préoccupation féminine avec la continuation de la culture traditionnelle est le résultat de la division de sexes concernant le transfert des valeurs. D'après Trinh T. Minh-ha :

Mothering is exalted only so long as women either conscientiously conform to their role as guardians of the status quo [...] The need to contain and restrict women's wisdom within the mothering role is therefore a constant in social institutions across

---

<sup>198</sup> Ibid, 405.

<sup>199</sup> Jayne Werner, "Managing Womanhoods in the Family: Gendered Subjectivities and the State in the Red River Delta in Vietnam," 29.

cultures ; and women's status as childbearer continues in many [...] contexts to be the test of their womanhood. From one generation to another, mothers are called upon to perfect their duty as the killjoy keepers of tradition – especially in matters that concern their gender. As is well-known, a woman's lot is to conceive, bear, feed, and, above all, indoctrinate her children [...] In the process of transmitting knowledge, women are held solely responsible for their children's errors.<sup>200</sup>

Puisque le rôle de la femme est de bien éduquer les enfants afin de préserver la tradition, son incapacité de réaliser ce devoir, comme dans le cas de Mme Huyên, signifie un échec personnel où elle se sent partiellement responsable pour cette perte.

Tandis que l'opposition entre Mai et les femmes traditionnelles, notamment sa mère, est un des conflits centraux qui se réitère constamment dans *En s'écartant des ancêtres*, le désaccord entre les femmes traditionnelles et les femmes plus modernisées est aussi repris dans *Une si longue lettre* et *Un Chant écarlate*, mais à un degré moins fréquent. Comme le cas de la société confucéenne du Viêt-Nam, la société musulmane du Sénégal impose aussi des prescriptions qui exigent que la mère transmette la culture traditionnelle, y compris son rôle en tant que femme, aux générations suivantes. D'après Juliette Mincez, dans une société musulmane :

It is her task [de la femme] to maintain the tradition, transmit it to the young and ensure that even the most recalcitrant boys and girls respect it. Older women transmit men's authority and are thus equally important in maintaining customs. Few of them will accept changes in attitudes brought about by schooling. They remain convinced of the validity of the tradition which assigns to each person his or her proper place within the family [...] »<sup>201</sup>

Ainsi, l'adhérence à la tradition de la part de la femme crée des conflits entre la femme traditionnelle et la femme moderne. Dans *Une si longue lettre*, ce type de conflit existe surtout entre Aïssatou et sa belle-mère, Tante Nabou, qui désapprouve du mariage de son fils Mawdo. Descendue de l'ancienne noblesse de Bour-Sine, Tante Nabou est très fière de son héritage royale et elle réprouve le mariage de son

---

<sup>200</sup> Trinh T. Minh-ha, "Mother's Talk," *The Politics of (M)Othering: Womanhood, Identity, and Resistance in African Literature*, Obioma Nnaemeka, ed. (New York: Routledge, 1997), 30-31.

<sup>201</sup> Juliette Mincez, *The House of Obedience* (Worcester, UK: Billing and Sons, 1982), 20.

seul fils avec la fille d'une bijoutière. Décrite comme une femme qui est « rigide, pétrie de morale ancienne, brûlée intérieurement par les féroces lois antiques »<sup>202</sup>, Tante Nabou « vivait dans le passé sans prendre conscience du monde qui muait. Elle s'obstinait dans les vérités anciennes »<sup>203</sup> en se retranchant fermement dans la tradition. D'après Siga Fatima Jagne, Tante Nabou est « Caught between tradition and modernity, she opts for the glorious days of the past in which people respected the old ways and lived faithfully by them ».<sup>204</sup> À cause de son adhésion à la coutume traditionnelle qui insiste sur la continuation des hiérarchies, Tante Nabou déteste sa belle-fille, qui n'est pas d'origine noble, et la considère comme une corruption de la lignée et de la tradition royales de sa famille.

De plus, Tante Nabou haït aussi sa bru parce qu'elle ne se conforme pas au rôle traditionnel de la femme. Pour se venger d'Aïssatou, Tante Nabou obtient la petite Nabou, la fille de son frère, et l'élève afin de persuader son fils de la prendre comme deuxième femme. Dans son éducation de la petite fille, Tante Nabou s'assure qu'elle « apprenait le secret des sauces délicieuses, à manier fer à repasser et pilon »<sup>205</sup>, ce qui révèle la préférence de Tante Nabou pour une formation traditionnelle où la femme n'apprend que les tâches domestiques. En outre, Tante Nabou « enseignait que la qualité première d'une femme est la docilité »<sup>206</sup>, un enseignement qui perpétue l'exigence de la société patriarcale musulmane sur l'obéissance de la femme. Lorsque la petite Nabou devient grande, Tante Nabou

---

<sup>202</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 63.

<sup>203</sup> Ibid, 55.

<sup>204</sup> Siga Fatima Jagne, "Mariama Bâ," *Postcolonial African Writers: A Bio-Bibliographical Critical Sourcebook* (Westport, CT: Greenwood Press, 1998), 69.

<sup>205</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 61.

<sup>206</sup> Ibid.

décide qu'elle doit devenir une sage-femme. En parlant de l'École des sages-femmes d'État, Tante Nabou dit à la petite Nabou :

Cette école est bien. Là, on éduque. Nulle guirlande sur les têtes. Des jeunes filles sobres, sans boucles d'oreilles, vêtues de blanc, couleur de la pureté. Le métier que tu y apprendras est beau ; tu gagneras ta vie et tu conquerras des grâces pour ton paradis, en aidant à naître des serviteurs de Mohammed. En vérité, l'instruction d'une femme n'est pas à pousser. Et puis, je me demande comment une femme peut gagner sa vie en parlant matin et soir.<sup>207</sup>

Ainsi, sa vision de ce qui caractérise une femme respectable est révélatrice des valeurs traditionnelles qui exigent qu'une femme soit pure et sans fierté. De plus, le métier de sage-femme que suggère la Tante Nabou est aussi une profession traditionnellement féminine. D'après Sheldon Gellar dans *Democracy in Senegal : Tocquevillian Analytics in Africa*, la discipline de médecine au Sénégal est dominée par les hommes dans la période postcoloniale des années soixante.<sup>208</sup> Comme les professions les plus prestigieuses et bien payées dans la médecine – médecins, chirurgiens, etc. – sont prises par les hommes, « nearly all women in the monetized sectors of the economy served in subordinate positions as midwives, nurses [...] ».<sup>209</sup> C'est pourquoi la promotion de la Tante Nabou du métier de sage-femme renforce la hiérarchie selon le sexe dans la société musulmane dans laquelle même la femme qui travaille s'occupe d'un rôle inférieur à l'homme dans sa profession. Selon G. D. Killam, « Tante Nabou fears that young Nabou, like Aissatou before her, will gain enough education to cultivate a similar force of intellect and spirit »<sup>210</sup> ; en conséquence, elle surveille prudemment l'éducation de la petite Nabou afin de l'élever selon le modèle de la femme traditionnelle.

---

<sup>207</sup> Ibid, 62.

<sup>208</sup> Sheldon Gellar, *Democracy in Senegal: Tocquevillian Analytics of Africa* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 153.

<sup>209</sup> Ibid.

<sup>210</sup> G. D. Killam, *Literature of Africa* (Westport, CT: Greenwood Press, 2004), 58.

Le roman révèle que le mariage controversé entre Mawdo et Aïssatou provoque des réactions comme, « L'école transforme nos filles en diabesses qui détournent les hommes du droit chemin »<sup>211</sup>, une allusion à l'instruction d'Aïssatou qui soulève l'objection traditionnelle à la formation scolaire des filles. Cette critique est reprise par la Tante Nabou, pour qui la promotion du statut de sage-femme est aussi une critique de la femme instruite, qui vise sa belle-fille Aïssatou qui travaille comme institutrice. En expliquant à la petite Nabou qu'« En vérité, l'instruction d'une femme n'est pas à pousser »<sup>212</sup>, la Tante Nabou impose la prescription de sa culture qui s'oppose à l'éducation des filles, qui doivent rester dans l'univers domestique, ce qui évoque les protestations de Mme Huyên contre l'enseignement de Mai. De plus, elle dénigre les institutrices, surtout sa bru, en disant, « Je me demande comment une femme peut gagner sa vie en parlant matin et soir »,<sup>213</sup> critique qui révèle son opposition à l'expression verbale de la femme. Dans l'introduction à *Francophone African Writers : Destroying the Emptiness of Silence*, Irène Assiba d'Almeida constate que le silence représente l'absence de parole des femmes dans une société patriarcale.<sup>214</sup> Donc, le pouvoir de s'exprimer s'accompagne aux possibilités sociales pour la femme.<sup>215</sup> Comme l'acte de parler est révélateur d'un pouvoir social où la femme a la liberté de s'exprimer, la critique de la Tante Nabou montre son opposition à la prise de pouvoir de la femme et réitère donc son adhésion à la tradition.

---

<sup>211</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 40.

<sup>212</sup> Ibid, 62.

<sup>213</sup> Ibid.

<sup>214</sup> Irène Assiba d'Almeida, 1.

<sup>215</sup> Ibid, 2.

Ce conflit entre une femme traditionnelle et une femme moderne apparaît aussi dans le deuxième roman de Bâ, *Un Chant écarlate*. Bien que l'hostilité entre Mireille et sa belle-mère soit largement provoquée par le racisme de Yaye Khady, ainsi que sa peur de perdre Ousmane et son soutien financier, la subversion de la tradition est un autre facteur qui contribue à l'antagonisme de Yaye Khady. D'après d'Almeida, « Yaye Khady reacts to Mireille as a mother [...] who is confused because the mores she is accustomed to are repudiated »<sup>216</sup> avec le mariage d'Ousmane à une femme blanche. Yaye Khady « [rêvait] d'une bru qui habiterait ici et [la] remplacerait aux tâches ménagères en prenant la maison en mains »<sup>217</sup>, en suivant la tradition sénégalaise qui exige que la belle-fille serve sa belle-mère. Cependant, Mireille, Française étrangère à cette attente culturelle, ne remplit pas le rôle de la bru obéissante de la société traditionnelle du Sénégal, ce qui est une des causes de l'hostilité mutuelle entre elle et sa belle-mère. Pour Yaye Khady, le fait que Mireille soit une *tubaab* – une Blanche étrangère – signifie son refus de s'adapter au rôle traditionnel de la bru sénégalaise. Selon Nfah-Abbenyi :

Yaye Khady assumes that a Senegalese daughter-in-law would automatically fit into a predetermined sexual division of labor – one that directs another woman to relieve her of her domestic duties, thus rewarding her for her numerous years of motherhood and childrearing.<sup>218</sup>

La préférence de Yaye Khady pour la dynamique traditionnelle entre la bru et sa belle-mère, dans laquelle la première se soumet à la dernière, se révèle lorsqu'elle « s'extasiait sur la “civilisation” et la “souplesse” de Rosalie qui respectait les traditions et donnait à sa belle-famille son “dû” ». <sup>219</sup> De plus, lorsqu'elle découvre

---

<sup>216</sup> Ibid, 111.

<sup>217</sup> Mariama Bâ, *Un Chant écarlate*, 131.

<sup>218</sup> Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi, 116.

<sup>219</sup> Mariama Bâ, *Un Chant écarlate*, 190.

que la famille d'Ouleymatou souhaite un mariage avec Ousmane, Yaye Khady s'exclame, « N'importe quelle Nègresse plutôt que cette Blanche. N'importe quelle Nègresse aurait des égards pour moi », <sup>220</sup> en réitérant son désir pour une relation traditionnelle de domination-soumission entre la belle-mère et sa bru. Selon Odile Cazenave, Mireille, en tant que femme blanche, représente un réel danger de subversion des valeurs traditionnelles <sup>221</sup> parce qu'elle refuse d'accepter l'autorité de sa belle-mère et de s'immerger complètement dans la culture sénégalaise. Cependant, à travers son insistance sur le désir de Yaye Khady d'avoir une bru qui la servirait, Bâ critique les femmes traditionnelles comme Yaye Khady. D'après Valérie Orlando, « through the stoic yet unyielding mother, the author makes her point by condemning traditional practices which call on a daughter-in-law to take over the household work of her mother-in-law ». <sup>222</sup> Dans sa représentation de Yaye Khady, Bâ montre que la femme traditionnelle qui se cramponne à la tradition sert à renforcer les contraintes asservissantes de la société patriarcale et, par conséquent, empêche l'émancipation de la femme.

En reconnaissant la fonction de la femme comme la détentrice de la culture traditionnelle dans la société, les auteurs Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ révèle que ce rôle crée un conflit entre les femmes traditionnelles et les femmes modernes. Dans leurs romans, les écrivaines montrent que la tradition des sociétés patriarcales du Viêt-Nam et du Sénégal impose des contraintes à la femme : l'instruction limitée, la

---

<sup>220</sup> Ibid, 241.

<sup>221</sup> Odile Cazenave, *Rebellious Women: The New Generation of Female African Novelists* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, Inc., 2000), 26.

<sup>222</sup> Valérie Orlando, *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls: Seeking Subjecthood Through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean* (Lanham, MD: Lexington Books, 2003), 115.

dépendance économique de l'homme et l'assujettissement complet aux femmes et aux hommes qui renforcent les prescriptions restreintes. Trinh et Bâ insiste que la femme traditionnelle qui veut préserver et promulguer ces contraintes de sa culture facilite sa propre oppression continuelle. Cependant, les deux auteurs promeuvent l'opposition contre ces pratiques opprimantes afin de conduire à une transformation du système socio-culturel qui permettra et encouragera l'indépendance de la femme.

## **CHAPITRE V – La (ré)solution féminine : la solidarité**

### **entre les femmes**

« Il faut que la femme s'écrive », soutient Hélène Cixous dans son essai, *Le rire de la Méduse*. Donc, pour améliorer la situation de la femme dans le monde, il est nécessaire que les femmes s'expriment en décrivant leur perspective féminine sur la condition commune d'être femme. Ce besoin féminin de se transcrire se manifeste dans les quatre romans, à travers lesquels Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ critiquent les sociétés patriarcales du Viêt-Nam et du Sénégal pour avoir imposé des contraintes qui créent des conflits entre les femmes. Dans leurs textes, Trinh et Bâ offrent aussi des solutions à cette hostilité féminine. Pour ces deux auteurs, il est possible de modifier les prescriptions répressives que subit la femme en établissant des rapports solidaires entre les femmes. C'est à travers cette solidarité que les femmes peuvent se soutenir et s'aider afin de surmonter et de transformer les obstacles de leurs sociétés patriarcales.

### **La solidarité entre les amies**

Dans son essai, « Sisterhood: Political Solidarity Between Women », Bell Hooks affirme que la seule façon dont les femmes peuvent transformer les prescriptions patriarcales est d'établir une solidarité féminine. Hooks constate que :

Solidarity strengthens resistance struggle. There can be no mass-based feminist movement to end sexist oppression without a united front – women must take the initiative and demonstrate the power of solidarity. Unless we can show that barriers separating women can be eliminated, that solidarity can exist, we cannot hope to change and transform society as a whole.<sup>223</sup>

---

<sup>223</sup> Bell Hooks, « Sisterhood: Political Solidarity Between Women, » *Feminist Social Thought: A Reader*, Diane T. Meyers, ed. (New York: Routledge, 1997), 486.

Ainsi, *En s'écartant des ancêtres*, *La Réponse de l'Occident*, *Une si longue lettre* et *Un Chant écarlate* tous promeuvent la solidarité de la femme à travers la création des fortes amitiés entre les femmes. Dans les deux romans vietnamiens, cette solidarité féminine existe entre les trois amies Mai, Gaby et Dên. S'étant rencontrées à l'école, les trois protagonistes sont des amies depuis l'enfance et continuent leur amitié pendant toute leur vie, même après que leurs enfants deviennent adultes. En réalisant la vision de Hooks, les trois forment une solidarité malgré les deux différences principales qui les séparent : l'occidentalisation et la religion. Premièrement, Gaby, comme son prénom en est preuve, est extrêmement occidentalisée et moderne. Mai se situe au centre, car elle a des tendances traditionnelles, ainsi que modernes. En revanche, Dên est la femme la plus traditionnelle. Quant à la religion, Mai est bouddhiste, Dên catholique et Gaby athée. Cependant, la diversité de leurs pratiques culturelles et religieuses n'empêchent pas leur solidarité, qui se développe et se renforce au long de la durée des deux romans. En insistant sur leurs personnalités différentes, Trinh incorpore constamment les scènes de camaraderie entre les amies afin de promouvoir la solidarité féminine qu'imagine Hooks. Pendant leurs rencontres fréquentes, Mai, Gaby et Dên partagent leurs opinions diverses et leurs sentiments plus profonds en décrivant leurs relations amoureuses<sup>224</sup> et leurs pensées sur la transformation de la société vietnamienne.<sup>225</sup> En outre, l'opposition entre leur longue amitié pleine de bonheur et leurs mariages malheureux que Yeager décrit comme « short-lived and leads to a lifetime of sorrow

---

<sup>224</sup> Trinh Thuc Oanh, *La Réponse de l'Occident*, 58-59.

<sup>225</sup> Ibid, 60-64.

and melancholy »<sup>226</sup> est révélatrice de la stabilité de l'amitié féminine, par opposition aux relations amoureuses et éphémères avec des hommes. De plus, les romans montrent aussi que leur amitié est si forte qu'elle conduise à un lien familial entre les trois. Bien que Gaby ne puisse pas avoir des enfants, Mai lui offre son fils, Vân, un acte de générosité qui est indicative de l'intimité entre les deux. À la fin du deuxième roman, *La Réponse de l'Occident*, la fille de Mai, Lan, se marie avec Vinh, le fils de Dân, fortifiant ainsi le lien entre les amies.

De surcroît, Trinh Thuc Oanh indique que la profondeur de l'amitié féminine dans ce roman fournit la base de la collaboration féminine pour améliorer la condition de la femme dans la société vietnamienne. Dans les deux romans, la solidarité entre les femmes leur permet de se renforcer afin de se sortir des contraintes de leur société confucéenne. Au début d'*En s'écartant des ancêtres*, Mai est encore traditionnelle et se soumet à la piété filiale des prescriptions confucéennes. Malgré son désir de continuer son éducation, elle craint la désapprobation de sa mère. Cependant, lorsque Gaby, la plus indépendante et assurée des trois, reçoit son acceptation à la prestigieuse Institution de Jeunes Filles Annamites à Hanoi, elle dit à Mai, « Tu devrais y venir avec moi »<sup>227</sup> et l'aide à échapper les contraintes que sa mère essaie d'imposer contre sa scolarisation. Elle persuade Mai de faire la demande à l'Institution sans prévenir ses parents, sachant qu'ils, surtout son père, seront tellement fiers de l'acceptation à un établissement si renommé qu'ils ne pourraient pas interdire Mai d'y faire ses études. Le plan de Gaby réussit, permettant à Mai de continuer ses études. De plus, lorsque les deux filles s'installent à Hanoi, Gaby – une

---

<sup>226</sup> Yeager 138.

<sup>227</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 69.

jeune fille riche – insiste que son amie habite avec elle sans avoir besoin de payer le loyer. Sa générosité facilite la préparation du diplôme par Mai, qui, n'étant pas forcée de se marier afin de vivre des ressources d'un homme, est libre de poursuivre son éducation. En expliquant le point de vue féministe sur les femmes qui s'aident, Diane Kravetz écrit :

[...] the phrase *women helping women* embodied hopes for and celebration of female autonomy and control. *Women helping women* signaled feminism's emphasis on women's helping one another as a means of counteracting their social powerlessness and vulnerability. [...] Participants saw themselves as providing important models of what women could accomplish, thus challenging gender stereotypes that defined women as passive, weak, and frivolous.<sup>228</sup>

Ainsi, à travers la représentation des femmes qui se soutiennent afin de surmonter les obstacles de la société confucéenne du Viêt-Nam, Trinh promeut leur solidarité tout au long de la vie de ses protagonistes. Quand Mai révèle que ses parents l'ont promise en mariage avec le fils d'un mandarin, Gaby lui demande, « Et tu as accepté d'être fiancée à un inconnu ? [...] Et s'il te déplait ? »<sup>229</sup> en offrant ses objections au mariage arrangé et imposé à Mai. La critique de Gaby sur cette pratique influence Mai à s'opposer à cette tradition et à insister sur son droit de choisir un mari. En outre, quand Mme Tuân, la belle-mère de Mai, l'interdit d'aller en France pour regagner Tuong, Gaby lui fournit des ressources nécessaires pour payer les frais de son voyage. Bien qu'en ce moment, Mai ne puisse pas encore amasser son propre capital afin de se libérer de l'autorité de sa belle-mère, l'assistance financière de son amie lui permet d'échapper à sa dépendance économique de sa belle-famille afin de poursuivre son objectif de reprendre son mari.

---

<sup>228</sup> Diane Kravetz, *Tales From the Trenches: Politics and Practice in Feminist Service Organizations* (Lanham, MD: University Press of America, 2004), 50.

<sup>229</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 67.

La promotion de la solidarité féminine présente dans les deux romans de Trinh se manifeste également dans *Une si longue lettre*, décrite par Renée Larier comme « an elegy to women's friendship – from trust and belonging in childhood to material and emotional assistance during the adult years ».<sup>230</sup> Comme les trois protagonistes de Trinh, Ramatoulaye et Aïssatou sont des amies depuis l'enfance et continuent leur amitié dans leur vieillesse. Comme dans les textes de Trinh, Bâ insiste sur la camaraderie des protagonistes. Leur promenade à l'école, leurs vacances ensemble, leur formation comme institutrices et leur communication sont révélatrices de leur forte amitié. Comme la représentation de la force de l'amitié dans les romans de Trinh, celle d'*Une si longue lettre* montre que l'amitié entre les femmes dure plus longtemps que l'amour transitoire avec les hommes, car, même après leurs divorces respectifs, Ramatoulaye et Aïssatou restent de meilleures amies. Quoique leur amitié ne conduise pas à un lien familial entre elles – comme le cas de Mai, Gaby et Dàn – une des filles de Ramatoulaye porte le nom d'Aïssatou, ce qui est la preuve de l'importance d'Aïssatou dans la vie de son amie.

Outre son portrait de la forte amitié entre les deux, Bâ, comme Trinh, indique que l'amitié féminine peut aider les femmes à surmonter les obstacles de leur société patriarcale. Après le divorce d'Aïssatou, qui refuse d'être une coépouse, Ramatoulaye nous dit : « ma présence, mes encouragements, les livres te sauvèrent ».<sup>231</sup> Avec le soutien de son ami, Aïssatou réussit à persévérer en continuant son instruction et en gagnant sa vie sans son mari, Mawdo Bâ. Comme Renée Larier le remarque, « [...] reciprocity characterizes this relationship as well.

---

<sup>230</sup> Renée Larier, *Francophone Women Writers of Africa and the Caribbean*, (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000), 71.

<sup>231</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 66.

Ramatoulaye had supported Aïssatou when she encountered opposition from her mother-in-law [...] and when she divorced Mawdo [...] Aïssatou's support of Ramatoulaye includes the gift of a car to facilitate her getting around Dakar ».<sup>232</sup>

Ainsi, quand Ramatoulaye est abandonnée par son mari, Aïssatou l'aide à reconstruire sa vie, en évoquant la théorie de Diane Kravetz, qui propose que l'acte d'aider une autre femme signifie la prise de pouvoir et d'autonomie. En plus de lui acheter une voiture, Ramatoulaye note « Tu m'apportais en aide tes privations »,<sup>233</sup> en montrant ainsi le soutien à la fois économique et émotionnel qu'Aïssatou lui offre pour surmonter l'abandon financier de Modou.

Dans le chapitre « Inscribing Friendship » de *Francophone Women Writers of African and the Caribbean*, Renée Larier note :

The model of female solidarity provided by Ramatoulaye and Aïssatou is not lost on the younger generation. Daba [...] recognizes its importance when she scolds Dame Belle-mère, Binetou's mother, for breaking up her parents' marriage : « Comment une femme peut-elle saper le bonheur d'une autre femme ? » [...] Daba's strong words are applicable to Tante Nabou as well.<sup>234</sup>

En plus de promouvoir la solidarité féminine, Mariama Bâ critique aussi les femmes qui cherchent à blesser les autres femmes au lieu d'essayer de créer des rapports positifs avec elles. À la différence de Ramatoulaye et Aïssatou, la Dame Belle-mère et la Tante Nabou tentent de maintenir les traditions phallogocentriques qui divisent les femmes et, pour utiliser la phrase de Cixous, qui les conduisent « à haïr les femmes, à être leurs propres ennemies, à mobiliser leur immense puissance contre elles-mêmes ».<sup>235</sup> Selon Nicki Hitchcott :

---

<sup>232</sup> Renée Larier, 71.

<sup>233</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 66.

<sup>234</sup> Renée Larier, 72.

<sup>235</sup> Hélène Cixous, 41.

Bâ's texts suggest that a woman alone cannot resist the historically sanctioned practices of patriarchy, for such strength comes from the collective memory of the shared experiences of women. The friendship between Ramatoulaye and Aïssatou stands as a model of such solidarity, which seems to provide a positive first step in overcoming the constraints of the poles of modernism and tradition and a move towards a reorganization of cultural identity in which gender no longer plays second fiddle to the issues of race, class, ethnicity and caste.<sup>236</sup>

Ce message de Bâ, qui indique qu'une femme toute seule ne peut pas surmonter les contraintes patriarcales, ne se manifeste pas seulement dans *Une si longue lettre*, mais également dans *Un Chant écarlate* à travers la représentation de Mireille. Ce deuxième roman fait aussi la promotion de la solidarité féminine avec l'amitié entre Mireille et sa belle-sœur Soukeyna. En réalisant la vision de Bell Hooks, leur amitié transcende des barrières de race, de classe et de culture. Au début du mariage de Mireille et Ousmane, le roman révèle que « Soukeyna, la plus grande des sœurs de son mari, lui lavait son linge, l'aidait à communiquer »<sup>237</sup> et à s'intégrer dans la culture sénégalaise qui lui est étrangère. Outre Soukeyna, le roman montre qu'il y a une autre femme sénégalaise, Rosalie, qui essaie d'aider Mireille en lui donnant des conseils à propos du comportement traditionnel d'une bru sénégalaise. En fait, c'est Rosalie qui exprime la promotion de la solidarité féminine de Bâ. Lorsqu'elle critique Ouleymatou pour avoir arraché Ousmane à Mireille, elle s'exclame que « Les femmes doivent être solidaires ».<sup>238</sup>

Comme les deux romans de Trinh, ainsi que le premier roman de Bâ, *Un Chant écarlate* suggère que « L'amitié a un code de comportement plus constant que celui de l'amour ».<sup>239</sup> Le texte indique que, malgré le lien familial entre Soukeyna et

---

<sup>236</sup> Nicki Hitchcott, "‘Confidently Feminine’? Sexual Role-Play in the Novels of Mariama Bâ," *African Francophone Writing: A Critical Introduction*, Laïla Ibnlfassi et Nicki Hitchcott, eds. (Oxford, UK: Berg, 1996), 152.

<sup>237</sup> Mariama Bâ, *Un Chant écarlate*, 160.

<sup>238</sup> Ibid, 260.

<sup>239</sup> Ibid, 289.

son frère, elle « avait fait de Mireille une sœur et une amie. Dans le conflit Ousmane-Mireille, elle situait les torts du côté de son frère ». <sup>240</sup> De plus, Bâ promeut leur camaraderie à travers son portrait de leur intimité :

Soukeyna et sa belle-sœur entretenaient d'excellentes relations. Malgré la désapprobation de Yaye Khady, elle allait passer ses week-ends dans l'appartement. Elle aidait Mireille à réussir son riz au poisson [...] Dans la bibliothèque, des tête-à-tête laborieux les occupaient. Les visites de Soukeyna devinrent presque quotidiennes dès qu'elle apprit la trahison de son frère. <sup>241</sup>

La juxtaposition du rapport entre Soukeyna et Mireille avec celui entre Yaye Khady et Mireille est révélatrice du message de Bâ, qui dénonce l'hostilité destructrice entre les femmes en faveur de la solidarité qui surpasse leurs différences. Toutefois, Bâ montre que la fin tragique de Mireille est le résultat de son incapacité – ou de sa lassitude – de profiter de son amitié. D'après Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi :

Mireille's biggest mistake comes from the fact that she does not actively seek out and court a women's network that would support and offer other avenues for undermining oppressive institutions [...] She has women like her sister-in-law and friend, Soukeyna, or Rosalie at her disposal, but she does not make ample use of them either [...] Mireille gives up the network of women [...] and recoils inward. <sup>242</sup>

Ainsi, Bâ suggère que le rejet où même la négligence de profiter de la solidarité féminine ne conduit qu'à l'échec de la femme dans une société patriarcale. Sans se bénéficier des femmes de soutien, Mireille s'isole de plus en plus du monde, ce qui aboutit à sa folie inévitable.

### **La solidarité entre les mères et leurs filles**

Outre la promotion de la solidarité entre des amies, Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ encouragent l'établissement de la solidarité entre les mères et leurs filles

---

<sup>240</sup> Ibid, 289.

<sup>241</sup> Ibid, 290.

<sup>242</sup> Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi, 119-120.

afin d'éroder le conflit entre les femmes traditionnelles et les femmes évoluées. Dans un article sur l'importance de la relation mère-fille parmi les féministes culturelles,

Alice Echols explique que :

Cultural feminists believe that the degree of dissidence within the women's movement demonstrates, not the diversity of the movement, but the extent to which patriarchy has defiled the mother-daughter bond and, by extension, all relationships between women. They further make feminism synonymous with female bonding and contend that the rehabilitation of the mother-daughter relationship is central to feminism.<sup>243</sup>

Comme la transformation du rapport mère-fille est centrale à la promotion de la femme, les deux écrivaines indiquent qu'il faut cultiver ce rapport. Dans *En s'écartant des ancêtres* et *La Réponse de l'Occident*, Trinh juxtapose la relation conflictuelle entre Mai et sa mère avec le rapport encourageant entre elle et sa fille Lan. Tandis que Mme Huyên insiste toujours pour que sa fille limite sa scolarisation en se conformant aux prescriptions confucéennes, ce qui provoque de multiples disputes entre les deux, Mai facilite l'instruction de ses filles. En parlant de leurs filles, Dân dit à Mai:

Elles veulent faire des études supérieures, la tienne comme la mienne. Étudiantes, elles seront encore bien plus libres et il n'existe aucun moyen de restreindre cette liberté à moins de leur interdire de se livrer à des études. Tu as raison ; il n'y a qu'à les avertir et à leur faire confiance.<sup>244</sup>

Cette remarque de Dân révèle qu'à la différence de Mme Huyên, qui cherche à contrôler sa fille à travers la restriction de sa liberté personnelle, l'approche de Mai est d'éduquer sa fille et d'avoir confiance en elle, ce qui montre que leur relation est plus ouverte et positive que celle entre Mai et sa mère. De surcroît, Mai enseigne à sa fille à être responsable et indépendante. Lorsqu'elle et Dân parlent de la responsabilité personnelle, Mai note qu'« Il faut cultiver cela. J'élève Lan dans cette

---

<sup>243</sup> Alice Echols, "Cultural Feminism: Feminist Capitalism and the Anti-Pornography Movement," *Social Text* 7 (printemps-été, 1983), 34-53, p.39.

<sup>244</sup> Ibid, 196.

idée : c'est elle-même qui doit veiller sur elle ».<sup>245</sup> Sa philosophie contraste avec celle de Mme Huyên, qui insiste pour que sa fille suive les prescriptions confucéennes en se mariant et en dépendant de son mari. Quant au sujet du mariage, la technique de Mai s'oppose aussi à celle de sa mère. Quand Vinh lui demande permission de se marier avec Lan, Mai consulte sa fille en expliquant, « Je reçois à ton sujet une demande en mariage et je ne veux pas répondre sans savoir ce que tu penses de Vinh comme futur mari », <sup>246</sup> contrairement à Mme Huyên qui s'attend à la soumission de sa fille. Par conséquent, la relation entre Mai et sa fille se caractérise par la tendresse, le soutien, la confiance et l'encouragement, ce qui sont les traits d'une solidarité féminine entre la mère et sa fille.

Pareille aux deux romans de Trinh, *Une si longue lettre* promeut également une solidarité mère-fille, surtout entre Ramatoulaye et Aïssatou, la fille qui porte le nom de la meilleure amie de sa mère. Dans ce roman, Bâ montre que la relation entre Ramatoulaye et sa fille se caractérise d'amour et d'intimité. Comme Angelita Dianne Reyes le note, « Just as Ramatoulaye finds solace in women-centered friendships, so does she embrace daughter friendships »<sup>247</sup> dans son rapport avec ses filles, surtout Aïssatou. Lorsqu'elle se rend compte de la grossesse d'Aïssatou, Ramatoulaye se rappelle qu'« on est mère pour aimer, sans commencement ni fin »<sup>248</sup> et ne renie pas sa fille, malgré la honte d'avoir une jeune fille célibataire enceinte. Elle décrit sa réaction à la grossesse comme : « Je pris dans mes bras ma fille. Je la serrais douloureusement dans mes bras, avec une force [...] de tendresse primitive [...] Ma

---

<sup>245</sup> Ibid, 196-197.

<sup>246</sup> Ibid, 292.

<sup>247</sup> Angelita Dianne Reyes, *Mothering Across Cultures: Postcolonial Representations* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2002), 161.

<sup>248</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 153.

décision d'aider et de protéger émergeait du tumulte », <sup>249</sup> ce qui montre son amour et son soutien pour Aïssatou. D'après Reyes, « Ramatoulaye embraces her daughter with all her energy and support. She will not allow patriarchal laws to create havoc for her daughter ». <sup>250</sup> Ainsi, Ramatoulaye ignore les contraintes de sa société patriarcale – qui valorisent la chasteté féminine et condamnent les femmes célibataires enceintes – et se montre solidaire avec sa fille en décidant de conforter et de soutenir Aïssatou.

Dans leur représentation de l'amitié féminine et la relation intime entre les mères et leurs filles, Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ proposent la solidarité féminine comme une des solutions au conflit entre les femmes. Dans leurs romans, ces deux écrivaines montrent que la solidarité entre les femmes leur permet de se soutenir et de s'encourager pour qu'elles puissent surmonter les contraintes de leur société patriarcale.

---

<sup>249</sup> Ibid, 154.

<sup>250</sup> Angelita Dianne Reyes, 162.

## **CHAPITRE VI – La (trans)formation de la femme et de son rôle dans la société: instruction, profession et indépendance**

Dans le chapitre « W/riting Change : Women as Social Critics », Irène d'Assiba d'Almeida écrit :

[...] women writers deal with a wide array of topics centered on the female condition, a condition always played out in society within a sociopolitical context. Accepting a correlation between women's actual and textual lives, these writers have been aware that for women's position to change, society has to change, and therefore they have become social critics trying to create insight into, and a vision of, what the future would hold.<sup>251</sup>

En plus de proposer la solidarité féminine comme une solution au conflit entre les femmes, Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ promeuvent également une transformation du système socio-culturel qui tient à réprimer la femme. À cet effet, les deux écrivaines critiquent leur société pour avoir imposé des prescriptions qui exigent que la femme dépende de l'homme pour survivre. Pour Trinh et Bâ, il faut encourager l'instruction et l'occupation d'une profession de la femme afin de la libérer de sa dépendance.

### **L'instruction de la femme**

Après avoir analysé les effets de l'instruction sur les femmes dans des pays en cours de développement où la femme n'a pas souvent accès à la scolarisation, Shireen J. Jejeebhoy note :

Education enables women to assume more autonomy or power in both traditional gender-stratified family settings and in more egalitarian ones. This enhanced autonomy takes the form of decision-making authority within the home, economic and social autonomy and self-reliance, emotional autonomy [...] education is the key

---

<sup>251</sup> Irène Assiba d'Almeida, 123.

to transforming women's attitudes and values from traditional to more modern, and their behavior from constrained to emancipated.<sup>252</sup>

Puisque l'instruction de la femme est nécessaire dans l'émancipation de la femme, les deux auteurs la promeuvent vigoureusement à travers leurs textes. Dans *En s'écartant des ancêtres*, Trinh affirme qu'il faut « donner une éducation capable [à la femme afin] d'en faire une femme forte, heureuse, et libre », <sup>253</sup> ce qui reflète l'analyse de Jejeebhoy. Cette déclaration de Trinh se révèle à travers des personnages dans le roman, car toutes les trois poursuivent leur éducation avec passion. Dès l'école, Mai occupait « alternativement avec Son [le prénom vietnamien de Gaby] la première place et, à la fin de l'année scolaire, elles se partagèrent les premiers prix » <sup>254</sup>, en montrant leur ambition scolaire. Même Dàn, la plus traditionnelle des trois, s'avère être ambitieuse dans ses études lorsqu'elle raconte « J'ai eu la première partie de mon bac. En juin ; je suis entrée au lycée dans la classe de philosophie pour préparer la seconde ». <sup>255</sup> Cependant, la plus ambitieuse des trois est indubitablement Mai, la seule qui se résout à continuer son éducation même après son bac. Dans sa décision, elle « préparerait son baccalauréat, puis ferait sa médecine » <sup>256</sup> en brisant les contraintes sociales qui dissuadent la femme de poursuivre une profession, surtout celle de médecin qui est traditionnellement rempli par l'homme. À la différence de leurs mères analphabètes, toutes les trois reçoivent une instruction extensive qui correspond à leur autonomie et à leur écart des traditions.

---

<sup>252</sup> Shireen J. Jejeebhoy, *Women's Education, Autonomy, and Reproductive Behavior: Experience From Developing Countries* (New York: Oxford University Press), 36-37.

<sup>253</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 156.

<sup>254</sup> Ibid, 68.

<sup>255</sup> Ibid, 285.

<sup>256</sup> Ibid, 238.

De plus, Trinh montre que l’instruction de la femme crée et continue sa solidarité. Le roman révèle qu’« À l’école, Mai s’était liée d’amitié avec Son »<sup>257</sup> et ensuite, les deux établissent une amitié avec Dân, aussi une autre élève à leur école. Ainsi, l’école, une institution d’enseignement, sert comme le nœud qui réunit les femmes et qui favorise leur rapport et leur succès. En outre, l’école est également un endroit d’instruction qui représente la formation intellectuelle et professionnelle de la femme, ce qui permet son émancipation. L’usage de l’école comme un symbole de l’unification et de l’émancipation des femmes ne se trouve pas seulement dans le roman de Trinh, mais aussi dans celui de Bâ. D’après Florence Stratton, une des fonctions d’*Une si longue lettre* est « to foreground [...] women’s education as [an] issue in contemporary African society ».<sup>258</sup> La philosophie de Bâ s’affirme avec la déclaration de Ramatoulaye que « Nous [les femmes] avons droit, autant que vous [les hommes], à l’instruction qui peut être poussée jusqu’à la limite de nos possibilités intellectuelles »<sup>259</sup> afin d’améliorer leur rôle dans la société. Comme Trinh, Bâ promeut l’instruction de la femme à travers sa représentation des deux protagonistes principales. C’est à l’école coranique où Ramatoulaye et Aïssatou partageaient leurs possessions en renforçant leur amitié et c’est à l’école française où l’objectif de la directrice est de :

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.<sup>260</sup>

---

<sup>257</sup> Ibid, 65.

<sup>258</sup> Florence Stratton, 146.

<sup>259</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 115.

<sup>260</sup> Ibid, 38.

La réflexion de Ramatoulaye montre le degré auquel leur éducation scolaire influençait la formation intellectuelle et culturelle, ainsi que le développement personnel, de sa meilleure amie et d'elle-même. En outre, comme Stratton le note avec justesse, « Aissatou is able to use her education to achieve independence », <sup>261</sup> en incarnant l'analyse de Jejeebhoy sur les avantages de l'instruction pour la femme. Après avoir divorcé Mawdo Fall, elle continue son instruction afin d'améliorer sa condition personnelle, professionnelle et financière. Ramatoulaye réfléchit sur la scolarisation de son amie en décrivant, « des examens passés avec succès te menèrent toi aussi en France. L'École d'interprétariat, d'où tu sortis, permit ta nomination à l'ambassade du Sénégal aux Etats-Unis », <sup>262</sup> ce qui démontre que l'instruction d'Aïssatou conduit à sa réussite. De plus de ces deux protagonistes principales, Bâ représente également la génération suivante des femmes comme instruites et donc libérée à travers Daba, la fille de Ramatoulaye, qui « représente la femme africaine moderne, instruite et émancipée ». <sup>263</sup>

### **L'importance d'une profession pour la femme**

Dans un article sur la maternité de la femme, Anne Woollette et Harriette Marshall remarquent que « employment outside the home is often associated with women's well-being and feelings of self-worth ; it provides them with some financial independence and economic power in their families ». <sup>264</sup> Puisqu'une profession

---

<sup>261</sup> Florence Stratton, 146.

<sup>262</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 46.

<sup>263</sup> Catherine Coquery-Vidrovitch, *Femmes d'Afrique* (Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1997), 163.

<sup>264</sup> Anne Woollette et Harriette Marshall, "Motherhood and Mothering," *Handbook of the Psychology of Women and Gender*, Rhoda K. Unger, ed. (Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2001), 181.

permet à la femme de gagner de l'argent et d'accumuler sa richesse, la femme peut se libérer de sa dépendance économique de l'homme en exerçant une profession. Par conséquent, l'indépendance financière de la femme éliminerait le conflit qui existe entre les rivales amoureuses et sexuelles, ainsi que celui entre la belle-mère et sa belle-fille, qui subsistent grâce aux ressources de l'homme. Ainsi, Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ insistent aussi sur le développement professionnel de la femme dans leurs romans.

Dans *En s'écartant des ancêtres*, Gaby affirme « Il s'agit de nous instruire, d'aller en pension et c'est l'Administration elle-même qui recrute des élèves parmi les filles des mandarins et des secrétaires de résidence »<sup>265</sup>, ce qui montre qu'elle considère l'instruction comme un premier pas qui permettra à la femme d'avoir une profession dans l'avenir. Dans ces romans, Trinh montre qu'à travers l'éducation, une femme peut apprendre un métier pour sortir des contraintes de sa société confucéenne où elle doit dépendre du soutien financier des hommes. L'éducation permet l'accès au travail, qui permet ensuite l'accumulation du capital nécessaire à la liberté personnelle et économique. Lorsque Mai reçoit une nomination à un poste d'institutrice, Trinh note que « Cette modique somme lui assurait au moins l'indépendance ».<sup>266</sup> De plus, la résolution de Mai d'achever la liberté financière se ressort à plusieurs reprises dans le roman. Quand sa mère lui propose un mariage avec un commerçant riche, Mai s'y oppose en déclarant, « Je voudrais bien sortir de ma situation, mais par mon travail, pas avec l'argent de cet imbécile ».<sup>267</sup> Dans les deux romans, la promotion du travail comme moyen d'émanciper la femme

---

<sup>265</sup> Trinh Thuc Oanh, *En s'écartant des ancêtres*, 70.

<sup>266</sup> Ibid, 228.

<sup>267</sup> Ibid, 236.

vietnamienne est réitérée constamment par Trinh. Elle note que « Mai s'est émancipée par son travail [...] Elle a le droit de choisir »<sup>268</sup> de ne pas se marier. En outre, « La résolution de Mai fut prise [...] Si elle ne voulait pas végéter toute sa vie, elle devait travailler ».<sup>269</sup> Trinh souligne la fierté et l'indépendance qu'une femme peut avoir par son travail, car, Mai, « est la première femme annamite qui conquiert ce titre [...] Elle travaille à l'hôpital du Protectorat, fière d'avoir atteint son but, passionnée par sa profession ».<sup>270</sup> Même après son divorce de Tuong, elle se résout de ne se marier jamais parce qu'elle « gagne beaucoup d'argent et certainement dans quelques années elle sera riche ».<sup>271</sup> Avec sa capacité d'amasser de l'argent à travers son travail, elle ne se dépend plus d'un homme et elle utilise son salaire pour se soutenir et pour élever ses quatre enfants.

De la même manière, Mariama Bâ promet aussi l'émancipation de la femme à travers l'indépendance financière obtenue par le travail. Dans *Une si longue lettre*, Ramatoulaye et Aïssatou sont les femmes instruites qui travaillent comme institutrices, ce qui leur permet de gagner leur vie. Pareille à sa promotion de l'instruction de la femme, Bâ affirme sa philosophie du travail de la femme à travers le discours de Ramatoulaye, qui déclare que « Nous avons droit au travail impartialement attribué et justement rémunéré ».<sup>272</sup> En discutant l'importance de la profession des deux personnages, dans *Awakening African Women : The Dynamics of Change*, Ginette Curry écrit :

Both women had access to the career of teaching that was highly regarded in the years before and after the independence of their country and saw their modern job as a

---

<sup>268</sup> Ibid, 237.

<sup>269</sup> Ibid.

<sup>270</sup> Ibid, 365.

<sup>271</sup> Ibid, 429-430.

<sup>272</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 115.

means to economically liberate themselves from complete dependence on their husband. [...] [Ramatoulaye] does achieve a certain amount of liberation because her job as an educator makes her enjoy an easier material life than most women around her who did not have the opportunity to go to school and to earn a degree. [...] Education provides her with means to survive during moments of crisis in her life. Despite her husband's betrayal and his death, she still finds solace and renewed energy in her work as a teacher. Like her own white mistress, she has a mission to promote the emancipation of African women through education. If she cannot liberate herself completely from the yoke of tradition, she is hopeful that she sows the seeds of complete emancipation for the new generation of women. In that respect, she is very devoted to her career that she considers as a « priesthood ».<sup>273</sup>

Pareille à Mai, la profession de Ramatoulaye et d'Aïssatou leur permet d'avoir une mission dans la vie, dont elles peuvent être fières, qui est hors de leur fonction comme mère et comme épouse à la maison. En comparant sa situation de femme qui travaille hors de la maison avec celle des femmes au foyer, Ramatoulaye remarque qu'il y en a quelques-unes de ces dernières qui envient « [son] pouvoir d'achat »,<sup>274</sup> ce qui est une liberté accordée par sa capacité de gagner de l'argent. Comme dans le cas de Mai, la profession de Ramatoulaye et d'Aïssatou leur permet de gagner de l'argent, qui, en conséquence, facilite leur autonomie personnelle et économique. Ainsi, même après leur divorce, Ramatoulaye et Aïssatou ne sont pas obligées de se remarier afin d'avoir un soutien financier. En fait, Ramatoulaye refuse deux propositions de mariage, une du frère de son mari défunt, Tamsir, et l'autre de Diouda Dieng, car, avec sa profession, elle est capable de se soutenir.

Dans leurs romans, Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ proposent une transformation des contraintes socio-culturelles qui mettent les femmes en rivales par la promotion de l'instruction et le travail comme des moyens à travers lesquels la femme pourrait s'émanciper de son besoin financier de l'homme. Avec la formation scolaire, la femme développe les connaissances nécessaires pour exercer une

---

<sup>273</sup> Ginette Curry, *Awakening African Women: The Dynamics of Change* (Buckinghamshire, UK: Cambridge Scholars Press, 2004), 105-106.

<sup>274</sup> Mariama Bâ, *Une si longue lettre*, 46.

profession, ce qui lui accorde la possibilité de gagner et d'accumuler son propre argent. Ainsi, elle n'est plus obligée à se dépendre des ressources de l'homme afin de survivre. Cette indépendance financière éliminerait leur nécessité se rivaliser entre elles pour garder leur homme et, par conséquent, faciliterait la solidarité entre les femmes.

## Conclusion

Dans *Le Rire de la Méduse*, Hélène Cixous déclare qu'« il faut que la femme se mette au texte – comme au monde, et à l'histoire, – de son propre mouvement ».<sup>275</sup> C'est en réalisant l'appel de Cixous que Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ représentent la condition de la femme dans la société coloniale du Viêt-Nam et post-coloniale du Sénégal. Malgré la différence de période et de culture entre les deux romans vietnamiens de Trinh Thuc Oanh – *En s'écartant des ancêtres* et *La Réponse de l'Occident* – et les deux sénégalais de Mariama Bâ – *Une si longue lettre* et *Un Chant écarlate* – les quatre romans représentent un conflit inévitable entre les femmes. Les contraintes socio-culturelles de leurs sociétés – le Confucianisme au Viêt-Nam et l'Islam au Sénégal – relèguent la femme aux travaux domestiques, en les obligeant de dépendre de l'homme afin de survivre. Sans un moyen de se soutenir toutes seules, les femmes rivalisent pour l'homme et ses ressources, ce qui est la cause du premier conflit entre les rivales amoureuses et sexuelles, ainsi que celui entre la belle-mère et sa bru. Comme la fonction de la femme dans ces sociétés est de s'occuper du foyer, dont une des tâches principales est d'élever des enfants, la femme est aussi considérée comme la porteuse de la culture traditionnelle. Ainsi, son rôle est de promulguer et de préserver la tradition de sa société, y compris les prescriptions de sa culture patriarcale qui la répriment. Par conséquent, un autre type de conflit survient entre les femmes traditionnelles qui insistent pour conserver la tradition et les femmes modernes qui désirent de s'en écarter.

---

<sup>275</sup> Hélène Cixous, 39.

En plus de représenter ces deux types de conflit entre les femmes, Trinh Thuc Oanh et Mariama Bâ proposent aussi des solutions. Pour contrebalancer ces conflits, les écrivaines encouragent la solidarité féminine, surtout entre les amies et entre les mères et leurs filles. Au lieu de rivaliser, Trinh et Bâ représentent une coopération féminine où les femmes se secondent pour surmonter les obstacles de leur société. Outre cette solidarité, les auteurs promeuvent également une transformation des prescriptions socio-culturelles qui provoquent la dépendance financière de la femme sur l'homme en recommandant la scolarisation et puis l'occupation d'une profession pour la femme. L'entrée des femmes dans les domaines académique et professionnel leur permet de gagner de l'argent et, par conséquent, de se libérer de la nécessité de se rivaliser pour attirer un homme afin de vivre de ses ressources.

Comme des auteurs féminins, l'initiative de Trinh et de Bâ de représenter l'oppression de la femme vietnamienne et sénégalaise dans une perspective féminine, ainsi que de promouvoir un remodelage du système socio-culturel de leur pays, les met, d'après Cixous, au texte, au monde, et à l'histoire.

## Bibliographie

### Sources primaires

Bâ, Mariama. *Un Chant écarlate*. Dakar: Les Nouvelles Éditions Africaines, 2005.

---. *Une si longue lettre*. Monaco: Éditions Alphée Privat / Le Serpent à Plumes / Motifs, 2005.

Trinh, Oanh Thuc. *En s'écartant des ancêtres*. Hanoi: Imprimerie d'Extrême Orient, 1939.

---. *La Réponse de l'Occident*. Hanoi: Imprimerie d'Extrême Orient, 1941.

### Sources secondaires

Accilien, Cécile. *Rethinking Marriage in Francophone African and Caribbean Literatures*. Lanham, MD: Lexington Books, 2008.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Ajayi, Omofolabo. "Negritude, Feminism, and the Quest for Identity: Re-Reading Mariama Bâ's *So Long A Letter*." *Women's Studies Quarterly* 25:3/4 (automne-hiver 1997): 35-52.

Antoine, Philippe et Jeanne Nanitelamio. "Can Polygyny be Avoided in Dakar?" *Courtyards, Markets, City Streets: Urban Women in Africa*. Ed. Kathleen Sheldon. Boulder, CO: Westview Press, 1996.

Aslan, Reza. *No God But God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House Trade Paperbacks, 2006.

- Bélangier, Danièle. "Single and Childless Women of Vietnam: Contesting and Negotiating Female Identity?" *Gender Practices in Contemporary Vietnam*. Ed. Lisa Barbara Welch Drummond. Singapore: Singapore University Press, 2004.
- Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Bové, Carol Mastrangelo. *Language and Politics in Julia Kristeva*. Albany, NY: State University of New York Press, 2006.
- Boyd, Robert et Peter J. Richerson. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Callaway, Barbara et Lucy Creevey. "Women, Islam, and the State in Senegal." *Women, the State, and Development*. Ed. Sue Ellen M. Charlton. Albany, NY: Suny University Press, 1989.
- Cazenave, Odile. *Rebellious Women: The New Generation of Female African Novelists*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, Inc., 2000.
- Cixous, Hélène. "Le Rire de la Méduse." *L'Arc* (1975) : 39-54.
- Combs-Schilling, M. E. *Sacred Performances: Islam, Sexuality, and Sacrifice*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Condé, Maryse. *La Parole des femmes: essai sur des romancières des Antilles de langue française*. Paris: L'Harmattan, 1979.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine. *Femmes d'Afrique*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1997.

- Creevey, Lucy. "The Impact of Islam on Women in Senegal." *The Journal of Developing Areas* 25.3 (avril 1991): 347-368.
- Curry, Ginette. *Awakening African Women: The Dynamics of Change*. Buckinghamshire, UK: Cambridge Scholars Press, 2004.
- d'Almeida, Irène Assiba. *Francophone African Women Writers : Destroying the Emptiness of Silence*. Gainesville, FL : University Press of Florida, 1994.
- de Beauvoir, Simone. *Le Deuxième sexe*. Paris: Gallimard, 1949.
- Diop, Abdoulaye Bara. *La famille wolof: tradition et changement*. Paris: Karthala, 1985.
- Echols, Alice. "Cultural Feminism: Feminist Capitalism and the Anti-Pornography Movement." *Social Text* 7 (printemps-été, 1983): 34-53.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1952.
- Ferres, Kay. "Fleshed by the Pen: Writing and Reading Gender." *Deciphering Culture: Ordinary Curiosities and Subjective Narratives*. Ed. Jane Crisp. London: Routledge, 2000.
- Fremier, Mariam Darce et Kimberly Mancini. "Vietnamese Women in a Confucian Setting." *Vietnam's Women in Transition*. Ed. Kathleen Barry. New York: St. Martin's Press, 1996.
- Gallin, Rita S. "The Intersection of Class and Age." *Women Among Women: Anthropological Perspectives on Female Age Hierarchies*. Ed. Jeannette Dickerson-Putman. Chicago, IL: University of Illinois Press, 1998.
- Gellar, Sheldon. *Democracy in Senegal: Tocquevillian Analytics of Africa*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

- Hitchcott, Nicki. "'Confidently Feminine'? Sexual Role-Play in the Novels of Mariama Bâ." *African Francophone Writing: A Critical Introduction*. Eds. Laïla Ibnfassi et Nicki Hitchcott. Oxford, UK: Berg, 1996.
- Hooks, Bell. "Sisterhood: Political Solidarity Between Women." *Feminist Social Thought: A Reader*. Ed. Diane T. Meyers. New York: Routledge, 1997.
- Hussain, Freda. *Muslim Women*. Worcester, UK: Billing & Sons Limited, 1984.
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Editions Minuit, 1977.
- Jagne, Siga Fatima. "Mariama Bâ." *Postcolonial African Writers: A Bio-Bibliographical Critical Sourcebook*. Westport, CT: Greenwood Press, 1998.
- Jejeebhoy, Shireen J. *Women's Education, Autonomy, and Reproductive Behavior: Experience From Developing Countries*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Johnson, Miriam M. *Strong Mothers, Weak Wives: The Search for Gender Equality*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Kravetz, Diane. *Tales From the Trenches: Politics and Practice in Feminist Service Organizations*. Lanham, MD: University Press of America, 2004.
- Kristeva, Julia. *Les Chinoises*. Paris: Editions des femmes, 1974.
- . *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- . "Le Temps des femmes." *Cahiers de recherché de sciences des texts et documents* 5 (Hiver 1979): 5-19.
- Lapidus, Ira Martin. *A History of Islamic Societies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.

- Larier, Renée. *Francophone Women Writers of Africa and the Caribbean*.  
Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000.
- Lévi-Strauss, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. La Haye: Mouton & Co., 1967.
- Marr, David G. *Vietnamese Tradition on Trial: 1920-1945*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- McLeod Mark W. et Thi Gieu Nguyen. *Culture and Customs of Vietnam*. Westport, CT: Greenwood Press, 2001.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.
- Minces, Juliette. *The House of Obedience*. Worcester, UK: Billing and Sons, 1982.
- Minh-ha, Trinh T. "Mother's Talk," *The Politics of (M)Othering: Womanhood, Identity, and Resistance in African Literature*. Ed. Obioma Nnaemeka. New York: Routledge, 1997.
- Moghissi, Haideh. *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*. New York: Routledge, 2005.
- Nfah-Abbenyi, Juliana Makuchi. *Gender in African Women's Writing: Identity, Sexuality, and Difference*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.
- Nguyên, Huy Ngoc. "The Confucian Incursion into Vietnam." *Confucianism and the Family*. Ed. Walter H. Slote. Albany, NY: State University of New York Press, 1998.
- Nguyên, Nathalie. "Across Colonial Borders: Patriarchal Constraints and Vietnamese Women in the Novels of Ly Thu Ho." *Of Vietnam: Identities in Dialogue*.

- Eds. Jane Bradley Winston et Leakthina Chau-Pech Ollier. New York: Palgrave, 2001.
- . *Vietnamese Voices: Gender and Cultural Identity in the Vietnamese Francophone Novel*. DeKalb, IL: Southeast Asia Publications, Northern Illinois University, 2003.
- Nye, Andrea. *Feminist Theories and the Philosophy of Man*. London: Routledge, 1989.
- Orlando, Valérie. *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls: Seeking Subjecthood Through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*. Lanham, MD: Lexington Books, 2003.
- Reyes, Angelita Dianne. *Mothering Across Cultures: Postcolonial Representations*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2002.
- Rodwell, J. M., trans. *The Koran*. Charleston, SC: BiblioBazaar, 2009.
- Ross, Eric S. *Culture and Customs of Senegal*. Westport, CT: Greenwood Press, 2008.
- Rubin, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex." *Toward an Anthropology of Women*. Ed. Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press, 1975.
- Silber, Ellen S. "Empowerment Through Writing in Mariama Bâ's *So Long A Letter*." *Women in Literature: Reading Through the Lens of Gender*. Eds. Jerilyn Fisher et Ellen S. Silber. Westport, CT: Greenwood Press, 2003.

- Sow, Fatou. "Fundamentalisms, Globalisation and Women's Human Rights in Senegal." *Association for Women's Rights in Development: Gender and Development* 11:1 (mai 2003): 69-76.
- Stratton, Florence. *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*. London: Routledge, 1994.
- Tétrault, Mary Ann. "Women and Revolution in Vietnam." *Women and Revolution in Africa, Asia, and the New World*. Ed. Mary Ann Tétrault. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1994.
- Ungar, Esta. "Re-Gendering Vietnam: From Militant to Market Socialism." *Women in Asia: Tradition, Modernity, and Globalisation*. Ed. Louise Edwards et Mina Roces. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000.
- Werner, Jayne. "Managing Womanhoods in the Family: Gendered Subjectivities and the State in the Red River Delta in Vietnam." *Gender Practices in Contemporary Vietnam*. Ed. Lisa Barbara Welch Drummond. Singapore: Singapore University Press, 2004.
- Woollette, Anne et Harriette Marshall. "Motherhood and Mothering." *Handbook of the Psychology of Women and Gender*. Ed. Rhoda K. Unger. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2001.
- Yeager, Jack. *The Vietnamese Novel in French: A Literary Response to Colonialism*. Hanover, NH: University of New Hampshire Press, 1987.