

LES FEMMES FACE AUX TRADITIONS DANS LES LITTERATURES
ET CINEMAS CONTEMPORAINS DE L'AFRIQUE FRANCOPHONE

By

Zalia Maïga Touré

Copyright © Zalia Maïga Touré 2010

A Dissertation Submitted to the Faculty of the
DEPARTMENT OF FRENCH AND ITALIAN

In Partial Fulfillment of the Requirements
For the Degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY
WITH A MAJOR IN FRENCH

In the Graduate College

THE UNIVERSITY OF ARIZONA

2010

THE UNIVERSITY OF ARIZONA
GRADUATE COLLEGE

As members of the Dissertation Committee, we certify that we have read the dissertation prepared by Zalia Maiga Touré entitled *Les Femmes Face aux Traditions dans les Littératures et Cinémas de l'Afrique Francophone* and recommend that it be accepted as fulfilling the dissertation requirement for the Degree of Doctor of Philosophy

_____ Date: 4/29/10
Phyllis Taoua

_____ Date: 4/29/10
Irène Assiba d'Almeida

_____ Date: 4/29/10
Lise Leibacher

Final approval and acceptance of this dissertation is contingent upon the candidate's submission of the final copies of the dissertation to the Graduate College. I hereby certify that I have read this dissertation prepared under my direction and recommend that it be accepted as fulfilling the dissertation requirement.

_____ Date: 4/29/10
Dissertation Director: Phyllis Taoua

STATEMENT BY AUTHOR

This dissertation has been submitted in partial fulfillment of requirements for an advanced degree at the University of Arizona and is deposited in the University Library to be made available to borrowers under rules of the Library.

Brief quotations from this dissertation are allowable without special permission, provided that accurate acknowledgment of source is made. Requests for permission for extended quotation from or reproduction of this manuscript in whole or in part may be granted by the copyright holder.

SIGNED: Zalia Maïga Touré

ACKNOWLEDGEMENTS

Au terme de mes études de Ph.D, je voudrais remercier toutes les personnes qui m'ont aidée de près ou de loin dans la réalisation de l'important travail de thèse. Je tiens particulièrement à exprimer mon entière gratitude à l'endroit de mes professeurs qui ont été pour moi d'une fructueuse contribution dans ce cadre. A cet égard une mention spéciale doit être faite à l'égard de ma directrice de thèse, Dr Phyllis Taoua qui, dans son double rôle de professeur spécialiste aussi bien de littérature africaine que de cinéma, et de confidente attentive à mes préoccupations, n'a ménagé aucun effort pour la réussite de la présente entreprise. Ensuite, je pense au professeur Irène D'Almeida qui a su, avec générosité, mettre à ma disposition la documentation appropriée et ses pertinents conseils. Il en est de même du professeur émérite de littérature française, Dr Lise Leibacher qui, sans hésiter, m'a adoptée et n'a jamais cessé de m'apporter un appui des plus précieux. J'exprime toute ma reconnaissance aux professeurs Kari McBride et Reginald Mcginnis dont l'attachement à ma modeste personne et l'éclairage sur bien des points, m'ont été d'un grand secours et d'un réconfort moral immense pendant les dures périodes de ma formation. Je ne saurais clore cette liste sans citer les Dr. Marie-Pierre Lehir, Carine Bourget et l'ensemble du corps professoral qui m'ont fait bénéficier de leur accompagnement précieux.

A ces sincères remerciements j'associe étroitement les familles Lofgren, Losse, Main, Diallo, Baro, Renning, Wilson, et tant d'autres amis qui m'ont rendu le séjour agréable et ont contribué à la création d'un environnement propice à l'intense réflexion qu'a exigé le présent travail. Je dois un mot de chaleureux remerciement à ma famille, singulièrement à mon cher époux, Dr Soumaïla Touré, mes enfants, mon frère Mahamane Maïga dit Maïgus, qui m'ont encouragée à persévérer dans l'effort afin de réaliser le but que je me suis fixé.

Je ne saurais terminer sans exprimer ma gratitude à l'ensemble du corps professoral et à tous mes collègues GAT dont le soutien dans la courtoisie et le respect réciproques m'a été d'une grande utilité, sans oublier mes étudiants qui ont droit à ma totale sympathie.

DEDICATION**A**

Ma fille Amou Soumaïla Touré dite Atta
Qui malgré les écueils de la vie n'a jamais cessé de me
soutenir.

Mon Petit Mari, Ismaïl Zeïnou Touré dit Souma Junior
Dont le sourire me fait souvent oublier les vicissitudes
de la vie,

Je dédie ce modeste travail afin qu'il leur serve
d'exemple.

TABLE OF CONTENTS

ABSTRACT.....	p.8
ABREVIATIONS.....	p.10
PREFACE.....	p.11
INTRODUCTION.....	P.34
PREMIERE PARTIE: L'EXCISION.....	p.57
Introduction.....	p.57
CHAPITRE I: FONDEMENTS SOCIOCULTURELS DE L'EXCISION....	p.66
1. Définitions et types d'excisions.....	p.66
2. Origines et mobiles de l'excision.....	p.72
CHAPITRE II: L'EXCISION DANS <i>REBELLE, LA PETITE PEULE</i> ET LE FILM <i>MOOLAADE</i>	p.93
CHAPITRE III: IDEOLOGIES DES ROMANS ET DU FILM	p.109
1. Considérations générales.....	P.109
2. Malimouna ou « La révolte exprimée ».....	p.115
3. La Petite Peule ou « La révolte étouffée ».....	p.121
4. Collé Ardo ou « La rébellion active ».....	p.125
5. Conclusion.....	p.128
DEUXIEME PARTIE: LA POLYGAMIE.....	p.143
Introduction:.....	p.143
CHAPITRE IV: LES ORIGINES ET MOBILES DE LA POLYGAMIE...	p.152
1. Définition et typologie de la polygamie.....	p.152

TABLE OF CONTENTS--Continued

2. Origines de la polygamie.....	p.157
3. Les mobiles de la polygamie.....	p.170
CHAPITRE V: LA POLYGAMIE A TRAVERS <i>SIDAGAMIE</i> ,	
<i>UNE SI LONGUE LETTRE ET LE FILM XALA</i>	p.184
CHAPITRE VI: LES POSITIONS IDEOLOGIQUES DE <i>SIDAGAMIE</i> ,	
<i>UNE SI LONGUE LETTRE ET DU FILM XALA</i>	p.215
1. Aïssatou ou «La polygamie, mais non... ».....	p.219
2. Pauline ou «la polygamie, non mais... ».....	p.228
3. Rama ou «La conscience féminine ».....	p.236
TROISIEME PARTIE: LE LEVIRAT.....	p.250
Introduction.....	p.250
CHAPITRE VII: SES FONDEMENTS SOCIOCULTURELS.....	p.259
CHAPITRE VIII: A TRAVERS <i>LE LEVIRAT ET FINZAN</i>	p.289
CHAPITRE IX: LES POSITIONS IDEOLOGIQUES	p.303
1. «Quand le lévirat se confond avec le viol».....	p.307
2. Nanyuma ou «La rebellion contre le lévirat».....	p.311
CONCLUSION GENERALE.....	p.321
BIBLIOGRAPHIE.....	p.334

ABSTRACT

WOMEN FACING TRADITIONS IN CONTEMPORARY

AFRICAN FRANCOPHONE LITERATURES AND CINEMAS

Starting with a contextual characterization of the concepts of "women", and "traditions", this dissertation examines the position of women facing African traditions, particularly through some of their practical manifestations: excision, polygamy and levirate. This dissertation focuses on the description of the ontological, social and cultural bases of these traditional practices in order to reflect on their links to ancestral beliefs. This study explores how social representations are reflected in a corpus of five novels and three films, chosen in connection with their pertinence to the subject. In this respect, the ideological and philosophical position of the authors regarding those ancestral practices is analyzed. In such a respect, it is important to mention Fatou Keita in *Rebelle*, Mariama Barry in *La Petite Peule*, Mariama Bâ in *Une si longue lettre*, Habibatou Traoré in *Sidagamie*, Dieudonné Nkounkou in *Le lévirat*, on the one hand, Sembène Ousmane in *Moolaadé* and *Xala*, Cheick Oumar Sissoko in *Finzan*, on the other hand.

My analysis explores the attitudes of female heroines who revolt against their oppressive patriarchal environments and it reveals the necessity of questioning those behaviors and habits of mind that perpetuate the subjugation of women in the name of tradition. I also review perceptions of ancestral practices in West Africa, first by women themselves and then by society as a whole. This study brings to light some of the most traditional and egregious abuses against women that are rooted in West African ancestral traditions, particularly against those women living in rural areas. I consider, for example, the various systems of mystification that allow the oppression of women to persist today in the name of tradition. While this study points out the urgent need to overcome certain negative aspects of West African traditions, it also acknowledges the benefit of valorizing positive elements of traditional life and cultural experience, even more than we already do presently.

ABREVIATIONS

- ACCT¹: Agence de coopération culturelle et technique de la francophonie
- APDF: Association pour le Progrès et la Défense des Femmes.
- ASU: Université d'Etat d'Arizona (Tempe, Arizona)
- CAFO: Coordination des Associations et ONG Féminines
- DEF: Diplôme d'Etudes Fondamentales
- ENSUP: Ecole Normale Supérieure
- GAMS: Groupement des Femmes pour l'Abolition des Mutilations Sexuelles
- GAT: Professeur assistant
- LNDN: Lycée Notre Dame du Niger
- MGF: Mutilation Génitale Féminine
- MPFEF: Ministère de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille
- UNESCO: Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture
- UNICEF: Fonds International de Soutien des Nations Unies pour l'Enfance
- U OF A: Université d'Arizona (Tucson, Arizona)

¹ Depuis 1995, cette agence s'appelle OIF: Organisation Internationale de la Francophonie

PREFACE

Il importe, avant tout, pour tenter de placer cet essai autobiographique-qui me sert de préface- dans son contexte véritable, de dire quelques mots de l'environnement politique, social et religieux qui a façonné ma vie tout en donnant un sens à mon existence.

Je suis née à Gao, une ville assez bien connue dans l'histoire africaine, située dans la boucle du fleuve Niger. Ancienne capitale du vaste Empire Songhoy¹, Gao est communément appelée la Cité des Askia en souvenir de la dynastie Askia qui s'y était installée. Elle est aujourd'hui considérée comme la grande métropole du Nord et représente un chef-lieu régional de cette partie du Mali. J'appartiens, par ma naissance, à une famille relativement nombreuse de sept enfants dont je suis la troisième à fréquenter l'école française à partir de six ans, mais la première à suivre un cursus universitaire normal, voire exceptionnel à certains égards. En effet, j'ai été régulièrement admise à passer d'une classe supérieure à l'autre, gravissant ainsi régulièrement les échelons malgré les nombreux obstacles qui jonchaient mon chemin. Au nombre de ceux-ci, il convient de signaler les exigences

implacables des travaux domestiques auxquels, dans ma société, les filles de mon âge ne pouvaient se soustraire: la vaisselle, les corvées d'eau, le pilage de mil et autres céréales, la recherche quotidienne des ingrédients pour la cuisson du repas familial.

Il faut dire que je dois, tout au moins en partie, mon relatif succès scolaire au soutien sans faille aussi bien moral que matériel d'un frère aîné enseignant, Maïgus², qui a toujours rêvé pour moi d'un destin exceptionnel. Je me rappelle comme si c'était seulement d'hier, nos interminables discussions sur l'éducation de la jeune fille et les perspectives qu'elle peut offrir à celle-ci. Au cours de ces débats particulièrement fraternels mais singulièrement francs et chaleureux, il me citait continuellement en exemples les noms de quelques rares filles de la région qui fréquentaient les écoles supérieures du pays et qui, à ce titre, faisaient la fierté de leurs familles aussi bien que celle des intellectuels de la Cité des Askia et de toute la contrée.

Autour du thé à la menthe parachevant nos repas, assis sur le minuscule balcon de la maison paternelle bien ensoleillé pendant la saison chaude, Maïgus m'exhortait à me préparer à affronter vaillamment les obstacles et à

surmonter résolument les lourdes épreuves qui jalonnent l'épineux sentier conduisant à la réussite véritable et durable. «Dis-toi que ces filles ne sont pas plus intelligentes que toi. Aussi tu dois te fixer pour objectif majeur de les égaler, peut-être même d'aller beaucoup plus loin qu'elles, et mettre un point d'honneur à l'atteindre vaille que vaille. Connaissant tes potentialités, je suis sûr qu'avec détermination et persévérance dans les efforts, un jour tu vas briller. Oui, Zallo¹, tu auras ta place au soleil, j'en suis certain! » Ne cessait-il de me répéter avec conviction, pour chatouiller mon orgueil et m'enhardir. « Pour ma part je continuerai, comme par le passé et peut-être davantage, à accompagner et à soutenir tes efforts, dans la mesure du possible », conclut-il, avec un peu plus de fermeté dans la voix.

Comme pour joindre l'acte à la parole, l'année cruciale où je me présentais au DEF, Maïgus utilisa la totalité de ses maigres économies de plusieurs années à l'installation de l'eau courante et à l'électrification de notre modeste maison paternelle. En particulier, une telle installation m'évitait les innombrables et pénibles

¹ Mon père m'appelait affectueusement Zallo.
Zali, Zalia, Zaléha sont les diminutifs de Zaléhata ou Zalihatou.

navettes, un grand seau d'eau sur la tête, entre le puits surnommé Goummay Dayo¹ et notre maison située au beau milieu d'un des quartiers populeux de Gao appelé Saneye, diminuant ainsi l'impressionnant temps que je consacrais aux tâches domestiques.

«Zallo, dit-il en imitant la voix de notre père, à partir d'aujourd'hui pour étudier, tu n'utiliseras plus la vieille lampe à pétrole dont la fumée suffocante remplit la chambre et te fait larmoyer. Dès ce soir, tu auras une ampoule électrique juste au dessus de ta table de travail», me confia t-il fièrement, ce matin inoubliable de l'année 1970. Cela dit, et sans perdre du temps, il enfourcha sa mobylette et emprunta le chemin du Service de l'Energie où il devrait s'acquitter des frais d'installation d'eau courante et d'électricité.

J'ai bénéficié de la protection matérielle et du réconfort moral et obstiné d'un père ancien combattant. Ce dernier était fortement et positivement marqué par son enrôlement dans l'Armée française nourrie de la trilogie révolutionnaire: Liberté, Egalité et Fraternité et averti par son engagement, non sans périls, au front contre

¹ Ce puits est situé à Gao, non loin du camp des gardes et goums. Ce qui lui a donné ce nom: le puits des goumiers, en langue Songhoy

l'Armée hitlérienne. A ceux qui s'employaient, coûte que coûte, à reléguer la femme au second plan, il ne cessait de citer les exemples vivants de femmes pilotes d'avions militaires ou officiers commandant tout un régiment et de femmes médecins volant au secours d'innombrables blessés sur différents champs de batailles: « Celles-ci devaient, en grande partie sans nul doute, leur réussite et leur position dans l'armée aux résultats scolaires », reconnaissait-il sans ambages, comme pour insinuer ceci: ma fille, tu peux et dois suivre leur exemple.

Ainsi, il faisait figure, pour son milieu d'origine aussi bien que pour son époque, de visionnaire, voire de pionnier de l'éducation en général, et de la scolarisation des filles en particulier. Fort de la conviction que je pourrais réussir à l'instar de ces femmes considérées comme modèles -conviction basée sur mon rendement scolaire - il n'a ménagé ni son soutien moral, ni ses modestes ressources, pour créer autour de moi un environnement aussi favorable que possible aux études et me mettre dans les conditions optimales de succès.

Autant dire que ce résultat scolaire ne paraissait pas évident au départ. Peu s'en fallait! Cela pour plusieurs raisons fondamentalement liées au contexte socioculturel

essentiellement caractérisé par le refus, voire le rejet de l' « école du blanc » en général. En fait ce contexte, fortement sous-tendu par la tradition, véhiculait des préjugés défavorables tout en entretenant des modèles de comportement faits de réserve et d'effacement de soi, pour les femmes. L'idéologie dominante leur interdisait d'élever le ton, surtout en présence d'individus mâles, encore moins de revendiquer un droit quelconque, si elles voulaient mériter les titres élogieux et convoités de bonnes ménagères, d'épouses attentionnées ou de mères de famille exemplaires. Pour réussir une telle gageure, elles étaient tenues de rester à la maison pour s'occuper des harassantes activités du ménage, isolées à l'arrière-plan, observant un silence complet et une soumission totale en tout lieu, en tout temps et en toute circonstance. Ces deux derniers points- silence et soumission- traduisent, mieux que tout autre peut-être, l'étrange cloisonnement traditionnel des femmes, le mode de vie au rabais dans une organisation sociale de type patriarcal profondément imprégnée de culture islamique, qui leur a toujours réservé une place d'éternelles secondes, c'est-à-dire un statut manifestement inférieur. C'est donc dire que les conditions étaient

réunies pour les exclure irrémédiablement de toute participation active à la vie publique.

Or, toute forme de fréquentation de l'école moderne peut conduire à l'éclatement de ces « valeurs » de la société traditionnelle généralement exprimées en termes d'exigences, et à la marginalisation irrémédiable des filles. A l'inverse, les garçons sont encouragés à sortir, à se situer au premier plan; ils doivent avoir le goût du risque, le courage de se confronter aux obstacles, l'ambition de surmonter ceux-ci à tout prix et de triompher partout avec gloire. De fait nés pour dominer, pensait-on, ils sont appelés à légiférer et à assumer, de manière quasi exclusive, les différents types de pouvoir: politique, économique, et même religieux. Ainsi ils sont tout désignés pour entreprendre l'aventure scolaire lorsque la possibilité d'un choix est laissée ou imposée aux parents. Pour cela, les garçons sont de loin les plus nombreux à avoir la « chance » d'emprunter le chemin de l'école et de la connaissance.

Formée très tôt par ma sœur aînée et ma mère pour être une bonne ménagère qualifiée et une future épouse dévouée, et par ma famille élargie toute entière pour être une musulmane inconditionnelle, j'ai appris à croire

profondément à l'Islam, tout en essayant d'être de plus en plus rationnelle et critique par rapport à ses interprétations et à sa pratique. Je crois à son éthique tout en rejetant certains excès ou abus véhiculés par des individus fanatiques. De même je demeure étroitement attachée à la tradition en tant que continuité et pérennisation des valeurs ancestrales, tout en m'efforçant de prendre du recul par rapport à elle. Considéré à l'aune du temps et de l'espace ou simplement placé dans une perspective historique, cet univers traditionnel, par certains de ses aspects comme le mariage précoce ou arrangé, la polygamie et l'excision, me semble injuste, inapproprié et surtout inadapté au contexte actuel. En particulier le type d'éducation qu'il charrie est manifestement anachronique et inefficace. En faisant des mutilations génitales un passage obligé pour la fille, et du mariage précoce ou arrangé, un moyen irremplaçable pour préserver la virginité de la jeune fille jusqu'au mariage, l'éducation dite traditionnelle a toute l'allure d'une sous-culture de groupe. Elle se présente, en effet, comme une culture de privation, de silence, de soumission aveugle à la volonté mâle. Instrumentalisée par celle-ci en vue de s'assurer le contrôle de la sexualité féminine, elle

condamne la fille à un repli exclusif sur soi, donc à une absence de perspective et d'ouverture vers l'extérieur. Elle tue en elle toute velléité d'ambition et nivelle à la base toute aspiration, même légitime.

Dans mon cas en particulier, il aurait fallu, pour limiter les dégâts, me retirer de l'école des Blancs, pour me donner en mariage, encore dans la fleur de l'âge, à l'un des nombreux prétendants tapis dans l'ombre, n'osant pas se montrer au grand jour, par peur des réactions parfois imprévisibles de mon père. Ce dernier, contre tous les discours les plus alarmistes et tous les mauvais augures, contre vents et marées pour ainsi dire, à l'instar du roseau, plie sans se rompre. Loin de céder aux pressions multiples et multiformes venant de toutes parts ou de succomber à la tentation de s'inscrire dans la logique implacable des desiderata des parents de tout acabit, il demeure, plus que jamais, ferme dans sa prise de position sans équivoque: la décision de me laisser aller poursuivre les études et la conquête de la citadelle de la connaissance sous d'autres cieux, quel qu'en soient le prix et les risques.

Un jour cependant, je revenais de l'école sous un soleil de plomb. Malgré la sueur qui m'inondait le visage et dégoulinait du front, je portais fièrement au dos mon éternel énorme cartable usé, bourré de vieux livres aux pages écornées et de cahiers soigneusement recouverts de feuilles jaunies d'anciens journaux. J'avais hâte de retrouver au fond de la pièce maîtresse de la maison de mes parents la jarre de manchi¹ pour étancher la soif qui me tenaillait. Grande fut ma surprise de trouver sous la véranda, Boya² et toutes mes tantes, frémissantes de joie, s'affairant fébrilement autour d'une impressionnantealebasse remplie de dattes kaki algériennes, de bonbons multicolores et de grosses noix de colas. Au moment où je me baissais d'un geste précipité et fébrile pour me servir, Taya, la plus jeune de mes tantes, saisit promptement mon bras, brisant mon élan et interrompant mon mouvement: « Non, Zaléha, ce sont les dattes de tes fiançailles, tu ne dois point en manger! »

¹ Boisson rafraichissante fabriquée à partir du *burgu*, une plante aquatique dont la sève est sucrée.

² Surnom de ma mère. Boyo ou Boya vient de *Boye* qui signifie la tige de nénuphar en Songhoy.

Je reçus cette nouvelle comme un coup de massue :

« Fiançailles » ! Ce mot de tante Taya déchirait ma mémoire et ravivait des souvenirs proches et pénibles.

Je comprenais tout le sens et toute la portée de ce mot : « fiançailles », pour avoir vu deux de mes camarades de classe Dia Hamou et Agaichatou Abdoulaye qui, bien que très brillantes élèves, furent retirées de force du circuit scolaire et sevrées d'éducation pour toujours, après de cérémonies traditionnelles semblables. Abasourdie, écartelée entre des sentiments ambivalents, les larmes aux yeux, incapable de prononcer un seul mot, je pivotai sur mes talons et courus de toute la force de mes jambes trouver refuge et réconfort auprès de mon père installé, comme à l'accoutumée sous le vestibule de la concession.

Tout en me caressant la tête, il me mettait en garde :

« Zallo, ne prête pas attention à tout ce que tes tantes te racontent sur les conditions de la femme. Que veux-tu ? N'ayant jamais dépassé les palmiers doums qui bordent Zindiga¹, elles ignorent tout de ce qui se passe dans le reste du monde. Elles continuent à se prélasser à l'ombre d'un passé prétendument glorieux et croient mordicus que le

¹ Village natal de mes parents situé à 5 km de Gao. Jusqu'à une date récente, Zindiga était blotti dans une palmeraie thébaïque. Après des années de sécheresse, les palmiers ont été remplacés par des eucalyptus

plus grand bonheur d'une femme c'est le foyer, un mari et beaucoup d'enfants. Encore aujourd'hui, j'ai eu une dispute houleuse avec la plus âgée de tes tantes, Alzéda... » Après quelques minutes d'hésitation, il ajouta: « Elle m'a lancé à la figure que tout père normal remercierait le Tout Puissant de ses bienfaits quand il apprend que sa fille sera la première de son groupe d'âge à se marier à un Mouché¹! » Après un long silence, il remua plusieurs fois la tête avant d'enchaîner tout en serrant le point: «Ce matin, j'ai encore dit haut et fort ce que tes tantes ont horreur d'entendre. Ma décision est irrévocable. Il n'est pas question, tant que je vis sur terre, que tu te maries avant la fin de tes études car je suis convaincu qu'une fille peut réussir à l'école aussi bien qu'un garçon. Je sais qu'elles me prennent pour un fou ou un vulgaire menteur quand je leur affirme qu'au pays de l'homme blanc, mes compagnons d'armes et moi avions côtoyé des femmes docteurs, officiers, professeurs et même des femmes pilotes!

Tel est le contexte, sommairement campé, dans lequel il m'a été donné de mener mes études primaires et post-primaires. Celles-ci sont sanctionnées par ce que nous

¹ Un enseignant, en langue Songhoy.

appelons dans le système éducatif malien, le diplôme d'études fondamentales (DEF) dont l'obtention m'a ouvert la porte de l'enseignement secondaire général, à l'époque, dispensé uniquement dans les lycées de Bamako, la capitale du Mali.

Mon orientation en 1971-72 au L N D N (Lycée Notre Dame du Niger) puis au Lycée de Jeunes Filles dénommé aujourd'hui, Aminata Bâ en 1973-74, procède de cette exigence majeure. Au demeurant, elle a marqué un tournant important dans ma vie future. En effet, nous étions moins d'une vingtaine de filles de la Cité des Askia à décrocher le fameux "laissez-passer" qui nous donnait droit à un billet d'avion Gao-Bamako-Gao gratuit et à une prise en charge totale dans l'un des internats les plus convoités de la capitale, celui connu localement sous le nom de « lycée des sœurs ».

De bouche à oreille, la nouvelle de mon succès et celui de Niakadia, ma meilleure amie d'enfance, comme une traînée de poudre, a vite fait le tour des familles. Nous allons bientôt nous envoler pour la Cité des Trois Caïmans!

Pendant qu'en petits groupes de deux ou trois « nouveaux admis », nous nous pavanions dans les rues pour bien nous faire voir et répondre aux nombreuses

félicitations, nos parents eux, étaient plutôt embarrassés et ne savaient à quel saint se fier. La vie dans cette ville lointaine surnommée "Bama Saba" {Les Trois Caïmans}, dont l'appellation à elle seule était évocatrice de frayeur et leur donnait des frissons, voire le vertige, était pour beaucoup d'entre eux, synonyme de délinquance, lieu de perdition et même de perversion. Elle les inquiétait et les préoccupait à la fois. Les nouvelles les plus folles en même temps que les rumeurs les plus fantaisistes circulaient pendant les veillées nocturnes, faisaient le tour des « grins de thé », alimentaient les commérages autour des puits et sous les vestibules. Les commentaires doublés de dénigrements ne tarissaient point sur ce sujet désormais d'une brûlante actualité. "Dans les internats, filles et garçons partagent les mêmes dortoirs, voire les mêmes lits!" "Soubahana Allah! Que Dieu nous en protège! Cela n'est-il pas l'un des signes précurseurs et annonceurs de la fin du monde?" chuchotaient les plus crédules et les plus naïfs. Celui qui acceptera d'envoyer sa fille à Bamako, dans ces "bordels" d'internats habités par Ibliss (Satan) répondra de ses actes devant le Juge Suprême! Ponctuaient les plus fanatiques qui étaient de loin les plus bruyants.

Nombreux étaient les chefs de famille qui avaient regretté, ce jour-là, d'avoir accepté d'inscrire leurs filles à l'école. On se rappelle le principe sacro-saint et bien connu dans le milieu selon lequel celui qui met volontairement son enfant à l'école des "cafres" répondra de ses péchés devant Le Tout-Puissant, le jour du Jugement Dernier. A l'inverse on se plaît à citer les nombreuses récompenses et les avantages incalculables qui découlent du simple fait d'orienter sa progéniture vers les études coraniques conduisant vers Dieu et permettant d'accéder au paradis.

C'est ainsi que, malgré toutes les rumeurs, Niakadia, quelques camarades et moi, atterrîmes, un jour nuageux d'octobre 1971, pour la première fois, à Bamako en vue de nous rendre à l'internat du lycée Notre Dame du Niger situé au bord du fleuve du même nom. La série « Lettres Modernes » à laquelle les résultats des différents examens me destinaient, était l'option finale. Les quelques trois années qui me séparaient du trophée, connu sous l'appellation banalement flatteuse, de Baccalauréat, furent franchies normalement, c'est-à-dire sans difficultés majeures. Bien plus, je réussis, ce qui paraissait une gageure à l'époque, l'entreprise de décrocher une mention

dans un domaine réputé singulièrement abstrait et austère. Du coup j'étais assurée de l'obtention d'une bourse complète. Elle me donnait droit à l'inscription dans les grandes écoles du pays comme dans les universités de l'extérieur. Parmi les multiples choix qui s'offraient à moi au regard de la qualité des résultats scolaires, j'optais délibérément pour l'enseignement. Ainsi, en octobre 1974, je me retrouvais à l'Ecole Normale Supérieure qui, à cette période, était considérée comme le creuset du savoir dédié à la formation de l'élite intellectuelle du pays, et auréolée du prestige de former des enseignants du secondaire de haut niveau. Les efforts personnels consentis dès ma première année universitaire m'ont permis d'obtenir la Bourse FAC¹ tant convoitée en milieu étudiantin.

C'est à cette époque que j'eus le bonheur de rencontrer le futur père de mes enfants. Il était lui-même étudiant de 3^e année Psychopédagogie de l'Ecole Normale Supérieure. Nous avons vite compris que nous partagions plusieurs idéaux dont l'engouement pour les études et la soif de réussir tout ce que nous entreprenions. Nos

¹ Bourse octroyée par la Coopération Française aux meilleurs étudiants ressortissants des pays francophones en vue de poursuivre des études dans les facultés.

conversations souvent animées mais toujours sincères et affectueuses tournaient souvent autour de notre avenir et de l'indispensable complémentarité entre l'homme et la femme dans la vie du couple. Persuadés qu'il n'y a pas de bonheur sans sacrifice et privation, nous avons décidé de nous donner la main pour faire face aux vicissitudes de la vie. Son soutien indéfectible et ses conseils inestimables sont, pour une part importante, à la base de ma réussite professionnelle. Je me rappelle encore aujourd'hui ses paroles qui m'encourageaient à poursuivre des études post universitaires jusqu'au pays de l'Oncle Sam. En 2001, de retour d'une visite de travail aux USA, je lui annonçai mon souhait d'y retourner car je pourrais être acceptée dans le programme d'études supérieures d'Arizona State University. Pour toute réponse, il me confia et me rassura sagement: « Le savoir, on doit le chercher partout, s'il le faut jusqu'en Chine! Mes bénédictions t'accompagnent; elles soutiendront ton désir légitime de promotion, partout où tu seras. »

La continuité et la persévérance dans les efforts ont contribué au renouvellement régulier de ma bourse pendant toute la durée de ma formation universitaire. Toutefois, les troisième et quatrième années à l'ENSUP (Ecole Normale

Supérieure) ont connu quelques perturbations consécutives à mon mariage et aux charges domestiques qui venaient subitement à peser sur mes frêles épaules. J'étais, sans entraînement ni même préparation préalables, brusquement confrontée aux dures réalités de la vie du ménage quasi-traditionnel d'une part, et d'autre part, aux exigences académiques faites de nombreuses contraintes. La situation s'est particulièrement aggravée avec ma première grossesse marquée par de nombreuses complications. Cependant, à force de détermination et de volonté je réussis à surmonter la plupart des écueils et à satisfaire aux conditions requises pour mon admission, en juin 1978, au Diplôme de l'Ecole Normale Supérieure. L'obtention de celui-ci marquait la fin d'une vie estudiantine quelque peu agitée, et annonçait le début d'une nouvelle existence: mon entrée à la Fonction Publique et mon engagement effectif dans la vie active professionnelle.

Il convient de préciser qu'à cette époque la Fonction Publique malienne constituait l'unique marché pour l'emploi des jeunes diplômés. Le concours pour y accéder n'était pas institutionnalisé. C'est ainsi que, nantie de ce prestigieux parchemin qu'est le Diplôme de l'Ecole Normale Supérieure, équivalant à la Maîtrise dans le système

français, je fus automatiquement intégrée comme professeur de Lettres Modernes stagiaire d'Enseignement secondaire. Je reçus, trois mois après, ma première affectation au lycée Notre Dame du Niger, celui-là même qui abrita les premiers moments de ma vie de lycéenne. Elle inaugura une carrière relativement longue d'enseignante particulièrement attentive aux problèmes et progrès des élèves. Ma nomination, en 1994, comme Coordinatrice Régionale de la Promotion de la Femme au niveau de la région de Tombouctou, représente un tournant, dans la mesure où il fallait quitter la classe pour le bureau, le public scolaire pour le monde tourmenté et bigarré des femmes. Celles-ci étaient naturellement habitées par d'autres préoccupations: leur propre avenir et celui de leur famille. Elles étaient inéluctablement confrontées à des problèmes de survie et végétaient, dans la plupart des cas, dans un état de dénuement lamentable.

A côté de ce sous-développement économique, et peut-être au-delà, il y avait, il y a certainement toujours, les problèmes d'injustice et d'iniquité sociale conduisant au phénomène bien connu de la marginalisation des femmes, surtout celles vivant en milieu rural. Autant dire que les défis à relever dans ce domaine étaient nombreux: vaincre

tous les facteurs négatifs, obstacles à la promotion de la femme et assurer son plein épanouissement. C'est précisément à cette noble lutte que j'ai consacré tous mes efforts et les modestes ressources mises à la disposition du service. J'avais pour principale tâche d'encourager la vie associative en coordonnant et appuyant les activités des femmes surtout celles évoluant au sein des associations et ONG féminines opérant sur le territoire régional. Plus d'une centaine d'associations féminines ont vu le jour dans la région de Tombouctou pendant que j'étais à la tête de la Direction Régionale de la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille. Réunies au sein de la Coordination des Associations et ONG féminines -communément appelée CAFO-, elles avaient différentes vocations: l'artisanat, le maraîchage, la fabrique et la conservation de produits alimentaires, le petit commerce...

En outre, avec les femmes enseignantes de Tombouctou, j'entrepris de mettre en place et de faire effectivement fonctionner une association dédiée à la scolarisation des filles en général et aux petites filles non scolarisées de familles démunies en particulier. Les aider moralement et financièrement à poursuivre leurs études, était l'un des premiers objectifs poursuivis. A la fin de chaque année

scolaire, avec l'appui de cette association et des autorités scolaires, j'organisais une distribution de prix aux élèves les plus méritants surtout aux filles les plus brillantes de leurs classes.

Un autre de mes objectifs, non moins important, visait à apporter un appui aux femmes des petits villages en matière de petites industries artisanales de telle sorte qu'elles puissent évoluer vers leur indépendance économique. En vue d'aller plus loin dans ce sens, j'ai étroitement collaboré avec des organisations nationales et internationales installées au Mali, comme à l'extérieur. Dans le cadre du jumelage-coopération, les rapports se sont intensifiés avec les comités de "Sister Cities" (villes jumelles) de Tempe, en Arizona, et de Saintes, région de la Charente-Maritime en France. A travers les fructueux programmes d'échanges établis, des femmes de Tombouctou ont pu bénéficier du financement de certains de leurs nombreux projets de développement. A titre d'exemples on peut citer l'achat de moulins et décortiqueuses pour alléger les tâches domestiques des femmes, la prise en charge du forage de puits équipés de pompes manuelles destinés au maraîchage dont les produits ont permis de générer des revenus et d'améliorer l'alimentation familiale. Ailleurs, a pu être

construit et équipé un centre d'alphabétisation pour les femmes, lequel a accueilli, en même temps que les séances d'alphabétisation, les réunions et autres activités de développement endogène.

Telle a toujours été ma vocation; c'est aussi le sens véritable du combat que je mène pour l'émancipation totale de la femme. J'ai eu l'honneur d'être retenue par le Commissariat à la Promotion de la Femme, pour représenter la catégorie la plus défavorisée du pays, les femmes rurales, à la Conférence Mondiale sur la Femme. Tenue en 1995 à Beijing (en Chine), cette grande rencontre internationale avait précisément pour thèmes majeurs: l'égalité, le développement et la paix, objets de préoccupation universelle. J'étais vivement impressionnée par les réflexions et les contributions de qualité fournies par les femmes, particulièrement celles des pays en voie de développement, au cours des riches débats organisés et animés dans ce cadre.

Poursuivant mes efforts inlassables pour la conquête des droits des femmes et leur émancipation véritable, j'ai réussi à mobiliser, auprès de « Sister City Committee of Tempe, Arizona », le financement de deux ateliers consacrés à la santé de la mère et de l'enfant. Ils étaient

essentiellement axés sur les visites pré et post natales et surtout sur l'excision des filles dont les effets négatifs sur la santé de la femme sont incalculables: nombreuses conséquences émotionnelles et psychologiques entraînant diverses formes de dépressions ainsi que des cas de décès au cours de l'opération, par infection microbienne ou pendant l'accouchement. Il fallait donc, à l'occasion de ces ateliers, sensibiliser et conscientiser les femmes par rapport à ces effets négatifs. Parallèlement, j'ai poursuivi mes études à ASU et obtenu mon Master's Degree en mai 2005. Dans la même foulée j'ai pu m'inscrire dans le programme de Ph D. à l'Université d'Arizona à Tucson.

INTRODUCTION

L'Afrique du XXI^e siècle hésite encore entre tradition et modernisme. Alors que les nouveaux gouvernements africains francophones se disent modernes et démocratiques, le droit écrit reste lui, dans l'immobilisme et demeure silencieux face aux problèmes coutumiers qui se posent à la société en général et aux femmes en particulier. Par ce silence apparemment complaisant, les lois modernes semblent avoir une part de responsabilité dans le renforcement et la persistance des mythologies ancestrales conçues par les hommes, au service de leurs intérêts exclusif.

Cependant, de plus en plus des voix se font entendre. Des cinéastes et des écrivains portent leurs réflexions au grand jour et pointent du doigt les rapports hommes/femmes sous-tendus par certaines pratiques traditionnelles autour desquels s'organise la vie de la famille et, au-delà, celle de la société tout entière. Cette étude vient justement élargir le cadre des débats sociaux en focalisant nos efforts de réflexion surtout sur la place que les traditions réservent aux femmes en milieu coutumier.

L'intitulé de la thèse ne paraît pas aller de soi. Aussi a-t-il fait l'objet de beaucoup de délibérations, voire d'hésitations, avant d'être retenu. Ainsi j'ai

beaucoup hésité entre les termes la femme et les femmes, pour finalement opter pour le second concept. Cette option n'est pas fortuite; elle obéit à une considération majeure. A mon avis, en effet, on ne saurait parler judicieusement de la femme dans la mesure où plusieurs contextes socio-économiques font que, dans une même zone géographique, toutes les femmes ne sont pas forcément traitées de la même manière. Il en est d'ailleurs ainsi tant dans les sociétés traditionnelles africaines que dans celles qui sont fortement influencées par le capitalisme moderne.

La même hésitation a prévalu dans le choix de « les » traditions au lieu de « la » tradition. Pour avoir connu de grands empires depuis l'aube des temps, l'Afrique francophone retenue pour notre étude, et le continent noir en général sont jugés riches en traditions. Ne pouvant embrasser un très grand nombre, encore moins l'ensemble des traditions, par souci de cohérence et d'efficacité, je me suis efforcée de délimiter le domaine d'étude. Aussi ai-je porté mon choix sur certaines pratiques traditionnelles apparemment les plus connues: l'excision, la polygamie, le lévirat, qui, toutes, ont comme dénominateur commun le statut social des femmes. Pour beaucoup de non africains peu avertis, l'Afrique est un grand pays où vivent des

Noirs formant un seul peuple, partageant la même culture, la même tradition, voire la même langue. Ceux-là sont évidemment loin d'imaginer la grande diversité des cultures et des traditions des peuples noirs. A l'inverse, il leur suffirait de fouler du pied la terre africaine pour constater que, d'un petit village à un autre, et quelque fois au sein de la même communauté villageoise, les habitants, bien qu'ayant des traits en commun, parlent des langues, voire des dialectes différents, et respectent des coutumes variées, souvent divergentes, ou même opposées. Je suis donc d'accord avec Olivier Barlet qui, pour justifier le pluriel dans le titre de son ouvrage *Les cinémas d'Afrique noire: le regard en question*, déclarait avec force: « L'Afrique est plurielle. Son cinéma aussi. D'où le pluriel du titre. » (5) En effet, m'inscrivant dans la même logique, j'ai opté pour le pluriel car je suis convaincue que malgré les affinités et similitudes indéniables entre Africains, leurs cinémas, leurs traditions et même leurs littératures varient d'une culture à une autre, voire d'un pays à un autre, en fonction notamment des préoccupations et des domaines d'intérêts divers.

Au demeurant, j'ai procédé à la sélection de mes textes littéraires et œuvres cinématographiques, en tenant surtout compte des aires géographique et linguistique de ceux-ci. L'Afrique de l'ouest francophone dont il s'agit principalement dans mon étude est un ensemble physique et géopolitique regroupant des pays issus de l'éclatement de l'ancien et vaste empire Manding. Ces pays sont, entre autres, la Guinée, le Sénégal, la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso, le Mali; ils ont en commun aujourd'hui le français comme langue officielle, et partagent plusieurs langues de grande communication. Celles-ci véhiculent beaucoup de spécificités culturelles sous-tendues par des pratiques traditionnelles dont certaines constituent, comme l'on sait, l'objet de la présente étude.

J'ai aussi gardé à l'esprit trois autres facteurs non moins importants. D'abord, les textes ont été choisis parmi les plus récents pour refléter les réalités d'aujourd'hui et mieux coller à celles-ci. Ils sont en effet tous produits ou écrits au cours des trois dernières décennies, entre 1971 et 2006. Il convient toutefois de préciser que l'un des écrivains choisis n'est pas ressortissant de l'Afrique de l'Ouest francophone. Il s'agit de Dieudonné Nkounkou, originaire du Congo

Brazzaville. Son choix s'est imposé compte tenu de l'impossibilité dans laquelle je me suis trouvée d'avoir un roman qui traite du lévirat dans l'espace considéré. Aussi la prise en compte de cette nouvelle donne s'est-elle notamment traduite par l'élargissement de mon cadre d'étude à l'Afrique noire francophone.

Ensuite, ma sélection porte sur le genre romanesque et le cinéma parce que tous les deux ont généralement pour source d'inspiration le contexte social et historique, et tentent de rendre compte du vécu quotidien des individus dans leur interaction constante avec un environnement souvent hostile. Il n'est pas rare, en effet, de voir de nos jours des cinéastes s'inspirer de l'intrigue d'un roman donné, pour réaliser leur ouvrage filmique. C'est précisément le cas de Sembène Ousmane dans *Xala*, son célèbre long métrage. Enfin, et peut-être plus que tout, le choix des textes a tenu compte des thèmes dont traitent les ouvrages. Sur la liste retenue figurent les œuvres qui mettent en relief les conditions de vie des femmes, les pratiques que charrient certaines traditions ancestrales africaines, lesquelles ont très souvent alimenté les débats et réflexions sur la société africaine des dernières années.

On pourrait se demander pourquoi l'étude porte sur les femmes en particulier. Pour une raison qui me paraît assez facile à expliquer. Les activités des femmes, leurs luttes de classe, les efforts déployés en vue de leur émancipation, les progrès enregistrés dans le cadre de leur promotion, en un mot les études sur les femmes ont toujours constitué pour moi un centre d'intérêt majeur¹. C'est ainsi que mon mémoire de Masters portait sur la femme dans la littérature orale de Tombouctou². A mon avis, les anciens récits oraux recueillis dans cette ville restée très traditionaliste nonobstant le vent du changement qu'elle subit, présentent une image partielle, voire parcellaire, des conditions de vie des femmes. Ils sont donc, tout au moins de ce point de vue, loin de refléter la réalité d'aujourd'hui. Le présent travail de recherche se propose justement de poursuivre le débat et, surtout, d'approfondir la réflexion autant que l'analyse sur le sujet. Mais ce faisant, j'envisage de considérer les femmes dans un contexte spatio-temporel nouveau, plus conforme aux évolutions actuelles.

¹ De 1994 à 2001, je fus directrice régionale de la promotion de la femme, de l'enfant et de la famille à Tombouctou.

² Mémoire de fin d'études de Masters (équivalent du DEA dans le système français), ASU, Mai 2005.

Ces dernières décennies, de nombreux écrivains et critiques littéraires dont André Gardies, Sada Niang, Olivier Barlet, et David Murphy se sont intéressés au cinéma d'Afrique francophone. Ils n'ont pas manqué, sous différentes formes, de faire ressortir dans leurs ouvrages la richesse et les faiblesses, la diversité et les différentes facettes de ce jeune cinéma qui a vu le jour avec l'avènement des indépendances africaines; ils l'ont fait- chacun à sa manière et selon ses centres d'intérêt- s'inspirant notamment des réalités sociales et culturelles de leur milieu.

C'est ainsi qu'André Gardies, auteur de plusieurs ouvrages sur le cinéma africain, a publié en 1989 *Cinéma d'Afrique Noire Francophone, Espace -Miroir* dans lequel il s'est particulièrement appesanti sur la notion d'espace. D'après lui, pendant la longue période d'occupation coloniale, le continent noir a été non seulement et indûment spolié de ses terres, mais aussi de ses valeurs et richesses culturelles. Après les indépendances, la toute première préoccupation du jeune cinéma africain - à l'image des gouvernements des Etats nouvellement indépendants - a donc été de se réapproprier l'espace géographique et social, en racontant et en faisant découvrir les cultures

noires. L'espace cinématographique devient ainsi un miroir où se reflètent les images « de chez soi », celles du passé lointain comme de l'avenir proche, autant que celles du présent. « Tout se passe comme si à l'écran... se lisait la lente et parfois difficile reconquête du territoire que connaissent bien de pays de ce groupe » (9), constate André Gardies dans son ouvrage, en évoquant la reconquête et l'utilisation de l'espace par la nouvelle production cinématographique d'Afrique francophone.

En 1994, s'est tenu à l'Université de Victoria, au Canada, le colloque *Ecrit/Ecran en Afrique francophone* qui a vu la participation de grandes figures - écrivains et critiques-comme Samba Gadjigo, Assia Djébar, Ousmane Sembène et Sada Niang. Ce dernier, en particulier, a publié les actes du colloque sous le titre de *Littérature et cinéma en Afrique francophone: Ousmane Sembène et Assia Djébar*.

Les interventions retenues par Niang ont développé trois thèmes essentiels, à savoir: l'histoire, la conjonction des différentes formes de représentation artistique et le statut du personnage féminin. Les intervenants ont fait ressortir, à travers leurs analyses, ce que Sembène Ousmane et Assia Djébar ont en commun et ce

qui les oppose. L'ouvrage de Niang a notamment montré que, malgré quelques différences de méthodologie, ces deux illustres écrivains et cinéastes africains se rejoignent sur l'essentiel, à savoir la source d'inspiration: l'oralité. Tous deux, comme le dirait le poète Senghor, vont boire à la source, à l'image des lamantins.

Un autre aspect non moins important qu'ils partagent est, sans doute, leur engagement à réécrire l'histoire africaine en s'appuyant sur le social tout en mettant particulièrement en exergue les conditions de vie des femmes.

Plusieurs années plus tard, en 1996, un autre spécialiste de cinéma, Olivier Barlet fait part de ses réflexions sur le cinéma africain. Il s'est donné pour objectif de faire découvrir une autre face des cinémas d'Afrique noire à travers des entretiens qu'il a réalisés avec les cinéastes les plus connus du continent noir et de la diaspora: « J'ai mis de côté toute chronologie, rejeté la rigueur documentaire pour accueillir la diversité, cherché à donner au maximum la parole aux cinéastes » (6), déclare t-il dans l'avant- propos de son ouvrage déjà cité

Selon cet adepte de l'ouverture et de la pluralité des cultures, la plupart des non-africains ont toujours porté

un regard étranger sur l'Afrique et, « dévoilant un inconscient profondément raciste » (14), ils ont souvent avancé un jugement erroné sur tout ce que le monde noir a d'authentique. A travers ce regard étranger, distant, voire dédaigneux, l'Afrique est présentée comme un simple décor de misère ou /et d'exotisme, et l'Africain comme un étrange animal de zoo. Les propos du célèbre cinéaste malien, Souleymane Cissé, dans un entretien qu'il a eu avec le cinéaste cambodgien Rithy Pahn, viennent conforter cette vision fustigée par l'auteur de regard en question: « Ceux qui sont venus nous filmer n'ont jamais montré les gens d'ici comme des êtres humains. Ils sont venus nous montrer comme des animaux à leur public. Ils nous ont vus avec leurs yeux. Ils nous ont filmés n'importe comment...Les fauves, ils les filment avec plus de respect».

A ceux qu'on n'a jamais considérés encore moins consultés, Olivier Barlet donne la parole afin qu'ils s'expriment sur leur production cinématographique et, au-delà du cinéma, sur leur continent et sur leur propre destin. Agissant ainsi, Barlet fait sien l'adage africain tiré d'une « vieille bibliothèque » d'Afrique, Hampâté Bâ, selon lequel: « Quand la chèvre est présente, il ne faut pas bêler à sa place » (Barlet 7).

Les Cinémas d'Afrique Noire, Le regard en question de Barlet venait de tourner la page des préjugés raciaux qui faisaient que tout se ramenait à l'Occident et à sa vision du monde. Il réussit, par cette publication, à ouvrir une nouvelle page où les Africains interviewés montrent la vraie face de leurs cinémas, parlent des problèmes qui se posent à leur production et à l'Afrique, conscients qu'ils sont, comme le pense Barlet, que personne ne saurait le faire mieux qu'eux.

En 2001, David Murphy, à son tour, publie un ouvrage intitulé *Sembène Imagining Alternatives in Film & Fiction*. Pour la première fois on nous présente des œuvres littéraires et cinématographiques du même artiste, Sembène Ousmane. Selon Murphy, l'objectif du célèbre écrivain et autodidacte sénégalais était que ses messages et les leçons qu'ils véhiculent atteignent le plus grand nombre possible de ses concitoyens. Il y parvient par l'emploi des langues vernaculaires: Le Wolof, le Sérère et le Bambara. Cela expliquerait sans nul doute, et à la limite justifierait, pourquoi la plupart de ses films sont des représentations vivantes et agissantes de ses ouvrages littéraires:

« Sembène has consistently sought to counter the dominant discourses of his society and I believe that this

attempt to imagine alternatives stands at the heart of his work, shifting back and forth from literature to the cinema", a souligné avec pertinence Murphy dans son introduction.

A ce point de vue, il est important de faire un constat du cinéma ouest africain francophone. Les femmes, jusqu'à une date récente encore, étaient très peu visibles dans l'industrie du cinéma, bien qu'il existe sur le plan continental une association panafricaine des femmes cinéastes depuis 1991. Deux exemples viennent soutenir cette idée: l'une est la non représentation des femmes à la grande rencontre des cinéastes du continent tenue à Alger du 5-14 décembre 1987 au cours de laquelle ont été formulées les résolutions et prises les décisions sur le cinéma du tiers-monde. L'autre sommet non moins important des cinéastes s'est tenu à Niamey du 1^{er} au 4 mars 1982. Là également, non seulement les femmes ont brillé par leur absence mais nulle part on n'a évoqué leurs préoccupations dans les recommandations.

Cette non représentation des femmes a connu une certaine évolution comme le constate Elisabeth Lequeret dans son article intitulé "L'Afrique filmée par des femmes": « Dans l'univers réputé, à tort ou à raison,

misogyne du cinéma africain, des cinéastes femmes parviennent à imposer leur regard depuis une dizaine d'années. En avril 1998, le Festival du film de femmes de Créteil (Val-de-Marne), qui consacrait une rétrospective aux réalisatrices africaines, l'a confirmé: désormais, les femmes africaines tournent autant que les hommes, mais, contrairement à eux, avec une nette prédilection pour le documentaire. » Plus loin elle précise qu'en février 1997, lors du dernier Fespaco (Festival panafricain du cinéma de Ouagadougou), sur les dix-neuf longs métrages en compétition, quatre étaient réalisés par des femmes.

A cet impressionnant répertoire d'études littéraires et de critiques des cinémas africains, je souhaite apporter ma contribution qui, j'espère bien, peut permettre de l'enrichir. Cet aspect qui semble avoir été oublié, n'est autre chose, selon moi, que les femmes face aux traditions, l'objet de la présente étude.

On pourrait être tenté de comparer la vision des écrivains et cinéastes mâles à celle de leurs collègues féminins sur la représentation faite des femmes dans les traditions. Ce sujet, bien qu'il semble assez captivant, n'est pas l'objet de mon étude; il pourrait le devenir ultérieurement. Pour le moment, le champ de mon étude est

ainsi bien délimité. Je pars du postulat que certaines pratiques traditionnelles en Afrique de l'ouest francophone, non seulement desservent les femmes mais constituent, à la limite, une menace sérieuse, voire un obstacle réel à leur plein épanouissement. Pour tenter de le démontrer je me propose de m'appuyer sur l'examen des conditions de vie des femmes, telles qu'elles sont décrites dans certaines œuvres littéraires et cinématographiques retenues du fait de leur pertinence par rapport à l'objet de l'étude. Je m'efforcerai d'aller plus en profondeur à travers des réflexions et analyses pouvant conduire à des propositions de solutions aux problèmes identifiés. Ce faisant, je tenterai de faire ressortir quelques non-dits que certains auteurs et cinéastes « féministes » ou «féminisants », ne voulant pas crever l'abcès, ont, sciemment ou non, tus ou à peine effleurés.

Certains écrivains et critiques littéraires, surtout ceux de l'ancienne génération dont Boubou Hama, Hampâté Bâ, Tamsir Niane, se sont beaucoup investis à défendre les anciennes traditions africaines en tant qu'expression culturelle et fondement indéniable de la vie sociale africaine. A ce sujet, l'ivoirienne Regina Yaou fait dire au patriarche Mensah dans *Le prix de la révolte*: « C'est

vrai que les temps ont changé, que tout ce qu'il y avait de bon s'en va doucement...Mais nous les vieux, nous qui sommes garants de la pérennité de nos traditions, nous nous accrocheront à elles jusqu'à notre dernier souffle...Nous userons de tous les moyens pour nous soustraire à ce naufrage. » (160)

«Les Mensah d'Afrique», à l'image de l'écrivain de renom Hampâté Ba, espèrent sauver ce qui peut l'être avant qu'il ne soit trop tard, avant que les « bibliothèques ne brûlent », jouant, à coup sûr, un rôle fondamental dans la sauvegarde et la promotion de la tradition africaine à travers l'orature. Pour atteindre cet objectif de conservation des coutumes ancestrales, ces anciens, détenteurs des valeurs culturelles du monde noir, ont pointé du doigt quelques dangers qui menacent d'emporter certaines traditions africaines. Entre autres cas souvent indexés vient en tête l'influence destructive, voire ravageuse des cultures occidentales importées. Une telle influence entraîne- si l'on n'y prend garde- la perte évidente des valeurs de civilisation africaines.

A ces traditionalistes cités plus haut, se posent en s'opposant des écrivains et cinéastes plus jeunes et plus enclins à intégrer dans leur analyse la variable du

changement. Ce sont, entre autres, Mariama Bâ, Mariama Barry, Sembène Ousmane, Fatou Keita, Madina Ly, Awa Thiam, Regina Yaou pour la littérature d'une part, et d'autre part Ascofaré Abdoulaye, Cissé Souleymane, Cissoko Cheick Oumar, Diop Djibril Mambety, Drabo Adama, Fanta Nacro et Sembène Ousmane pour le cinéma.

Ce qui fait l'originalité de l'Afrique d'aujourd'hui, c'est sans aucun doute ses valeurs culturelles qu'elle a su jalousement sauvegarder. Les Africains sont, en général, fiers du riche héritage culturel laissé par les ancêtres, et ont le souci de le pérenniser afin que les générations à venir puissent s'y référer judicieusement. Mais qu'en est-il de certaines pratiques traditionnelles comme les mutilations génitales féminines, entre tant d'autres? Séverine Auffret, dans la préface de son ouvrage intitulé *Des Couteaux Contre Des Femmes*, constatait non sans amertume: « Environ soixante-dix millions de petites filles et d'adolescentes dans 26 pays d'Afrique et du Proche-Orient subissent toujours cette castration irréversible, douloureuse et désastreuse pour leur santé et leur fécondité » (210). Ce chiffre n'est-il pas particulièrement préoccupant pour celui qui connaît les dégâts en vies humaines qu'engendre, en plus, cette pratique rituelle? Les

Africains, pour rester authentiques et perméables aux valeurs de civilisation, doivent-ils continuer à embrasser aveuglement toutes les traditions héritées des aïeux? Ne convient-il pas, au contraire, de se situer dans une perspective historique et nécessairement évolutive pour interpellier nos traditions, us et coutumes?

La plupart du temps les auteurs et cinéastes africains se sont penchés sur les problèmes qui rongent leur société. L'oralité et les traditions ancestrales du continent noir ont presque toujours été une source inépuisable d'où ils tirent leurs inspirations. La nouvelle génération d'intellectuels, écrivains et cinéastes africains ne se contente plus d'exhiber les valeurs et grandeur du terroir, mais se fait plus critique en tournant un regard interrogatif sur les mœurs et valeurs de société, en se posant des questions sur leur pratique dans la vie de tous les jours. S'intéressant aux phénomènes de société, elle a pointé un doigt accusateur sur certaines pratiques traditionnelles à l'égard de la femme, à travers notamment des thèmes comme la polygamie, l'excision, le lévirat, le mariage précoce, forcé ou/et arrangé, la gestion de l'héritage...

Les écrits et la sagesse d'auteurs comme Hampâté Bâ ou Boubou Hama ont permis aux jeunes générations de frotter leurs cervelles contre celle des anciens qui leur ont fait découvrir et apprécier leur immense savoir et leur riche savoir-faire. Je reconnais comme eux l'impérieuse nécessité de persévérer dans l'effort afin de préserver les valeurs culturelles de solidarité, d'hospitalité et de primauté du groupe sur l'individu. Toutes ces valeurs sont des traits caractéristiques essentiels de la société africaine traditionnelle.

Il faut cependant reconnaître que des auteurs et cinéastes de la nouvelle génération comme Awa Thiam, Fatou Keita, Sembène Ousmane, Olivier Barlet ou Sada Niang ne me laissent pas indifférente, non seulement parce qu'ils abordent très souvent des questions relatives à notre époque mais aussi et surtout parce qu'ils ont eu le courage- qui a manqué à tant d'autres- de « crever l'abcès », en abordant certains sujets tabous et en stigmatisant les maux qui rongent- comme une vermine- la société africaine d'aujourd'hui. Je souhaite vivement suivre leur exemple. Mon objectif principal est d'apporter, à l'instar de ces illustres devanciers, une contribution de qualité aux débats et à la réflexion relative à la

représentation des femmes dans les traditions. J'ambitionne cependant d'essayer d'aller plus loin et plus à fond dans l'analyse contextuelle d'une telle position. Pour arriver à cet objectif que je me suis fixé, ma démarche tiendra compte de l'opinion qui ressort des perceptions des femmes -citadines aussi bien que rurales- opinion que je comparerai à celle qui se dégage des littératures et cinémas d'Afrique de l'ouest francophone situés dans un temps, un espace géographique déterminés. Cela m'amène à me poser certaines questions de fonds et à inscrire mes recherches dans une démarche méthodologique appropriée.

La société africaine francophone du XXI^e siècle cherche sa voie et se bat entre tradition et modernisme. D'une part les Africains, hommes et femmes, qu'ils soient de la forêt ou du sahel, tiennent presque tous à préserver leur patrimoine culturel, leurs traditions ancestrales, valeurs que la plupart des sociétés dites évoluées ont perdu depuis très longtemps. D'autre part le continent noir voudrait suivre les pas de l'évolution, le rythme forcé d'un monde moderne capitaliste qui n'attend pas les retardataires, et encore moins les trainards. Ce fait n'a pas manqué d'attirer l'attention de Ogundipe Leslie qui dans l'introduction de son ouvrage *Re-creating ourselves* -

African women & Critical Transformations, reconnaît que: « In many ways and particularly sociologically, historically and in terms of values, Africa is at a critical juncture, awaiting and demanding transformation » (1).

Comme nous le constatons, les Africains du XXI^e siècle sont toujours déchirés entre des traditions ancestrales quelquefois vétustes - surtout que les ancêtres semblent être hostiles à tout changement- et l'évolution qui, elle, lui est imposée comme « une camisole de force ». D'un côté, le poids de l'économie capitaliste et, de l'autre, la vie sociale et les lois qui la sous-tendent qui demeurent statiques. Considérées comme gardiennes des valeurs du clan et chargées de leur transmission à la jeune génération, les femmes sont celles qui subissent le plus le poids de ce déchirement.

L'Afrique qui souhaite tant être au rendez-vous du donner et du recevoir, acceptera-t-elle de se défaire, pendant qu'il est encore temps, de certaines de ces pratiques qui, au lieu de contribuer à son développement socio-économique, la placent et la maintiennent plutôt loin à la queue des nations?

Les femmes ont-elles été servies ou desservies par les traditions ancestrales?

En quoi ces traditions constituent-elles un obstacle pour l'épanouissement des femmes en Afrique occidentale francophone? Comment sont-elles présentées dans les œuvres que nous avons choisies dans le cadre de notre étude? Les écrivains retenus ont-ils proposé des solutions à ces problèmes dont dépend l'avenir de tout continent?

Pour répondre à ces questions qui me semblent essentielles, je me contenterai de l'étude et de l'analyse des œuvres littéraires et cinématographiques contenues dans mon corpus, à défaut de pouvoir aller sur le terrain, dans les villages africains et interviewer un très grand nombre de femmes. A la suite de ce travail, je me propose d'adresser un questionnaire de cinq à dix questions à une centaine de femmes et filles réparties entre le monde rural et les grandes cités urbaines de plusieurs pays de l'Afrique francophone. Les questions auront pour centre d'intérêt le statut matrimonial des femmes, porteront sur les conditions socio-économiques de ces femmes, leurs préoccupations (ce qu'elles pensent des pratiques traditionnelles, le lévirat par exemple) et comment elles envisagent l'avenir.

Le lévirat étant à mon avis, le sujet le moins abordé par les auteurs que nous connaissons, il recevra un

traitement particulier. Dans ce cadre, j'envisage des interviews au moins une dizaine de femmes ayant connu ou vécu cette pratique traditionnelle dans leur vie. Ainsi donc, pour cette étude, je compte utiliser la méthodologie socioculturelle parce que la littérature le plus souvent s'imprègne des réalités de la société qu'elle reflète car comme l'a affirmé Ogundipe Leslie: "Literature can be said to mirror or reflect society, providing a reliable image of a number of hard social facts. In this light literature can be viewed as a social document, a record of existing facts of life in the society" (44). Il y a en effet une interaction indéniable entre la littérature et la société qui est la source de ses inspirations. Je vais m'appuyer sur certaines théories féministes qui trouvent qu'être femme dans une société phallogratique, c'est être comme « autre ». Dans l'ouvrage *Feminist Praxis* publié par Liz Stanley, la féministe Margrit Eichler reconnaît que « All knowledge is socially constructed...and because people's perspective varies systematically with their position in society, the perspectives of men and women differ ». En particulier, les féministes Simone de Beauvoir, Hélène Cixous, Luce Irigaray entre autres seront pour moi une précieuse référence.

Je vais m'inspirer des idées des spécialistes des études sur le cinéma, comme Robert Stam, Toby Miller, Dudley Andrew et Bill Nichols qui ont publié de nombreux ouvrages sur la littérature et des théories sur le cinéma. Dans son article¹³, Heidi Peters déclare: "Stams (...) examines the interesting ontological and experiential differences between film and literature and he offers a defense of the phenomenon with the help of major filmic and literary theorists like Derrida, Genette, Kristeva..."

Le survol de mon étude m'a permis de spécifier et limiter mon sujet; de souligner le contexte c'est-à-dire ce qui a été fait avant; d'avancer les raisons de mon choix; d'en donner les objectifs et d'annoncer les méthodologies qui me serviront de repères. Cela me dirige vers l'annonce des différents axes autour desquels s'articule cette étude.

PREMIÈRE PARTIE

L'EXCISION

Introduction

Le débat sur l'excision est, aujourd'hui plus que jamais peut-être, d'une brûlante actualité. S'il y a une pratique traditionnelle qui affecte le plus la santé de la femme (en tant que mère) et de la fille, et dont on parle le plus ces derniers temps, aussi bien en Afrique que dans le reste du monde, c'est bien l'excision encore appelée par certains « mutilation sexuelle féminine ». Contrairement à ce qu'on a tendance à croire ou à faire croire, cette pratique que l'on peut observer au niveau de la quasi-totalité des couches sociales en zone rurale aussi bien qu'urbaine, chez les musulmans comme en milieu chrétien et chez ceux pratiquant les « religions africaines », est loin d'être aujourd'hui un phénomène exclusivement, ni même essentiellement, propre à l'Afrique noire. Loin s'en faut. C'est une vieille pratique que plusieurs peuples ont adoptée à un moment déterminé de leur histoire. Son extension géographique l'atteste éloquemment: Egypte, Ethiopie, Guinée, Mali, Somalie, Syrie, Perse, Indonésie, Pakistan, Malaisie, Yémen, Inde, France, pour ne citer que les pays les plus connus. Allant plus loin dans un tel

constat, le GAMS¹ avance que 130 à 150 millions de filles et de femmes en Afrique de l'ouest francophone et dans d'autres contrées à travers le monde subissent la pratique de l'excision. Celle-ci reste donc très enracinée et particulièrement répandue dans les coutumes de certains pays d'Afrique et du Moyen-Orient.

Pour sa part, l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) a, pendant longtemps, considéré la pratique de l'excision comme « une opération rituelle résultant de conceptions sociales et culturelles dont l'étude n'est pas de sa compétence ». Toutefois, face sans doute à la persistance et l'ampleur d'une telle pratique, elle ne tarda pas à réviser sa position et, déjà en 1982, finit par se rendre à l'évidence et y percevoir une forme de « mutilation génitale féminine ». Aussi, condamne-t-elle, dans une déclaration formelle et sans équivoque, la pratique; elle exprime, par la même occasion, sa détermination à accompagner et à soutenir les efforts de tous les pays qui entreprennent le nécessaire combat pour son éradication. Ce combat réussit à mobiliser le personnel médical, les organismes des droits de l'homme, les

¹ Groupe de femmes pour l'abolition des mutilations sexuelles et autres pratiques affectant la santé des femmes et des enfants.

associations et organisations féminines et féministes. Dès lors que l'excision est considérée comme une violence faite aux femmes et aux enfants, l'UNICEF (une autre institution spécialisée des Nations-Unies, pour l'Enfance) prend le relai, et s'investit, à son tour, dans la lutte contre le phénomène. Selon les Chiffres sur l'Excision¹ publiés dans son rapport périodique Le Progrès des Nations 1996, cette pratique touche 2 à 3 millions de fillettes supplémentaires chaque année. De nos jours, force est de reconnaître que ces statistiques sont de loin dépassées.

De plus en plus, l'excision se débarrasse de « son aura spirituelle et initiatique— surtout lorsqu'elle est pratiquée en zone urbaine ou transatlantique (par la diaspora) », selon la formule de Bernadette Kani Kassi.¹⁵ Elle n'en continue pas moins de susciter de vives passions, voire de sérieuses polémiques autour d'elle, bien que plusieurs dispositions légales, tant nationales qu'internationales, aient été prises, sinon pour son abolition, du moins pour son abandon. Aussi la plupart des pays francophones de l'Afrique occidentale ont-ils adopté une telle loi en vue précisément de s'inscrire dans la

¹ Centre Djoliba: L'excision au Mali: Réalités et perspectives de luttes. Bamako, mai 1997

logique de la ratification de plusieurs conventions en général, en particulier de celles relatives à l'élimination des violences faites aux femmes et aux enfants.

Cependant, pour peu que l'on passe en revue le corpus romanesque et cinématographique de ces pays africains, on en arrive à un constat pour le moins inattendu: les écrivains et cinéastes qui ont eu à se pencher sérieusement sur la problématique de l'excision ne sont pas légion, pour ne pas dire qu'ils sont rares. En fait, jusqu'à une date récente, au XXe siècle finissant, la production littéraire et cinématographique étudiant le phénomène de l'excision, ne compte qu'une douzaine d'auteurs, dont Awa Thiam d'une part, d'autre part Sembène Ousmane sur lesquels je vais revenir. Qu'en est-il, alors, des autres romanciers et cinéastes, pourrait-on se demander? Lorsque, d'aventure, ceux-ci abordent le problème de l'excision, c'est souvent moins avec le dessein arrêté de prendre du recul par rapport à la pratique de celle-ci pour l'analyser dans un esprit ouvert et critique que dans l'intention vague d'en parler au détour d'une simple description ou d'une pâle allusion. Tout se passe comme si, quelque part, on craint de dénoncer le caractère vétuste de ce rite traditionnel,

et surtout peut-être la menace qu'il fait peser sur plus de la moitié de l'humanité constituée par les femmes.

A ce sujet, ce qui paraît le plus paradoxal, c'est certainement le silence, pour ainsi dire « complice », dans leurs romans, d'auteurs de renom, perçues pourtant comme des devancières dans le domaine de la littérature féminine de l'Afrique de l'Ouest francophone en général, en particulier dans celui de la lutte pour l'émancipation de la femme noire. Je pense en particulier à Mariama Bâ, Aminata Sow Fall, Ken Bugul... A cet égard, on ne peut que s'aligner sur le constat de Lilyan Kesteloot: «sur le plan littéraire, les seuls échos féminins à ce combat précis pour la réappropriation du corps dans son aspect le plus élémentaire furent ceux de Calixthe Beyala et d'Aminata Maïga Ka ». ¹⁶

Mais face à une telle désaffection, faut-il continuer à observer un calme « béat », un mutisme susceptible d'être jugé « coupable » par la postérité, ou afficher une indifférence de mauvais aloi, à l'égard d'un enjeu majeur compte tenu du nombre des victimes passées, présentes et futures d'une telle pratique, et compte tenu également des passions qu'elle suscite; celles-ci étant sous-tendues par des a priori ou présupposés tout autant religieux,

juridique que socioculturel? Ne convient-il pas, au contraire, de réagir positivement et de s'interroger sur les motivations d'un tel détachement, d'une telle froideur vis-à-vis d'une si grande cause, à savoir le sort de plusieurs millions de femmes à travers le monde? Je pense que dans un tel contexte, la réponse affirmative est tout indiquée, au regard de l'importance du problème. En effet, le prétexte qui a longtemps prévalu et « expliqué » le timide intérêt pour la question, et selon lequel il s'agit de coutume et de rites traditionnels, ne doit plus constituer un blocage, ni même un obstacle sérieux. A mon avis l'écrivain, surtout celui de sexe féminin, a le droit, voire le devoir de s'intéresser à la problématique de l'excision, d'interpeller la pratique de celle-ci, et de contribuer, par l'éclairage qu'il apporte, et les éléments de solutions qu'il propose, à un meilleur épanouissement intégral de la femme. N'a-t-on pas l'habitude de dire, à la suite de l'illustre auteur du Cahier d'un retour au pays natal Aimé Césaire, que l'écrivain doit être cette « bouche des malheurs qui n'ont point de bouche » et « sa voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir » (22). Mais la mission que Césaire - symbole du « grand cri nègre » lancé dans le Cahier, et illuminé à l'époque par sa

grande sagesse et son incomparable érudition— assigne à l'écrivain, n'est-elle pas valable pour le cinéaste, africain de surcroît?

Le corpus que j'ai retenu couvre la période à-cheval sur deux siècles: le XXe siècle finissant et le XXIe naissant. En effet, il est constitué essentiellement par deux romans: *Rebelle* (1998) de Fatou Kéïta et *La Petite Peule* (2000) de Mariama Barry d'une part, et un film: *Moolaadé* (2004) de Sembène Ousmane, d'autre part. La première romancière, l'une des figures marquantes et montantes de la littérature africaine contemporaine, se singularise par son franc-parler déconcertant, son propos d'une brutale sincérité. Elle a la particularité, ou plutôt l'amour de « raconter ce que tout le monde préfère taire » selon la pertinente observation de sa consœur et compatriote Bernadette Kani Kassi. *Rebelle*, son premier roman de la maturité, vient couronner une série de romans de jeunesse primés par l'ACCT (Agence de la Francophonie, 1994) et l'UNESCO (1997). A l'inverse, la seconde, Mariama Barry, se présente comme étant à ses débuts et fait figure de « new comer » intrépide dans le domaine romanesque. Toutefois, la parution de ce premier roman avec des qualités indéniables de clarté et de réalisme de bon goût,

lui offre l'opportunité de fourbir les armes, raffermir le talent afin de se préparer un brillant et bel avenir littéraire. Quant au cinéaste Ousmane Sembène, il n'est plus à présenter tant son parcours est brillant. Sa bibliographie, tant dans le genre romanesque que dans sa filmographie est assez éloquente. La dernière œuvre cinématographique de ce célèbre réalisateur sénégalais que je viens d'annoncer le film Moolaadé, est particulièrement suggestive et significative à cet égard. Sa valeur a été justement reconnue et récompensée par le premier prix au festival de Cannes (2005) dans la catégorie « Un certain regard ». Aussi le film a-t-il reçu, à cette solennelle occasion, la qualification quasi unanime et élogieuse suivante: « un manifeste contre la mutilation génitale » (Annas et Busch 2005).

Voilà sommairement présenté le dossier de mon corpus. Les éléments constitutifs de ce dernier ont en commun le fait de réserver une place non négligeable à l'excision dans ses diverses manifestations. Dès lors, il va s'agir de tenter de saisir quelles sont les représentations du phénomène que ces trois auteurs offrent, selon le cas, à lire ou à voir. En d'autres termes, il convient de se demander comment la problématique de l'excision est perçue

et traitée dans les deux romans et le film figurant au corpus. Mais à côté de cela, et peut-être au-delà, il importe de chercher à savoir quels éclairages ils proposent, quelles perspectives d'avenir ils préconisent afin d'y apporter ma modeste contribution. Je pense, en effet, qu'ensemble nous devons faire en sorte que le troisième millénaire qui commence soit porteur de plus d'espoir pour l'épanouissement des femmes dans tous les domaines.

En fait, mon propos est autant de prendre position que de m'interroger sur les tenants et aboutissants de cette pratique que d'aucuns qualifient de « mutilation sexuelle féminine ». Aussi ce chapitre réservé à l'excision s'organise-t-il autour des axes suivants: d'abord le rappel des fondements socioculturels de l'excision, ensuite les liens entre ces représentations de l'excision et les textes d'une part, les rapports entre celles-ci et le film d'autre part, les positions idéologiques des romans et film concernés, assorties de quelques éléments de critique, sur la question- toujours actuelle- de l'excision.

CHAPITRE I : FONDEMENTS SOCIOCULTURELS DE L'EXCISION

1. Définition et types d'excision

Avant le rappel des fondements socioculturels de l'excision, il semble souhaitable de commencer par débroussailler le champ à travers notamment un effort de définition du concept et de classification des principaux types d'excision qu'on rencontre.

L'excision fait partie de ce qu'il est convenu désormais d'appeler les « altérations réductrices », à la suite des taxinomies des mutilations sexuelles féminines d'origine médicale. Elle est également connue sous l'appellation, pour ainsi dire « officielle », de « circoncision féminine », par opposition à circoncision masculine, dans la terminologie internationale. Dans les sociétés à excision, on a souvent recours à des euphémismes pour parler de ce rite coutumier. Au Mali, l'expression consacrée en milieu bambara semble plus imagée: *Ka musow sigi nege koro* (Faire asseoir les femmes sous le fer, c'est-à-dire le couteau). Cependant il y a lieu de ne pas se cacher derrière des formules trompeuses ou inopérantes. L'expression « circoncision féminine », en l'occurrence, charrie une fausse analogie avec circoncision (mâle), dans

la mesure où son usage vise à atténuer la souffrance causée par l'excision. Autrement dit, cette dernière va bien au-delà de la simple et banale circoncision de la chair du clitoris, sans de sérieuses conséquences physiques et psychologiques. En réalité, elle est plus complexe. Pour beaucoup, elle s'identifie à une mutilation pour autant que celle-ci se définisse, selon le Dictionnaire des Sciences Sociales comme une « opération dont le but est de modifier, transformer ou supprimer certaines parties du corps...Quant aux motifs de ces pratiques, ils sont aussi divers ». Ainsi l'UNICEF a-t-elle initié et adopté la formule: « mutilation génitale féminine (MGF) », une formule qui s'inspire apparemment de cette définition puisqu'elle a pour vocation essentielle d'inclure l'ensemble des blessures et marques exercées sur le corps de la femme. De même, le réalisateur Sembène Ousmane dont on connaît l'opposition sans équivoque à l'excision s'inscrit dans cette logique, suivant en cela la communauté des ONG (Organisations non gouvernementales) attachées à promouvoir la formule MGF, telle qu'elle est codifiée dans les conventions internationales chapeautées par des africains.

Mais si certaines excisées reconnaissent que le terme « mutilation » s'applique parfaitement au type d'opération chirurgicale subie, elles n'acceptent pas d'être considérées comme des personnes « mutilées ». D'autres, comme cette jeune femme malienne interviewée par Awa Thiam dans *La Parole aux Négresses*, estiment qu'on ne doit pas parler de mutilation là où il n'y a pas l'intention de mutiler, de torturer. Ainsi à l'interview, elle déclare: « Elle (l'excision) permet à la femme d'être maîtresse de son corps. Voilà pourquoi, je ne la perçois nullement comme une mutilation. » plus loin, elle ajoute, « Je ne peux pas concevoir l'excision pratiquée par nos aînées -non informées sur cette question- comme étant une mutilation; en fait, il n'y a pas chez elles une intention de mutiler » (89). C'est dire que les aînées, dans la mesure où elles ignorent, faute d'information, les conséquences néfastes de l'opération, excisent mais « ne mutilent pas ». Aussi cette femme et beaucoup d'autres qui soutiennent cette pratique, essaient-elles volontiers, de trouver des excuses a posteriori à leurs mères et aînées, elles mêmes victimes des abus de la tradition dont elles se considèrent partie intégrante.

Pour ma part je suis d'avis que l'excision, quelles que soient par ailleurs l'intention et les motivations de ses auteurs, est une mutilation avec un impact négatif sur l'excisée. En effet, la personne humaine ne peut se réaliser pleinement et harmonieusement qu'en tant qu' « entité unifiée »; sa nature est à la fois « corps et esprit ». Qu'est-ce à dire, sinon que l'excision sur les parties génitales de la femme, ne touche pas seulement les tissus, les organes génitaux et leurs fonctions, elle va malheureusement bien au-delà, puisqu'elle « engage aussi à des niveaux divers de la personne », psychologique et social, entre autres.

Mais si l'on passe de cette tentative de définition de l'excision à l'effort de classification on s'aperçoit de l'existence de différentes taxinomies des pratiques de l'excision. Mon examen va puiser son inspiration dans l'analyse faite par Michel Erlich dans Les mutilations sexuelles, près de deux décennies plus tôt. Celle-ci retient, en fonction de l'ampleur de l'opération chirurgicale subie, une typologie comportant trois composantes de pratiques.

Type 1: l' « excision a minima »: opération relativement bénigne, celle-ci se réduit à l'ablation du capuchon

clitoridien. Aussi est-elle appelée « circoncision sunna » pour marquer sa plus grande fréquence dans certains milieux musulmans. Il convient de noter que c'est le type d'excision le moins grave en terme de douleur et de risque pour l'excisée.

Type 2: l' « excision commune » aussi appelée clitoridectomie par les scientifiques, consiste en l'ablation totale ou partielle du clitoris et des petites lèvres du vagin, et parfois de toute la partie externe de l'organe génital féminin, à l'exception des grandes lèvres. Cette forme d'opération sur le sexe féminin est sans doute la plus fréquente et la plus répandue: beaucoup de sociétés, quelles soient musulmanes, chrétiennes ou animistes y ont recours.

Type 3: l' « infibulation » intervient lorsque l'excision de type 2 est accompagnée par la suture des grandes lèvres. Dans ce cas, les deux côtés de la vulve sont recousus ensemble à l'aide de fils ou d'épines et « ne présente plus qu'un très petit trou ne permettant que l'écoulement du sang menstruel et de l'urine jusqu'à la pénétration sexuelle», comme l'affirme Odile Frank dans son écrit *La mutilation génitale des femmes africaines* (441).

L'infibulation est donc l'une des formes les plus graves

d'excision. Elle se pratique exceptionnellement au Mali, pour ne citer que le cas de l'Afrique occidentale francophone.

Le moins qu'on puisse dire est qu'il n'existe pas un âge fixe pour ces interventions. Mais d'une manière générale, elles se pratiquent surtout entre deux et quatre ans, d'une part, entre sept et douze ans d'autre part. Il existe, cependant, des cas extrêmes où des bébés, comme des femmes adultes, subissent l'excision. Poursuivant son effort de classification des différentes opérations, Ehrlich, fait une distinction assez nette entre celles d'origine païennes et celles propres aux sociétés musulmanes et chrétiennes. Si dans le premier cas, il s'agit habituellement d'opérations à caractère collectif, ritualisé, partie intégrante d'initiations de type rite de passage, dans le second on a tendance à procéder à des interventions solitaires individualisées, peu ritualisées, parfois médicalisées (45-46).

Mais au-delà de ces considérations préliminaires, il convient de s'interroger sur les véritables raisons de la persistance de l'excision. Quelle appréciation faut-il faire de l'attachement des populations à cette pratique ancestrale? La recherche de réponses appropriées à ce

double questionnement me conduit à l'examen de l'origine et des motivations de l'excision.

2. Origines et mobiles de l'excision

Selon la riche documentation de Pierrette Herzberger Fofana sur les mobiles et les origines de l'excision, cette coutume se perd dans la nuit des temps à tel point qu'il est très difficile de situer avec exactitude son origine. « L'excision des femmes chez les Egyptiens remontent à 5 ou 6000 ans avant Jésus-Christ, c'est-à-dire qu'elle plonge ses racines dans le néolithique, et qu'elle a dû être d'un usage courant dans toute l'humanité protohistorique», soutient Auffret Séverine dans son ouvrage *Des couteaux contre les femmes*(145). Aussi perçoit-on les actions contre l'excision comme une agression culturelle visant ce que les communautés ont de plus de sacré: la tradition, la coutume: « Nos ancêtres l'ont fait, ils avaient leurs raisons. Vous voulez arrêter l'excision avec des arguments venus d'ailleurs... », entend-on souvent dire en milieu villageois.

D'origine très ancienne, l'excision se serait donc fortement enracinée dans les traditions païennes avant l'apparition des religions révélées monothéistes (l'Islam, le Christianisme et le judaïsme). On reconnaît généralement

que l'excision se pratiquait avant le christianisme et donc, à plus forte raison, avant l'avènement, plus récent, de Mahomet et de la religion mahométane.

L'excision aurait été pratiquée déjà à l'époque des pharaons d'Egypte, selon le témoignage de Nawal El Saadawi. Ce dernier rapporte, dans son ouvrage intitulé *La face cachée d'Eve* que, déjà en l'an 700 avant J.C., Hérodote mentionna l'excision et c'est de là que proviendrait le nom "excision pharaonique" pratiquée aujourd'hui encore au Soudan et en Afrique orientale.

Venue donc de l'Est, la pratique s'est depuis propagée sur la presque totalité de la partie occidentale africaine. Elle s'est imposée dans les mœurs tout en étant considérée à la fois comme un mythe et un rite initiatique.

L'excision est avant tout vue comme un mythe. Or, celui-ci se définit essentiellement comme étant une idée que les hommes se font de l'univers en général, particulièrement de certains phénomènes et faits sociaux comme l'excision bien entendu, le mariage, la naissance, la mort, la religion, etc. Quoiqu'il présente trop souvent une fausse notion de la réalité, le mythe devient très vite une partie intégrante de la tradition ou des croyances populaires.

Les mythes qui entourent l'excision ont surtout pour objectif de justifier la persistance et la poursuite de la pratique: ils n'ont pas de base scientifique. Ainsi selon certains mythes Dogon ou Bambara du Mali par exemple, le clitoris qu'on supprime du corps féminin pendant l'initiation des jeunes filles serait impur parce qu'il ressemble ou équivaut à un pénis masculin en miniature; il pourrait continuer à se développer exagérément s'il n'est pas enlevé à temps. On persiste et signe que pour achever la féminité de la femme, il faut lui arracher cet élément diabolique «masculinissant». On pense que l'excision du «clitoris proéminent qui ne permettrait pas le coït» (99) comme le cite Awa Thiam dans *La Parole aux Négresses*, offre entre autres, une identité sexuelle en même temps que la capacité d'être féconde et de procréer.

Il faut signaler que dans le cas de l'excision en particulier, en plus du fait que dans les milieux favorables à sa pratique, on fait croire que le corps d'une femme qui n'a pas subi cette opération, dégagerait une odeur nauséabonde de cadavre, les défenseurs de ce mythe vont plus loin en avertissant que tout homme qui s'entêterait à avoir des rapports sexuels avec une femme non excisée, cette partie de l'organe génital féminin

considérée comme un maudit « dard » pourrait lui porter préjudice.

Une idée très répandue voudrait que toute famille qui essaierait de soustraire sa progéniture femelle à cette coutume ancestrale subisse les déchaînements du mauvais sort. Annette Mbaye, présidente d'une association féminine citée par Pierrette Herzberger Fofana dans *Littérature féminine d'Afrique noire francophone* relate, de manière émouvante « le cas de cette petite Diola qui n'avait pas été excisée et qui mourut d'un neuro-paludisme, une forme violente de paludisme cérébral. Les parents, accusés par la famille d'avoir enfreint les règles, sont convaincus que l'ire céleste s'est manifestée ainsi, car ils ont osé transgresser une coutume et violer un tabou. Ils s'empressèrent donc d'exciser les autres filles de la famille ».

Dans la société traditionnelle, la pratique de l'excision était la chasse gardée des femmes de castes supposées détenir des pouvoirs occultes qui permettent aux excisées de supporter la douleur de l'opération, de sortir indemnes de la longue période de retraite et, plus tard, d'amoinrir les souffrances de l'enfantement. Il en résulte le fait qu'elles sont à la fois craintes, respectées et

écoutées. Si l'exciseuse n'est pas appelée au début, c'est-à-dire au moment de l'excision, elle ne pourra l'être à la fin, c'est-à-dire à l'accouchement qui est justement le stade le plus délicat, une sorte de couronnement de l'existence de la femme. Il faut donc craindre et éviter de créer éventuellement les conditions matérielles de son refus d'intervenir en cas de complication au moment de l'accouchement, pour la simple raison qu'elle n'a pas été sollicitée pour l'excision. Autant dire que la peur de l'exciseuse, et donc le recours à elle à cette étape décisive de la vie qu'est l'excision, procède de ce qu'on pourrait appeler, d'une certaine manière, la gestion de la fatalité dans la société traditionnelle. C'est un fait que l'accouchement, dans une telle société, n'est jamais sans risque. Mais ce dernier est réduit avec la présence et l'intervention des forces occultes dont seuls les forgerons sont à la fois gardiens et dépositaires. Dans un tel contexte l'excision se présente comme une sorte d'acte de prévoyance sociale autant que de protection maternelle et infantile de grande importance.

Les exciseuses, qu'elles soient forgeronnes comme au Mali, en milieu bambara, ou esclaves chez les peuls de la Guinée, constituent à la fois une caste et une catégorie

sociale. Quoi qu'il en soit, elles occupent une position sociale que leur confère leur activité professionnelle principalement orientée vers la pratique de l'excision. Dans les sociétés à excision comme au Mali, par exemple, la caste des forgerons ne partage avec aucune autre catégorie sociale son activité dont elle a et garde, depuis toujours, le monopole exclusif. Tous ces mystères dont s'entourent ces exciseuses contribuent à renforcer le mythe tissé et entretenu autour d'elles, circulant d'un groupe ethnique à un autre, et faisant croire que la plus insignifiante de leurs malédictions pourrait faire voler en éclats la plus grosse des montagnes!

Ainsi toute action visant à abandonner cette pratique peut être perçue comme une tentative destinée à remettre en cause ce monopole. Du coup, la caste perdrait le privilège de ce qui fait son prestige, fonde son pouvoir, détermine son capital social de considération, et assure son capital économique. En effet, s'agissant de ce dernier cas, il faut signaler que l'exciseuse qui opère, ne le fait pas à titre gracieux. D'une manière générale, il n'y a pas de prix fixé pour l'activité, les parents récompensent l'exciseuse selon leurs moyens. Cependant, en de pareils cas, l'absence de montant arrêté au départ se traduit par une forme de

spéculation visant à soutirer le maximum aux parents. En plus donc de la considération sociale, de la reconnaissance de son professionnalisme et de ses compétences médico - occultes, l'exciseuse tire de la pratique de l'excision des avantages matériels considérables. En d'autres termes la pratique de l'excision représente pour elle une source majeure de revenus.

En plus de son aspect mythique, dans beaucoup de sociétés pratiquant l'excision, on a tendance à la concevoir comme un rite initiatique. Chez les Dogon par exemple, nous confirme Awa Thiam, on s'évertue à préparer psychologiquement la petite fille à accepter l'excision comme une épreuve de purification: « On lui a longtemps et sans cesse répété que son clitoris est un élément masculin qui n'a pas sa place dans son corps, et qu'il faut en faire l'ablation » (92). Mais au-delà, l'excision est, du point de vue des patriarches, un sacrifice au nom de toute la communauté. C'est à ceux-ci qu'il appartient de choisir les périodes et les lieux de l'opération, et d'en garantir le succès. Ils ont la responsabilité, en cas d'incidents, d'en rechercher les causes et de punir les auteurs désignés. On comprend donc que, dans un tel contexte, se soustraire au rite traditionnel signifie une remise en cause de

l'autorité patriarcale, pierre angulaire de l'organisation sociale. De manière quasi-analogue, en milieu Bambara la fille dont « l'organe maléfique » n'a pas été supprimé, est toute sa vie durant, considérée comme un garçon raté, une « bilakoro », ou encore une gamine. C'est par l'excision que celle-ci devient une femme accomplie, celle qui supporte sans gémir la douleur. C'est précisément ce genre de femme, comme le relève justement L'excision au Mali: réalités et perspectives de lutte (1997), « cette héroïne que recherchaient les princes du Kéné Dougou (Sikasso, Mali), cette stoïque qui vit les affres et le calvaire de la douleur en « caresse sensuelle ». En effet, les fiancées des princes de Sikasso étaient soumises à une démonstration à cheval où la blessure de l'opération était soumise à rudes épreuves. Celles qui laissaient apparaître le moindre signe de souffrance s'exposaient à la rupture de ses fiançailles » (20).

L'initiation de la petite fille aux valeurs du groupe après la préparation précédant l'excision, est d'une importance considérable. Dans son ouvrage majeur: Au Pied du Mont Kenya, Jomo Kenyatta s'exclamait: « Pas un Kikuyu digne de ce nom ne souhaite épouser une fille non-excisée car cette opération est la condition sine qua non pour

recevoir un enseignement moral et religieux complet ». Plus loin nous pouvons lire, sous la plume du même auteur: « Les chants et les danses qui l'accompagnent contiennent l'essentiel des lois et des coutumes de la communauté ». (109-110).

Quant aux mobiles de l'excision, on peut les situer à différents niveaux. D'abord sur le plan de l'hygiène et de l'esthétique, une croyance répandue est que les parties génitales féminines non excisées sont laides, sentent mauvais et sont malpropres. En « prenant soin » d'enlever ces parties et en rendant la peau lisse, elles estiment en améliorer l'apparence physique et l'hygiène. Mais de mon point de vue, une telle croyance ne se fonde pas sur des faits. En effet, si elle peut se justifier dans le cas de la circoncision masculine, on voit difficilement comment une telle opération consistant à enlever le clitoris peut conduire à la propreté de la femme. Au contraire, il est scientifiquement établi que l'excision, en occasionnant souvent de laides cicatrices et autres anomalies, rend difficile l'observation correcte des principes d'hygiène; elle ne peut qu'asséner un coup bien dur à l'esthétique et à toute activité connexe, on s'imagine!

Ensuite dans le domaine de la religion, l'argumentaire souvent brandi varie peu en amplitude et en solidité. En effet, des croyants musulmans considèrent que non excisée, la femme est fondamentalement impure et impropre; elle ne peut accomplir valablement ses prières, en tant qu'obligations religieuses. Ainsi des groupes religieux islamistes soutiennent avec force détails que la pratique de l'excision- appelée « rite de purification » - est avant tout une prescription religieuse, voire un commandement divin. Ces orthodoxes musulmans semblent profondément convaincus que cette coutume doit continuer à être perpétrée par tous les croyants pratiquants parce qu'elle est une exigence du culte islamique et doit être obligatoirement pratiquée afin de purifier la femme. Pour soutenir cette thèse, ils citent d'abord un premier argument selon lequel le prophète Mahomet (PSL) n'a pas catégoriquement interdit l'excision qui en son temps se pratiquait dans sa société, comme il l'a fait pour la consommation du porc et de l'alcool considérés comme haram¹- c'est-à-dire formellement interdit- pour tout musulman.

Comme l'expliquent clairement les érudits interrogés par Awa Thiam dans *La Parole aux Négresses*: « Quand Mahomet

¹ Action ou chose formellement interdite.

a dit a Um Atiya, une exciseuse professionnelle: « n'opère pas de façon radicale...c'est préférable pour la femme... ». Il ne dit pas « n'opère plus » il ne dit pas non plus « Ne pratique plus l'excision ». Sur la base de ces quelques instructions prises séparément, il apparaît aux yeux de certains fidèles que Mahomet a cautionné en quelque sorte l'excision en ne l'interdisant pas» (93). Allant plus loin, quelques leaders religieux musulmans particulièrement zélés poursuivent encore des manifestations tapageuses pour le maintien et la généralisation de l'excision au Mali. C'est du moins ce qui ressort d'une annonce récente de Nouvelles Brèves dans les colonnes d'un des journaux de la place¹ à très large tirage: Grands meeting de protestation des associations islamiques sur toute l'étendue du territoire: « Les associations religieuses, islamiques en particulier, ont décidé d'organiser, à partir de la semaine prochaine, de grands meetings dans toutes les régions du pays. Elles entendent protester contre ce qu'elles qualifient de campagne de dénigrement de leur religion dans le cadre de la lutte contre l'excision au Mali ». Plus loin: « Il s'agit d'une démonstration de force destinée à nous faire entendre », révèle un chef religieux malien

¹ Aurore du 05/03/2009.

dans ce journal. Les différentes interprétations des paroles, faits et gestes du prophète Mahomet (PSL), connus sous l'appellation de Hadith, traduisent, mieux que tout autre chose, l'ambigüité de la position de l'Islam par rapport au phénomène de l'excision. En réalité, une telle ambigüité de la position de l'Islam sert de prétexte aux irréductibles comme les marabouts. « Pourquoi, demandent ceux-ci à leurs adeptes, abandonner une pratique qui est conseillée par le prophète de l'Islam? ». Ainsi certains marabouts semblent profiter de cette ambigüité pour « pêcher en eau trouble » et exploiter la situation à leur avantage. Cependant il n'est écrit nulle part dans le Saint Coran qu'une femme, pour s'acquitter de ses obligations religieuses ou pour être une bonne musulmane, doit subir l'excision. Aussi convient-t-il de signaler qu'aujourd'hui un nombre de plus en plus important d'érudits de l'Islam commencent à faire entendre leur voix- sans être tellement écoutés par l'immense majorité sur la problématique de l'excision. Ils rétorquent notamment aux partisans de l'excision ce que nous savons désormais: « le prophète Mahomet ne cautionne nullement cette pratique, car il ne l'a pas imposée ». D'ailleurs les pays islamiques tels que l'Arabie Saoudite, l'Iran, l'Irak, pour ne citer

que les plus connus, n'imposent pas l'excision aux femmes, reconnaissent des érudits apparemment bien informés. Celles-ci n'en sont pas moins des femmes musulmanes respectées, en tous cas respectables, accomplissant normalement tous les rites exigés par la religion. Aussi constate-on qu'au sein de la même Umma islamique certaines femmes sont excisées et d'autres ne le sont pas. Au Mali, par exemple, les femmes du nord du pays, comprenant les Songhay, Maures et Touarègues, ignorent cette coutume, tout en étant des ferventes d'un Islam encore tiède. N'oublions pas de citer les Peules vivant dans la même zone géographique que les ethnies que nous venons de citer.

Si donc les croyances autour de l'excision ont été largement liées à une prétendue origine religieuse, force est de reconnaître que de plus en plus celles-ci sont contredites par les faits historiques, notamment ceux relatifs à l'indiscutable antériorité du phénomène par rapport à l'avènement de toutes les religions monothéistes révélées. Autrement dit, il n'y a pas de motivation religieuse profonde véritable à la base de la pratique de l'excision. A cet égard, j'estime que l'écrivaine Awa Thiam est sur la bonne voie. Dans *La Parole aux Négresses*, elle entreprend justement de démentir les hypothétiques sources

sémitiques du prétendu caractère religieux de telles croyances.

Dans la société traditionnelle africaine, les femmes sont toujours considérées comme gardiennes des valeurs ancestrales de leur communauté. Comme le constate, de manière pertinente, Isabelle Gillette, la plupart des femmes qui défendent la pratique de l'excision « n'ont d'autres arguments que d'invoquer la coutume: Cela s'est toujours fait, ma mère, ma grand-mère, l'ont fait, donc mes enfants seront excisées ». A ce titre, elles ont la lourde et honorable tâche de les transmettre à la jeune génération: Cela n'explique t-il pas, au moins en partie, le soutien sans faille qu'elles portent à l'excision considérée dans beaucoup de milieux traditionnels comme un rite de passage obligé de la fille dans la sphère des femmes? Comme le signale la célèbre romancière, ce passage de l'enfance à l'âge adulte, véritable traversée du Rubicon, est marqué par une longue série d'épreuves morales et physiques destinées à introduire l'excisée, faut-il y insister, à la vie spirituelle et au monde des adultes. Lors de l'initiation, en effet, les jeunes filles restent près d'une ou de plusieurs femmes âgées pour apprendre les traditions de la communauté. Les enseignements peuvent

porter sur des domaines aussi variés que ceux des mythes, des chants, contes et proverbes. S'y ajoute l'apprentissage des tabous associés aux règles en même temps que les « secrets » de l'enfantement. C'est, en somme, tout le patrimoine du groupe qui leur est ainsi transmis et confié. Une période de renaissance constitue le dénouement: la fille devient une femme avec toutes les prérogatives d'une telle promotion- ascension sociale. Ainsi donc, compte tenu de son enracinement dans l'imaginaire socioculturel, seul le passage d'un tel rite, le succès à ces épreuves pour ainsi dire « qualifiantes », offre aux héroïnes l'agrégation à une communauté, celle des femmes. On pourrait s'expliquer, dès lors, l'inquiétude mêlée de crainte aisément perceptible chez les deux mères à l'idée que leurs filles échouent à ces épreuves.

Mais si l'excision entre dans le cadre de la socialisation de la jeune fille, elle participe également à la reproduction d'un ordre social ou d'une certaine organisation de la société mettant les femmes en première ligne. Pour ce faire, elle réaffirme la répartition sociale des places et des responsabilités de chacun dans la société et au regard de l'éducation des filles. Aussi insiste-t-elle sur la hiérarchisation des différentes couches qui

structurent cette société. Mais l'appartenance à une communauté, à une hiérarchie ou à un groupe quelconque suffit-elle pour justifier, ou même expliquer les souffrances endurées par les excisées pendant et après l'opération? En d'autres termes, une telle appartenance ne peut-elle se traduire autrement que par une opération que d'aucuns considèrent— à tort ou à raison— comme une mutilation sexuelle, dans la douleur et les pleurs, avec toutes les conséquences néfastes sur l'intégrité physique et la santé de la femme? La réponse est évidemment non, car répondre par l'affirmative signifierait que dans les sociétés qui ne connaissent pas l'excision— et elles sont nombreuses— il n'existe pas d'appartenance communautaire. Ce qui serait une aberration, contraire à toute logique comme au simple bon sens.

Par ailleurs, l'esprit de la pratique de l'excision serait d'initier la fille, entre autres fonctions, à son futur rôle de mère en la préparant psychologiquement et physiquement aux douleurs de l'enfantement. Est-il évident que la femme excisée souffre moins pendant l'accouchement que sa consœur qui ne l'a pas été? Je pense sincèrement que répondre à cette question par un oui, même nuancé, relèverait de la pure ignorance de la physiologie

de la femme dans laquelle vivent les groupes qui défendent, mordicus, l'excision. De fait, il a été scientifiquement établi que cette partie sensible de l'organe génital féminin qu'on supprime indûment joue un rôle fondamental, celui notamment de facilitateur, dans l'accouchement.

La virginité et la chasteté constituent un autre aspect de l'argumentaire développé dans le cadre des croyances en vue de la pérennisation de la pratique de l'excision. Dans de nombreuses sociétés attachées aux coutumes, les femmes non excisées sont généralement considérées comme volages et surtout incapables de se maîtriser, de dominer leurs sentiments, particulièrement leurs pulsions sexuelles. Cela signifie qu'elles se laisseraient facilement dominer par le plaisir de la chair. L'excision permettrait, sinon de prévenir, du moins de réduire significativement le désir sexuel de la jeune fille. Pour sauver l'honneur de sa famille et celle de son futur époux, elle doit rester « sage grâce aux vertus » de l'excision, en sauvegardant sa virginité jusqu'à la nuit nuptiale. « Il n'est pas rare de voir, en Afrique noire islamisée, des femmes recourir, le lendemain du jour des noces de leur fille, à des supercheries pour faire croire que celle-ci était vierge alors qu'elle ne l'était plus »,

relève Médine cité par Bernadette (180). Dans la plupart des pays africains, la notion de virginité était essentielle. Elle l'est toujours à certains endroits. Si la jeune fille n'était pas vierge le jour de ses noces, sa famille, voire toute la lignée était déshonorée. Elle était divorcée par son mari et exclue de la société. En réalité, la virginité comporte un enjeu économique. Plusieurs dons et legs, dans certaines sociétés à excision comme au Mali, représentent une source d'enrichissement pour les parents de la jeune fille et, dans la plupart des cas, une opportunité pour le remboursement des frais payés pour l'excision. Source d'enrichissement pour les parents, l'excision est aussi, faut-il le rappeler, un moyen de spéculation pour les exciseuses, les marabouts (en milieu musulman), et les féticheurs (dans les sociétés animistes). Ils fournissent, à des prix défiant toute concurrence, les gris-gris et amulettes destinés à préparer la future excisée psychologiquement à subir l'épreuve du « couteau ».

Une fois mariée, la femme doit s'abstenir de toute relation sexuelle adultérine en dehors du couple. L'excision a donc pour but de refréner l'appétit sexuel des femmes. On comprend aisément pourquoi nombre d'hommes des sociétés concernées refusent de se marier à une femme non

excisée. Pour légitimer ou simplement justifier cette pratique, ils avancent qu'un seul homme ne suffirait pas pour assouvir l'appétit sexuel d'une femme non excisée. En somme, l'excision procurerait la maîtrise de la libido féminine: une femme excisée serait tout le contraire d'une adepte du dévergondage sexuel. Cet a priori est si bien implanté dans les mœurs des sociétés à excision que des femmes, bien qu'intellectuelles, en sont profondément convaincues. C'est précisément le cas de cette femme, diplômée en sciences économiques, interviewée au Mali par Awa Thiam dans l'ouvrage déjà cité, *Paroles aux Négresses*:

J'ai été, dans mon enfance, excisée, [...] Aujourd'hui, je m'estime satisfaite de cette opération que l'on m'a fait subir: l'excision. En effet, si je soutiens un tel argument, c'est parce qu'elle a rempli sa fonction à mon niveau. Voilà quatre ans que je suis divorcée, pas une seule fois, je n'ai ressenti le désir de courir après un homme, ou tout simplement l'absence de rapports sexuels comme un manque, un manque vital. Cela fait apparaître dans une certaine mesure la fonction de l'excision: elle permet à la femme d'être maîtresse de son corps (88).

Il reste à se demander si l'excision ne comporte pas, entre autres risques, celui de fausser les rapports

sexuels. Selon El-Masry, célèbre auteur égyptien, signalé dans *Christianisme et Excision* « très peu de mâles normalement constitués peuvent réussir à satisfaire pleinement, à amener régulièrement au stade de l'orgasme une femme ayant perdu, par mutilation, une partie de sa capacité voluptueuse... ». Ainsi frustrée de la satisfaction sexuelle avec son mari, une telle femme ne succomberait-elle pas à la tentation de chercher cette satisfaction à tout prix, même et peut-être surtout, en dehors du cadre conjugal?

En réalité, la maîtrise de soi, le bon ou mauvais comportement est davantage une question de caractère et d'éducation qu'une affaire d'excision. Si celle-ci suffisait à rendre une femme fidèle ou soumise au seul époux, nous ne verrions pas aujourd'hui tous ces enfants naturels mis au monde par des jeunes filles pourtant excisées. Mais d'une manière générale on peut noter que les croyances visant à justifier l'excision et à pérenniser sa pratique manquent totalement de rationalité. Elles s'appuient sur des considérations qui reflètent une certaine manière de concevoir, de voir le monde. Celle-ci, en particulier, désigne le clitoris comme générateur du désordre social, et de malheur pour tous. Au demeurant, ces

représentations sociales de l'excision généralement admises dans les sociétés pratiquantes, ont pour base les mythes. Or, comme je l'ai déjà signalé plus haut, le mythe est, par définition, un phénomène qui offre de la réalité une fausse idée.

Mais ce constat suivant lequel la pratique de l'excision relève de motivations si diverses à travers les différentes cultures une fois fait, il m'introduit de plain-pied dans un débat complémentaire, non moins important pour une plus grande compréhension du phénomène sous examen: l'excision. Comment ces représentations se traduisent-elles au niveau des romans et du film de mon corpus? En d'autres termes, qu'est-ce qui ressort de *Rebelle* et de *La Petite Peule* d'une part, de *Moolaadé* d'autre part, au sujet de l'excision? Le contenu du corpus infirme-t-il ou, au contraire confirme-t-il les représentations sociales dont je viens de parler? La quête de réponses à ce triple questionnement m'amène à examiner, dans le chapitre qui suit, les liens entre l'excision et les éléments du corpus.

CHAPITRE II

L'EXCISION DANS *REBELLE*, *LA PETITE PEULE* ET LE FILM

MOOLAADÉ

De quoi parle le premier roman, *Rebelle* écrit par Fatou Keita?

Dans un style familier mais soutenu, la romancière pose la problématique de l'excision en tant que pratique séculaire.

Malimouna, le protagoniste du roman, fait très tôt la connaissance de Sanita « la citadine ». Celle-ci s'est d'emblée éprise d'amitié pour elle. Non seulement Sanita entreprend de lui apprendre à lire et à écrire en français, mais aussi elle lui ouvre les yeux sur certains secrets du clitoris, « ce petit bout d'elle-même [...] qu'elle savait à présent qu'il était en effet très doux au toucher » (33). Dès lors, Malimouna semble préparée et armée pour refuser de se soumettre au rite traditionnel de l'excision. C'est ainsi que dans sa fugue éperdue, elle surprend l'exciseuse Dimikèla, dépositaire des valeurs traditionnelles, en flagrant délit d'ébats amoureux avec Seynou, homme respectable et apparemment vertueux. Cependant, par respect pour sa mère Matou déterminée à tout mettre en œuvre pour éviter à sa fille la marginalisation et la perte, elle

accepte de rendre visite à l'austère Dimikèla qui lui fait subir un simulacre d'excision, dans le secret espoir d'obtenir le silence complice de la jeune fille. Leur secret demeurera intact jusqu'à la nuit de noces de Malimouna. En effet, celle-ci, à quatorze ans déjà, a été donnée en mariage contre son gré, par son père. La découverte de l'état de non-excisée de Malimouna fait de cette nuit de noces un rendez-vous manqué et jettera la jeune et frêle héroïne sur le chemin de l'exil. Elle part pour l'aventure, laissant derrière elle la honte pour sa famille. En particulier sa mère, Matou, a été fortement éclaboussée par une telle découverte. Elle est objet d'opprobre et de marginalisation de la part de l'ensemble de la population.

Malimouna se fixe un idéal, celui de tout entreprendre désormais pour aider celles qui traînent toujours les conséquences désastreuses de l'excision et éviter aux futures générations de jeunes filles les souffrances que charrie cette pratique. Les exigences de la lutte sur ce double plan conduit Malimouna à s'engager dans des organisations associatives du genre Association d'Aide à la Femme en Difficulté, dédiées tant à la quête d'un mieux-être pour les femmes qu'à l'abandon de l'excision.

Dans le roman *La Petite Peule*, Mariama Barry évoque avec des mots justes et dans un style simple et clair les émotions de son enfance et les péripéties de son parcours. Le récit est d'autant plus simplifié que la pratique de l'excision n'est traitée que dans une douzaine de pages sur les 269 que compte cet ouvrage. Quelques temps avant l'excision, la petite Peule devient subitement objet d'attention particulière et de soins méticuleux de la part de sa mère. Celle-ci s'affaire dans le cadre de la préparation de sa fille en vue de lui faire subir l'épreuve: elle monte la garde, lave sa fille de manière rituelle, lui fait avaler de l'eau bénite et frictionne son corps avec le reste, lui met un gris-gris blanc autour du cou pour sa protection contre les esprits malfaisants.

L'opération intervient le lendemain matin pour la douzaine de filles dont *La Petite Peule*, qui composent le contingent. Entendant les gémissements de la première victime, elle mesure l'ampleur de la douleur qui l'attend et tente de fuir pour y échapper. *La Petite Peule* est vite rattrapée et forcée à se soumettre au supplice du couteau. Peu après l'opération, elle est envahie par la douleur et conduite au bord de l'évanouissement; ses jambes sont ankylosées, La souffrance lui arrache de vives émotions et

de profonds ressentiments. Elle continue de perdre du sang. Ainsi subit-elle des blessures physiques et morales. Son refus de s'alimenter procède d'une réaction de révolte. La Petite Peule s'insurge notamment contre les abus dans l'application des règles coutumières et l'égoïsme de l'homme, lequel charrie tant de mépris et d'injustice pour l'« autre sexe ». Elle ne culpabilise pas sa mère qui se contente de respecter la tradition et de lui faire subir les souffrances qu'elle-même a eu à subir. Au bout du compte, elle résolut de ne pas passer « le relais de cette expérience traumatisante » (23). Elle décide d'aller plus loin dans la détermination: « je me battrais bien plus tard pour être la seule sacrifiée de ma famille et au-delà » (23).

Dans le roman *Rebelle*, les séquences traitant de l'excision sont assurées tantôt par un narrateur-témoin, tantôt par les personnages principaux respectifs, ou encore par les personnages secondaires ayant la particularité d'incarner la tradition ou coutume. Il s'agit, en l'occurrence, des deux mères des héroïnes: Matou, la mère de Malimouna, et de la mère de La Petite Peule. S'y ajoutent la famille étendue, les exciseuses attitrées, pour ne citer que celles-là. On peut noter avec beaucoup

d'intérêt l'admirable effort d'explicitation et de clarification des représentations sociales de l'excision, la quasi-parfaite reproduction du schéma culturel dans les textes soumis à la lecture. En effet, la dimension protocolaire est présente et organisée de telle sorte que n'importe qui ne puisse pas parler de n'importe quoi. Autrement dit, les conditions sont réunies pour que seuls les dépositaires de la tradition, de cette coutume ancestrale objet de tant de respect et de considération, ceux-là même qui sont perçus comme les aînés sociaux, dûment mandatés par la société globale, puissent parler valablement de cette tradition.

Par ailleurs, il est intéressant de relever que dans *Moolaadé*, l'auteur qui est avant tout un romancier hors pair, puisant son inspiration et son style des réalités de la société traditionnelle africaine, est resté préoccupé et profondément mû par les exigences d'explicitation en vue d'orienter l'auditoire, à travers le dédale du film.

Mais de quoi s'agit-il en substance dans ce film de Sembène Ousmane? D'une vivante polémique contre l'excision. Dans un petit village reculé, ce matin-là, la salindana (l'exciseuse) remarque la fuite d'une demi-douzaine de fillettes sur la quinzaine de candidates. Le nombre de

«désértrices » dépassant le tolérable, une grande battue est entreprise pour les retrouver et les remettre à l'exciseuse. Quatre parmi elles reviennent au village et se rendent spontanément au domicile de Collé Ardo pour demander le *Moolaadé*, ou droit d'asile, L'actrice est connue pour avoir soustrait sa dernière fille Hamsatou Bathily, âgée de huit ans, à la « purification rituelle ». Aux questions répétées de tout le village, suivies de menaces de répudiation, voire de bannissement, elle se contente d'observer un mutisme opaque. Son comportement est perçu comme une révolte contre la tradition, qui doit être sanctionnée par la honte et l'avilissement.

Le refus de Collé de ne pas exciser sa fille et la protection du *Moolaadé* accordée aux quatre fugitives constituent les preuves tangibles d'une conjuration contre la tradition et la religion. La tension monte à mesure qu'elle s'obstine dans sa volonté de ne pas livrer celles-ci aux exciseuses. Prête à toute confrontation, elle ne se déplace qu'armée de son coupe-coupe bien aiguisé en bandoulière. Les fillettes évoluent dans sa cour en toute liberté; elles se joignent à leur bienfaitrice et à sa fille lors des séances d'écoute radiophonique. La cohésion du village en émoi est ébranlée. Toutes les activités

champêtres sont arrêtées; sauf la boutique de Diouf Niokobaye, ancien soldat éjecté de l'armée devenu commerçant ambulant. Seuls les appels du muezzin rythment le quotidien. La maison de Collé Ardo est assiégée. Sa détermination à résister aux diverses pressions exercées sur elle entraîne la sympathie d'une partie de plus en plus importante de la population. Sa révolte fait des adeptes et conduit au triomphe de la cause qu'elle défend: l'abandon de l'excision au niveau du village. Le fil conducteur est visible et facilement saisissable d'un bout à l'autre par le spectateur attentif et avisé.

Pour en revenir au roman *Rebelle*, la description à laquelle Fatou Kéita s'est ingénieusement livrée semble garder une certaine originalité. En effet, il est aisé de constater et d'apprécier la place de choix réservée à la question de l'excision dans le roman. Celle-ci est annoncée dès le premier chapitre du roman qui en compte la trentaine. Plus précisément à partir de la neuvième page déjà le ton est donné et la couleur annoncée: « Un pagne bleu, de ce bleu spécial que seule une exciseuse a le droit de porter ». En soi ceci est révélateur et constitue déjà une différence avec la couleur rouge par exemple, adoptée par certains auteurs dont Sembène Ousmane dans *Moolaadé*.

La suite du récit est bâtie sur une série d'opportunités que la narratrice se donne et essaie d'exploiter pour retracer, avec un réalisme envoûtant, les péripéties de la petite et fragile Malimouna confrontée aux dures réalités de la pratique de l'excision. Mais c'est surtout, il est aisé de s'en rendre compte, dans les chapitres trois, quatre et cinq que l'on peut parler valablement de tribulations de la jeune héroïne aux prises avec l'hydre tentaculaire de l'excision. Il paraît intéressant de noter que ses malheurs ont commencé dès lors qu'elle entreprend, nonobstant son jeune âge et son manque d'expérience de la vie, de se rebeller contre cette pratique et refuser de s'y soumettre: « Je ne veux pas passer cette épreuve, déclara Malimouna brusquement » (15). Arrivera-t-elle à échapper à ce passage apparemment incontournable, ou plus précisément à ce rite de passage? Si oui, de quelle arme dispose-t-elle pour réussir ce qu'il convient de considérer comme une gageure, tant le chemin de la réussite est jonché d'obstacles? En réalité, Malimouna a une arme d'autant plus précieuse et efficiente qu'elle a justement su en garder jalousement l'exclusivité. Il s'agit, en fait, d'une information qui s'est élargie à la taille d'un indice de grande portée sociale: la découverte de la lubricité de

l'exciseuse en chef du village, Dimikèla. En effet, celle-ci « si austère et que l'on ne voyait jamais sourire! », devant incarner la chasteté parce que gardienne par excellence de la tradition, a été surprise par Malimouna, « toute nue. Elle était nue comme un adulte ne se montrait jamais. Etendu à côté d'elle, le jeune Seynou [...]. Il était dévêtu lui aussi et ... » (9-10). Grâce donc à ce détail textuel-Dimikèla coupable de flagrant délit de dévergondage-Malimouna bénéficiera de larges circonstances atténuantes: elle ne subira, à la différence des autres excisées, qu'un simulacre d'excision avec la caution morale et matérielle de Dimikèla, plus que jamais décidée à racheter, fût-il au prix le plus fort, son silence et sa complicité passive. Ce que l'on pourrait appeler désormais le « secret des trois » sera voilé et gardé intact jusqu' « au mariage arrangé » de l'héroïne du roman. A quatorze ans, avant donc l'âge nubile, Malimouna a été fiancée contre son gré et celui de sa mère. Son père Louma, connu dans toute la contrée pour sa cupidité et son goût du lucre, n'a pas hésité à sacrifier sa jeunesse et son charme sur l'autel de ses intérêts basement matériels, en la donnant en mariage à un vieil et riche commerçant, « vieil amoureux », et polygame de surcroît. La chambre nuptiale a

servi de cadre à la découverte de l'état de non excisée de Malimouna. Cela a rendu impossible la consommation du mariage et conduit à certains rebondissements dans la suite de la vie déjà tumultueuse de l'héroïne. Ainsi, elle est arrachée brusquement à son terroir villageois pour emprunter le chemin de l'exil forcé. Au même moment sa mère Matou, profondément blessée dans son amour propre, est l'objet d'opprobre et de mise en quarantaine dans tout le village.

Le second roman du corpus, à l'instar du premier, aborde la question, ou plus exactement, le pressentiment de l'excision dès la première page: « Une sourde inquiétude m'étreignit depuis quelques jours, sans que je sache exactement pourquoi. J'aurais pu déceler la menace véritable à de secrets indices... » (9). Mais à la différence de celui-ci, il semble accorder moins de place à l'excision en lui consacrant peu de pages: moins d'une quinzaine sur la deux-cent-soixantaine que compte le roman. Dans celles qui suivent, la narratrice, qui s'identifie à l'héroïne (en témoigne l'emploi de la première personne du singulier) saisit, elle aussi, diverses opportunités pour retracer, avec un réalisme saisissant, les difficiles moments de la Petite Peule aux prises avec cette pratique

traditionnelle dont elle ignorait tout au départ. Mais contrairement à Malimouna qui, grâce à un concours heureux ou malheureux de circonstances- peu importe ici- est parvenue à échapper à l'« épreuve du couteau », dans toute sa cruauté, elle a dû subir ce rite initiatique, comme une fatalité inéluctable, inexorable.

Par ailleurs, il est à noter le caractère surabondant de détails d'informations entourant le déroulement de la cérémonie d'excision dans les deux romans du corpus, avec tout le symbolisme qui la caractérise. Mais au-delà, on est frappé par la plus ou moins grande vraisemblance et le réalisme d'une telle description. Celle-ci fait notamment apparaître un constat majeur: dans les deux cas, seule l'excision de type 2 est pratiquée, à savoir la clitoridectomie. En réalité, il s'agit de la peinture de véritables tableaux de la culture des sociétés auxquelles appartiennent celles qui jouent le rôle de narratrices. Comparables à des essais d'ethnologues impénitents ou d'anthropologues sourcilleux, ces tableaux sont souvent sous-tendus et précédés par la philosophie que celles-là ont de l'excision et de sa pratique conventionnelle. Ils créent les conditions à la fois objectives et subjectives permettant aux personnages ayant la lourde mission

d'incarner la tradition, de parler amplement au nom de celle-ci. L'entretien quelque peu orageux que Dimikèla, réputée gardienne de cette tradition, a eu avec l'héroïne, est, en soi, riche d'enseignements à cet effet: « Sache qu'une femme qui ne subit pas cette épreuve ne peut être maîtresse de son corps et ne peut être qu'une dévergondée »(21) De même, le dialogue que la mère de Malimouna engage avec elle semble particulièrement pertinent à cet égard: « Mon enfant, dit Matou en regardant Malimouna, mon seul et unique enfant, tu ne deviendras pas une femme de mauvaise vie...pas de mon vivant » (24). De son côté, la mère de la Petite Peule interpelle sa fille de manière sentencieuse et sans équivoque: « Tu sais, tu appartiens désormais à une société bien hiérarchisée, il y a des épreuves à subir pour franchir les étapes, pour passer d'un stade à un autre. Je dirais même d'un monde à un autre... » (19). Elle poursuit, plus incisive et péremptoire que jamais. « Quant à ce qui vient de t'arriver, cela te fait grandir, car jusque-là tu n'avais connu aucune souffrance. Tu étais une enfant, tu ne connaissais que la joie et l'insouciance. Cette épreuve, parce qu'elle est douloureuse, te donne un pouvoir, celui de maîtriser la souffrance » (19-20).

Au terme de cet examen que faut-il conclure? Au regard de ce qui précède, je suis en mesure d'affirmer qu'excision et texture romanesque se rejoignent et se côtoient dans la plupart des cas. Autrement dit, les représentations sociales généralement acceptées dont je viens de faire état plus haut, sont confirmées, à quelques nuances près, par le contenu des deux romans du corpus? Peut-on en dire autant du film *Moolaadé* de Sembène Ousmane?

Il convient de relever qu'une large place est faite à la problématique de l'excision, laquelle est posée au cours des toutes premières minutes (sur les cent vingt et quatre que dure le film), lorsque l'on voit quatre petites filles éplorées fuyant l'excision et se dirigeant vers le domicile conjugal de Collé Ardo Gallo Sy. Celle-ci est « tristement » célèbre et connue dans le milieu villageois pour avoir, de manière délibérée et unilatérale, soustrait à cette pratique son unique fille Hamsatou Bathily, en réaction à la mort, au cours de l'accouchement, du fait de l'excision, de ses deux premiers bébés. La suite du film est constituée d'épisodes émouvants mettant en exergue l'opposition farouche de l'actrice du film à ce qu'il est convenu d'appeler la « purification » rituelle et les déboires auxquels l'expose sa rébellion. Elle implore le

sanctuaire Moolaadé pour obtenir que soient assurés la protection de ces innocentes fugitives et le triomphe de son idéal à hauteur de défi: l'abandon définitif de ce rite traditionnel par tout le terroir villageois. Elle doit compter avec la détermination de la plupart des hommes et certaines femmes (dont les exciseuses en tête), ceux-là mêmes qui sont disposés à tout entreprendre pour pérenniser les coutumes au nom des valeurs ancestrales -détermination à tuer en elle toute velléité de rébellion et la faire plier à la volonté populaire au service de la perpétuation de la tradition. Cependant, elle réussit, en acceptant d'être martyre, à rallier à sa grande cause des femmes dont le nombre ne cessait de grandir, et à renverser la tendance en sa faveur. Les inconditionnelles de la pratique que sont les exciseuses ont, au cours d'une manifestation publique sur la place du village, été mises en demeure de déposer « le couteau » maléfique dont elles seules avaient le monopole. En dernier ressort Hamsatou, fière et rassérénée de préserver son intégrité physique, va devoir se résigner à perdre son fiancé, en même temps que les avantages et honneurs attachés au mariage avec lui, en tant que futur héritier du prestigieux et convoité trône des Doucouré.

En tout état de cause, ici moins que dans les deux romans précédents, les étapes du déroulement ainsi que le protocole de la cérémonie d'excision sont moins bien respectés. Le spectacle offert à l'auditoire avec un luxe de détails, à travers des tableaux non moins ravissants, n'en demeure pas moins vraisemblable et saisissant. Il confirme justement que, à l'instar des deux romans du corpus, la clitoridectomie garde l'exclusivité sur les autres types d'excision. Ces tableaux empreints de couleur et de culture locales, véhiculent tout naturellement la conception que le réalisateur de talent se fait de la pratique de l'excision. Il est loisible aux personnages auxquels il a été réservé d'incarner la tradition, de saisir toutes les occasions pour étaler leur indéfectible attachement à celle-ci. C'est ainsi que Amidou Bathily, le beau-frère aîné de Collé Ardo, reproche brutalement à celle-ci son tort, ou plutôt son crime d'avoir accordé indûment aux fillettes fugitives asile et protection. Aussi la somme-t-elle de se soumettre aveuglément à la coutume comme l'ont toujours fait ses ascendants, en remettant immédiatement celles-ci aux exciseuses qui les réclament « à cors et à cris ». Dans la même veine, le chef de village, Doucouré courroucé et révolté, oblige son fils

Ibrahima Doucouré, venu de France pour convoler en justes noces, à renoncer « officiellement » à son futur mariage avec sa fiancée Hamsatou Bathily, coupable de « crime » de non excision et de désobéissance civique avérée à la tradition. Finalement, cela explique et valorise la réplique cinglante de « Astafurula ^[8], I ta fo Astafurula (jamais ...cela ne m'arrivera jamais de ma vie)! » lancée avec véhémence par le plus écouté des conseillers du chef, à l'un de ses collègues qui, voulant l'amener à témoigner, lui demandait s'il avait déjà eu une fois, dans sa longue vie, des rapports intimes avec une femme non excisée.

Ainsi, tout comme dans les deux romans précédents, le contenu du film met en exergue l'enracinement de la pratique de l'excision dans les us et coutumes des sociétés à excision. A ce titre il coïncide, à quelques détails près, avec les représentations sociales généralement acceptées. Il convient, à présent, d'aller au-delà ces considérations et de se demander, par rapport à l'excision, quelle peut être la position des deux romans et du film du corpus.

CHAPITRE III

IDEOLOGIES DES ROMANS ET DU FILM

1. Considérations générales

Comme on le voit, la pratique de l'excision, en tant que rite initiatique, paraît si importante que, dans les sociétés à excision, s'y soustraire – quel que soit par ailleurs le mobile – constituerait un « péché mortel ». En d'autres termes, ne pas s'y soumettre, c'est s'exposer à la vindicte populaire, voire à la marginalisation ou même, dans certains cas, à la damnation pure et dure. Il est intéressant de constater que cette préoccupation est présente et agissante dans les deux romans aussi bien que dans le film de mon corpus. En effet, on s'aperçoit aisément que ceux-ci présentent des sociétés autrement structurées et réglementées, des sociétés à l'intérieur desquelles chacun joue son rôle et occupe sa place, rien que sa place, mais toute sa place. La pratique de l'excision est considérée comme une règle sans exception, voire une loi qui s'impose indistinctement à tous les membres de la communauté. Ainsi dans *Rebelle*, *Matou*, la

mère de Malimouna, semble déterminée à sauver sa fille du naufrage de la non-excision, même contre son gré, quel qu'en soit le prix ou le sacrifice, par ailleurs. Elle considère comme un désastre le fait de se dérober à ce rite traditionnel, « cette épreuve si capitale dans la vie d'une femme » (18). Du reste l'exciseuse Dimikèla construit et utilise son argumentaire dans le même sens en vue d'un même objectif: amener la petite fille rebelle à côtoyer loyalement les rives de la tradition et à accepter de subir l'épreuve de l'excision. Aussi s'arroge-t-elle à la fois le droit et le devoir de rappeler à la récalcitrante Malimouna l'un des principes cardinaux qui fondent une telle épreuve: « une femme qui ne subit pas cette épreuve ne peut être maîtresse de son corps et ne peut devenir qu'une dévergondée » (21)

De manière analogue, dans *La Petite Peule*, la mère de l'héroïne, à la question de savoir de sa fille si son père allait venir la voir, répond sans ambages: « Quant à la venue de ton père, n'y compte pas trop. Le monde où tu viens de pénétrer est un monde de femmes. Aucun homme n'y est jamais admis » (15). De même, à l'interpellation de sa fille qui ne comprend pas pourquoi elle n'a pas subi l'épreuve avec ses camarades habituelles, elle réplique,

non sans sagesse: « c'est que vous êtes légèrement différentes par les us et coutumes de vos ancêtres. Pour toi, tout est intact, ce n'est qu'une petite « blessure » que tu as endurée pour suivre la coutume [...] Tu sais, tu aurais pu appartenir à cette catégorie de peuples dont la coutume impose une épreuve supplémentaire » (c'est l'auteur qui souligne, 20-21). Plus loin, elle ajoute sur un ton qui frise la mélancolie: « C'est toujours nous, les femmes, qui subissons les épreuves; c'est également nous qui sommes gardiennes de la tradition pour notre progéniture femelle, même quand le sang doit couler... » (21). Cependant La petite Peule, à la différence d'autres excisées, a subi l'épreuve avec une certaine résistance, et connu la brutalité et l'arrogance des exciseuses: « Une, deux assistantes m'empoignèrent, je me débattis comme un diable. Je fus jetée sur la natte. La grosse femme s'était assise sur ma poitrine d'enfant et tenait mes jambes bien écartées » (13). Aussi sa mère prend-elle soin de vérifier, quelque temps après, que l'excision a été correctement faite. « Maman voulut s'assurer que la femme avait bien fait son travail. Je dus à nouveau écartier les cuisses, subir un bout de doigt inquisiteur. Elle eut l'air d'apprécier » (19). En tout, La Petite Peule reconnaît que, jusqu'ici, sa

mère n'a fait qu'accomplir la délicate mission dont elle se croit investie par la tradition: faire suivre à sa fille son propre itinéraire. Pour sa part, sa décision de ne pas se laisser enchaîner par les mêmes considérations, celle de ne pas « marcher dans les plates bandes » de sa mère est déjà et irrémédiablement prise. Bien plus, elle semble résolue à mettre tout en œuvre pour épargner, à l'avenir, aux autres les douleurs et souffrances de l'excision qu'elle-même a endurées pour éviter à sa famille la honte et l'humiliation: « Je savais déjà que je ne passerais pas le relais de cette traumatisante expérience. Et en effet je me battrais bien plus tard pour être la seule sacrifiée de ma famille et au-delà »(23). Une telle résolution rejoint la volonté exprimée par Malimouna de s'investir désormais dans la lutte contre la pratique. Elle annonce donc un point d'accord ou de convergence entre les positions idéologiques des deux romans sur la problématique de l'excision.

Peut-on en dire la même chose en ce qui concerne la position du film Moolaadé à propos de ladite problématique? Si oui, dans quelle mesure? C'est d'abord le fils aîné de la famille Bathily, bouleversé par l'événement des « filles fugitives », qu'on voyait se « démener comme un beau

diable » pour obtenir que Collé Ardo se plie – sans condition – à la coutume et que celles-là subissent sans délai le rite traditionnel. Car il serait désastreux, pour la famille en particulier et pour la communauté en général, de se soustraire à ce dernier. Aussi implore-t-il instamment l'intercession de sa mère, l'aînée des trois coépouses, auprès de Collé Ardo, afin qu'elle revienne à la raison et épargne à la famille un désastre collectif: « ma, i bi se ka kuma Collé Ardo fe wala sa a k'a don a bi se k'a balaw min se an ka kabila ma nd'a ma son bogotigiw bolo ka ko? (maman, peux-tu intervenir pour que Collé Ardo comprenne tout le malheur auquel elle expose la famille, en refusant de remettre les filles aux exciseuses?). Mais c'est surtout le beau frère aîné de Collé Ardo, Amidou Bathily qui joue le rôle dévolu à la mère dans les deux romans du corpus. Apparemment décidé à éviter l'opprobre à sa famille, il déploie un zèle peu commun dans les tentatives de reconversion de mentalité de l'actrice « égarée ». Au cours d'un premier entretien particulièrement orageux avec celle-ci, en l'absence de son époux, les rappels à l'ordre et au respect de la tradition ont fusé: « Nin kè wali min bi ke kabini lawalila, kabini i fa ba ma walo, cogo jume i muso kunturu be se k'a laban

te » Cette phrase peut être traduite par: « Cette pratique que nous avons dans nos mœurs depuis l'aube des temps, bien avant la naissance de ta grand-mère, comment une pauvre femme comme toi peut-elle y mettre fin)? ». Scandalisé et comme insulté par l'entêtement inhabituel de l'actrice à « couvrir » les fugitives, il fournit à son jeune frère une flagelle et le met en demeure d'exécuter, en personne, la sentence des anciens, sur la place publique: flageller Collé Ardo jusqu'à ce qu'elle reconnaisse publiquement son tort ou qu'elle en meure. On sait que celle-ci, se considérant comme martyre pour une noble cause, n'est pas revenue sur sa décision. Aussi n'a-t-elle eu la vie sauve que grâce à l'intervention in extremis de quelques femmes du village révoltées par l'odieux et insupportable spectacle de « lynchage ». Ainsi « contre vents et marées », et à son corps défendant, l'actrice, loin de plier ou succomber sous le poids écrasant de la tradition, arrive, à force d'abnégation, à rallier à sa rébellion des femmes et des hommes du village, pour le triomphe de sa cause. On peut en conclure que la détermination de l'héroïne Collé Ardo à surmonter les obstacles qui jonchent le chemin de la libération des femmes traduit la position du cinéaste quant à l'attitude à adopter par rapport à une

telle pratique. Dans la mesure où la même volonté de réussir le combat contre l'excision existe chez les trois héroïnes, on peut conclure à une certaine harmonie entre les positions idéologiques des deux romans d'une part, et le film d'autre part, dans le cadre de la problématique de l'excision.

2. Malimouna ou « la révolte exprimée »

Il est intéressant de noter que Malimouna, l'héroïne de *Rebelle* a entrepris très tôt d'explorer son corps. En particulier, elle prend une conscience relativement claire d'un organe génital, son clitoris dont son amie Sanita, la citadine, l'éveillée, lui a tant parlé et lui a dit tant de bien, bref « ce petit bout d'elle-même [...] qu'elle savait à présent qu'il était doux au toucher » (33). On est frappé par son attachement quasi viscéral à cette caractéristique féminine, à la grande importance que revêt la présence de cet organe spécifique. Ce dernier n'appartient pas qu'à elle seule puisqu'elle le partage avec sa mère, et probablement avec Dimikèla, l'inoubliable exciseuse. Mais à côté de cela, et peut-être au-delà, il y a son impérissable désir d'échapper à ce rite traditionnel qu'est l'excision, seule alternative viable pour garder intact cet organe

objet, pour ainsi dire, de ses « premières amours ». En cela, elle sait devoir compter ou même composer avec l'opposition farouche de ces deux « inconditionnelles », gardiennes de l'orthodoxie du rituel féminin, ces « chantres » de l'excision. En fait, la terminologie désormais classique de Fatou Sarr (1999:80) fait une nette distinction entre deux attitudes contradictoires, face au phénomène de l'excision. D'un côté il y a le groupe des personnes qu'elle appelle « culturalistes » justement pour leur attachement exclusif à la tradition et aux « valeurs ancestrales » comme la pratique du rite initiatique. De l'autre, elle situe les « abolitionnistes » connus pour leur rejet total de l'excision considérée comme une mutilation génitale et, partant, comme une violence faite à la femme, une atteinte grave à son intégrité physique avec des conséquences néfastes sur sa santé de reproduction. Il est aisé de constater que Matou, la mère de Malimouna et l'exciseuse Dimikèla, sa protagoniste et complice, appartiennent au premier groupe, compte tenu précisément de leur soumission quasi aveugle aux « valeurs traditionnelles » et leur grande sympathie pour l'excision dont elles rejettent toute répression de la pratique.

Mais qu'en est-il de l'idéologie du roman? C'est, bien entendu celle qui transparait dans le discours dominant, c'est-à-dire une idéologie « rebelle », comme l'indique d'ailleurs le titre de l'œuvre romanesque. Ainsi Malimouna transgresse allégrement les règles établies par la coutume en se soustrayant unilatéralement au rite initiatique. En cela, elle bénéficie largement de la complicité active de Dimikèla, l'exciseuse du village, pourtant considérée comme chantre de la pérennisation de cette coutume. Elle agit ainsi sans que cela entraîne une crise identitaire, une altération de sa personnalité, comme le prévoient les croyances et les mythes cosmogoniques. Elle a pu garder intacts ses capacités physiques et attributs féminins, dont une maternité normale et efficiente. Elle jouit de toutes ses facultés mentales et conserve les vertus universelles de chasteté et de fidélité conjugale. En effet, elle a contracté un mariage régulier, connu le plaisir et la satisfaction dans des rapports sexuels sans aucun préjudice pour l'un quelconque des deux partenaires, vécu dans un cadre familial serein et donné naissance à des beaux enfants au cours d'accouchements parfaitement normaux. Bref, le fait d'avoir enfreint les règles traditionnelles ne l'a pas empêchée d'être à la fois une femme accomplie,

une bonne épouse et une bonne mère de famille: Bref,
« c'était une femme rangée et une mère exemplaire » (219).

Au demeurant, le système d'échafaudage érigé pour expliquer, ou même pour justifier la mainmise qu'il faut, faute de mieux, appeler « patriarcale » sur le corps de la femme s'écroule comme château de sable au regard du processus narratif du principal personnage: Malimouna. Mais l'instance narratrice ne se limite pas à un simple constat. Elle va plus loin en évitant les sentiers battus et, surtout, en suggérant une nouvelle piste à explorer. Il s'agit de la voie, toute balisée, de la rébellion que le titre Rebelle doit permettre de préconiser a priori. En outre, le niveau d'implication de l'héroïne dans un cadre associatif et coopératif (Association d'Aide à la Femme en Difficulté) en vue de l'amélioration des conditions de vie des femmes, comportant un volet relatif au combat pour l'abandon de l'excision, apporte au lecteur un éclairage substantiel à propos de la position adoptée par le roman dans l'actuelle controverse sur le phénomène de l'excision. Cette position est celle d'une remise en cause de la tradition ou coutume, pour autant qu'elle s'identifie indûment à la pratique de l'excision, d'un recadrage de la perception de ce rite traditionnel, par les femmes en

particulier, par le reste de la société en général. La réflexion suivante de Malimouna est éloquentes à cet égard: Dieu avait crée [les femmes] avec un clitoris. Pourquoi et au nom de quoi, un simple être humain pouvait-il décider que l'œuvre du « Tout-Puissant » était imparfaite? Comment pouvait-on croire à la fois en Dieu et en de telles absurdités? Certes, il y avait des erreurs de la nature qui faisaient que certains êtres naissaient avec des malformations, des infirmités, mais de là à faire croire que la moitié de la population mondiale— c'est-à-dire toutes les femmes de la terre— avait une malformation! Il y avait une exagération dont elles se rendaient compte [...] leur retirer cet organe singulièrement érogène qui, autrement, ne pouvait que les entrainer à la luxure et à la débauche...Mais tout ceci était faux [...]. Pourquoi, après tout, après tout, avait-on peur de la sexualité féminine? Pourquoi une femme ne devait-elle pas ressentir le même plaisir qu'un homme? On disait la femme faible, mais qu'en est-il des hommes auxquels, dans certaines cultures, il fallait cacher toutes les parties du corps féminin, y compris les cheveux, de peur de susciter chez eux des réactions incontrôlables? Qui donc, finalement, était incontrôlable, l'homme ou la femme? (218)

Que faut-il penser d'une telle réflexion? De mon point de vue, elle fait apparaître au moins deux idées-forces. D'abord, l'excision est une injustice à l'égard de la femme. Elle représente une atteinte grave à l'intégrité de l'organisme de la femme. En réalité, le corps humain n'a ni « un plus » ni « un moins » que l'homme se donne le droit d'enlever ou d'ajouter. Elle constitue une injustice flagrante à son encontre dans la mesure où elle la prive d'un plaisir légitime au cours des relations sexuelles. Celles-ci représentent, selon moi, une sorte de « communion », c'est-à-dire un échange dans l'équité, où l'on donne et reçoit. Si la femme donne sans recevoir, elle est lésée dans son droit. Ensuite, l'excision est une atteinte à la liberté et à la dignité de la femme. En excisant celle-ci pour des considérations « coutumières », ou plutôt pour des raisons égoïstes, on la traite en mineure, car quelque part, c'est l'homme qui décide de ce qui est bon ou mauvais pour elle, une façon de la maintenir sous tutelle. Habituellement, l'acte sexuel est expression d'amour, et s'il se trouve que la femme est mutilée au niveau de cet organe, siège de l'expression amoureuse, il est évident qu'il y a une sérieuse entrave à sa liberté et à sa dignité. Si l'homme garde toutes ses facultés de

jouissance, pour quelles raisons la femme serait-elle unilatéralement privée des siennes? N'y a-t-il pas là, de toute évidence, une « instrumentalisation » de la femme, pour en faire un « objet » de jouissance égoïste de l'homme?

3. La Petite Peule ou « la révolte étouffée »

Quant à la Petite Peule, à la différence de Malimouna qui a pris, de manière précoce, une claire conscience du clitoris « ce petit bout d'elle-même », elle ne faisait pas, avant l'opération, de distinction entre ses organes génitaux et le reste du corps. En d'autres termes, ceux-ci ne faisaient pas auparavant l'objet d'une attention particulière de sa part: « Quant à ce qu'on m'avait fait, je ne le savais pas très bien, car avant cette épreuve, je n'avais jamais accordé une attention particulière à cette partie intime de mon corps. Je savais qu'elle était là, quand j'avais envie d'aller faire pipi. J'en appréciais le jet que j'interrompais à volonté » (22). Aussi n'éprouvait-elle aucun attachement particulier à cette caractéristique féminine ni ne lui réservait-elle pas une importance singulière. Elle ne semble pas se soucier outre mesure de

savoir si elle a cet organe en partage avec les autres femmes en général, en particulier avec sa mère ou avec l'exciseuse qu'elle a connues mieux que les autres. Cela se comprend dès lors que La Petite Peule, âgée d'une dizaine d'années, a vécu et évolué dans un milieu singulièrement fermé, fortement conservateur où le sexe et la sexualité sont des sujets tabous. Aussi ignorait-t-elle tout de l'excision et ne savait pas sur quelle partie du corps elle devait porter dans la mesure où personne ne l'en avait jamais entretenu auparavant. Parlant de ses camarades d'infortune, celles qui, comme elles, attendaient dans le vestibule de l'exciseuse, l'épreuve du couteau, elle écrit: « Les seules choses que nous avons en commun, ces demi-inconnues et moi, étaient les us et coutumes que nos parents s'efforçaient de nous faire vivre par tous les moyens » (10). Ainsi « Nous nous regardions sans nous parler; comme moi, elles n'avaient pas l'air de savoir pourquoi nous étions là » (12). Et plus loin elle confie au lecteur, avec humilité: « Je n'avais aucune idée de ce que représentait tant de mystère » (12).

Les « ingrédients » de la révolte n'étaient donc pas réunis, comme c'était le cas pour Malimouna informée et conscientisée par rapport à la partie du corps à exciser,

grâce aux soins de son amie Sanita. En outre, quand bien même elle aurait eu quelque velléité de rébellion, elle ne pourrait pas disposer de moyen de pression – comparable à celui de Malimouna – pour contraindre l’exciseuse à coopérer. Mais lorsqu’elle a compris le type d’épreuve qu’elle devait subir, à travers les pleurs et gémissements de la première victime, la réaction ne s’est pas fait attendre: fuir pour échapper à la torture de l’excision.

« Dans le fond de la cour, nous entendîmes un cri sourd et bref. Je réalisai dès lors ce qui m’attendait. Je me redressai, pris mes jambes à mon cou: je voulais rentrer chez moi. Mais je fus rattrapée » (13). En quelque sorte, la révolte de La Petite Peule est venue a posteriori, c’était-à-dire après coup, contrairement à celle de Malimouna. Elle s’est cristallisée par la suite, aux prises avec les douleurs atroces de l’épreuve: « ...J’avais les jambes ankylosées et, au bout de quelques minutes, surgit une effroyable douleur, une douleur folle que je ne saurai jamais décrire » (14). Mais l’évocation, par l’auteur, de telles douleurs, suffit-elle à faire d’elle un « chantre » ou un « abolitionniste » de l’excision? Il est, à mon avis, difficile de répondre à cette question majeure par un «oui» sans nuance. Certes, on constate l’évolution d’un état

d'acceptation-résignation vers celui de la révolte à peine larvée; la protagoniste emploie des mots et expressions assez durs: « abattoir » pour désigner le lieu de l'excision, « bourreau » ou encore « celle qui m'avait mutilée » (17) pour nommer l'exciseuse. Plus loin d'autres expressions sont utilisées pour parler de ses compagnes d'infortune, celles qui sont « passées par le même couteau »: « mes compagnes de souffrance, celles avec lesquelles j'avais subi le même supplice, connu la même arme... » (18-19). Certes, non seulement elle semble décidée à ne pas passer « le relais de cette expérience traumatisante » mais aussi et peut-être surtout, elle s'engage fermement vis-à-vis de l'avenir et de la postérité: « (...) Je me battrais bien plus tard pour être la seule sacrifiée de ma famille et au-delà » (23). Cependant, pour qu'elle puisse être considérée comme «abolitionniste», je pense qu'il aurait fallu bien plus. En particulier, il faudrait qu'elle se fixe des objectifs de lutte clairs, réalistes et réalisables, à atteindre et se tracer une voie à suivre pour les atteindre.

4. Collé Ardo ou « la rébellion active »

Quant à Collé Ardo, elle fait preuve assez tôt d'une conscience pointue des conséquences néfastes de l'excision sur l'organisme de la femme, indépendamment de l'atrocité des douleurs de l'opération. Habituellement, en milieu rural, les femmes font rarement le lien de cause à effet entre l'excision et leurs problèmes de santé. Excisée elle-même depuis sa tendre enfance, elle a connu deux accouchements successifs particulièrement difficiles, avec une issue funeste: la mort sur le coup des bébés. Le troisième accouchement semblait destiné au même sort, n'eût été l'intervention césarienne qui permit de sauver le bébé devenu et dénommé plus tard Hamsatou Bathily, fille unique. Mais aux problèmes d'accouchement générés par l'excision s'ajoute, pour Collé Ardo, l'état avancé de frigidité, en termes d'absence totale de jouissance, qui se manifeste au cours des rapports intimes avec son mari. Ainsi confrontée à tous ces maux que charrie l'excision, Collé Ardo refuse la logique du conformisme social et décide de soustraire sa fille à l'excision: celle-ci n'en connaîtra donc ni les souffrances de l'opération, ni la perte de son intégrité physique, ni même l'impact négatif sur sa santé, dût-elle, pour ce faire, s'opposer aux « chantres » de l'excision:

les patriarches et les vieilles femmes du village. Dès lors, considérée par une partie de la génération montante de jeunes filles (ou petites filles), comme le symbole vivant du rejet de l'excision, elle ne tarde pas à devoir accorder sa protection et l'asile à quatre jeunes filles fugitives, échaudées par la peur de l'opération, au grand dam de celles et de ceux qui tiennent à assurer la pérennité du rite traditionnel au nom des valeurs ancestrales.

L'idéologie « rebelle » qui s'exprime dans le film *Moolaadé* du réalisateur sénégalais Sembène Ousmane, ressort dans les propos prononcés et les actes posés par l'actrice principale. C'est ainsi que, à la différence de la Petite Peule qui n'a encore connu de l'excision que les douleurs de l'opération, Collé Ardo a eu dans sa vie tourmentée d'adulte, à souffrir, au-delà de ces douleurs, des conséquences psychologiques et somatiques de l'épreuve, telles: la frigidité et les complications périnatales. En conséquence, son refus de l'excision, ce « fléau » toujours contemporain, éclate au grand jour. L'actrice agit, à visage découvert, précisément parce que son identité féminine est altérée, contrairement à ce que prévoient les mythes et croyances cosmogoniques. Elle est, indûment,

privée de certaines capacités féminines dont la maternité sans risque. Elle traîne un état, quasi permanent, de frigidité, véritable menace pour la vertu universelle de fidélité et l'harmonie de la vie conjugale. Ainsi elle est tout le contraire de Malimouna, la rebelle en laquelle la romancière Fatou Keita a vu le modèle parfait de femme traditionnelle, bonne mère et pétrie de « chasteté et de fidélité conjugale ».

Dans le film, les considérations habituellement développées pour justifier la pratique de l'excision et la main mise du « mâle » sur le corps de la femme sont battues en brèche à la fois par le parcours « révolutionnaire » de Collé Ardo et les arguments des femmes ralliées à la cause. Ainsi le cinéaste indique une autre alternative: la rébellion, par opposition à la révolte « pacifique », individuelle et solitaire, en filigrane dans les romans du corpus. L'acte insurrectionnel des femmes du village unies et organisées sous la bannière de Collé Ardo, contre la citadelle de l'excision que sous-tend la tradition, cristallise finalement le mécontentement général et conduit à l'abandon, au niveau du village, de cette pratique déjà plusieurs fois séculaire. En particulier, l'engagement effectif et militant de Collé Ardo dans le combat au

quotidien contre le phénomène informe largement le spectateur sur la position, sans équivoque, adoptée par le film et, partant, par le cinéaste dans le débat- éminemment actuel- sur l'excision. Cette position est justement celle du rejet définitif de la pratique ancestrale en vue d'un mieux-être des femmes. Mais à la différence des deux romancières qui préconisent une révolte « calme », non bruyante, reflet de la critique au féminin peut-être, Sembène Ousmane, comme pour marquer une quelconque valeur différentielle des sexes, tente d'aller plus loin et fait l'option délibérée d'une « petite » révolution active à l'échelle du village, pour bannir ce rite traditionnel qui, au XXI^e siècle encore, continue de faire des victimes innocentes. L'occasion est ainsi donnée aux femmes de se regrouper pour imposer leur point de vue et annoncer publiquement leurs intentions. Non seulement elles ne se soumettent plus à ces coutumes ancestrales mais aussi elles sont désormais résolues à traduire ces intentions dans leur vécu quotidien.

5. Conclusion

En entreprenant d'étudier simultanément les représentations du phénomène de l'excision dans le roman et

le film francophones, j'ai voulu me mettre à l'écoute attentive des voix qui s'y expriment pour mieux comprendre ce phénomène singulièrement complexe, tout en évitant le piège de l'ethnocentrisme « béat ». Mon constat est qu'il y a une évolution jugée positive dans la manière dont le problème a été abordé et traité. En tout état de cause, la pratique de l'excision est négativement perçue par les principales protagonistes. D'abord, Malimouna qui arrive à se dérober à l'épreuve du couteau, pour la sauvegarde de son intégrité physique. Ensuite, La Petite Peule, au début résignée, mais par la suite désabusée et révoltée, à cause du caractère douloureux et traumatisant de cette épreuve. Enfin, Collé Ardo, compte tenu des conséquences désastreuses (frigidité, complications au cours des accouchements) sur sa vie d'épouse et de mère frustrée et révoltée.

Cet effort d'analyse, bien que non exhaustive, fait apparaître une leçon majeure, à savoir que le sort des femmes face à la problématique de l'excision est passé de la révolte affichée mais solitaire de Malimouna à la rébellion féminine dont Collé Ardo est l'élément catalyseur, en passant par la révolte à peine larvée de la Petite Peule. Les trois auteurs reconnaissent, quoiqu'à des

degrés divers, que l'excision, dans sa dimension sociale et culturelle, est l'expression tangible d'une identité communautaire assez forte. L'attachement à la tradition se traduit par la volonté des parents d'éviter à la fille le danger de la marginalisation. Autrement dit, la lutte contre une telle pratique que la majorité de la population considère comme ancestrale, ne peut être une sinécure. Il faut s'attendre à ce que se développent toutes sortes de résistances dès lors qu'il est question de sa suppression ou même de sa répression. Toutefois, du point de vue de Fatou Keita, des possibilités d'assouplir celles-ci existent. Il s'agit, entre autres, de mener les actions essentielles suivantes. D'abord sensibiliser aux conséquences néfastes de l'excision sur le plan médical. Ensuite éduquer, dans la mesure où, selon Bernadette K. Kassi, « la volonté de purifier, de préserver la chasteté, la dignité de la femme en contrôlant sa sexualité est une véritable forme de violence exercée sur la liberté, le corps et la psychologie de la femme. Mais puisqu'elle-même se trouve au cœur de la perpétuation de certains rites comme l'excision, seule son éducation peut constituer le facteur décisif de la transformation sociale ».

Par ailleurs, la romancière fait preuve d'inspiration féconde en laissant naître chez son héroïne non seulement une conscience précoce de sa féminité et, au-delà, de son identité personnelle, mais aussi une volonté forte de mettre la préservation de son intégrité physique au-dessus de tout, fût-il « l'honneur » familial, voire clanique. Primauté de l'individu (féminin) sur la collectivité, est-on tenté de s'interroger? Cependant, si, selon la réflexion de Raymond (2000) « le roman de notre temps est rongé par les remises en question et les incertitudes des temps modernes » (21), on peut se demander: le projet de lutte contre l'excision que l'on propose n'est-il pas sujet à caution?

Je pense, pour ma part, que ce projet, pour être réaliste et réalisable, doit davantage déterminer les acteurs à toucher et les actions à mener. En outre, sa réussite commande une mise en œuvre adéquate avec des acteurs convaincus. Tel est le sens que je donne à ma modeste contribution à cette lutte. Cette contribution s'articule autour des axes suivants:

Mobiliser les décideurs pour un abandon volontaire.

Il faut commencer par reconnaître qu'il n'y a pas de solution miracle. Seules les populations sont en mesure de

modifier ou de passer outre une coutume ancestrale, en prenant individu par individu, famille par famille, et même village par village, la décision de ne plus exciser les filles. En effet, bien que l'excision soit une violation grave des droits les plus élémentaires des femmes et des filles, ma conviction est établie que si l'on force les individus à abandonner en faisant adopter et appliquer une loi sans le soutien et l'adhésion des communautés, la pratique risque de tomber dans la clandestinité. Il serait donc plus difficile d'aider les personnes affectées.

Pour les hommes: Par hommes il faut entendre ceux qu'il est convenu d'appeler les « aînés sociaux », parfois respectueusement appelés les « vieux ».

Comme j'ai tenté de le montrer tout au long du présent chapitre, l'excision se définit comme une pratique à caractère social, laquelle est collectivement reconnue et valorisée. Pour conduire à des résultats significatifs et aboutir à un succès définitif, la lutte contre cette pratique doit être menée de manière collective et concertée à l'échelle de la communauté tout entière. Or, c'est un fait bien connu que les décisions qui engagent celle-ci ne peuvent émaner que des aînés sociaux. Ce sont donc eux qu'il faut sensibiliser, en premier lieu, dans le sens de

l'abandon de cette pratique. Aussi faudrait-il faire en sorte que le contenu des messages leur soit en priorité adressé. Autant les « vieux » ne sont pas insensibles à ceux-ci, autant ils ne sont pas, par principe, opposés à toute notion de progrès. Que faut-il donc faire? Il est recommandable de mener un important travail d'information sur les conséquences de l'excision, en particulier auprès des hommes qui sont souvent des chefs de famille. Une telle information peut amener les pères à s'opposer à l'excision de leurs filles et à préconiser pour elles un sort meilleur que celui de leurs mères excisées.

Pour les femmes: Elles font partie intégrante de la catégorie des aînés sociaux. En tant que grand-mères, tantes paternelles, elles initient et organisent, dans certaines sociétés, la cérémonie d'excision. Pour cela, elles jouissent, par délégation, des prérogatives du patriarche, ou de la lignée paternelle de la future excisée. Il importe d'entreprendre une sérieuse campagne d'éducation civique sur les maux de l'excision auprès des femmes elles-mêmes. C'est un fait que la majorité d'entre elles font rarement le rapprochement entre l'excision et les problèmes de santé dont elles souffrent à un moment ou à un autre de leur existence.

Pour les exciseuses: Dans la mesure où la pratique de l'excision constitue pour les exciseuses, généralement octogénaires, la source principale de revenus la tâche de sensibilisation ne sera pas chose aisée. En effet, ici les discours habituels, à eux seuls, risquent de ne pas conduire aux résultats escomptés. A la place ou peut-être en plus des mots il faut des actes concrets, des alternatives viables susceptibles de leur garantir des revenus, en compensation aux avantages matériels que procure leur « métier » d'exciseuses. Ainsi, elles pourraient troquer aisément « le couteau » contre « la blouse » de matrone et d'aide matrones de village. Il leur suffirait, semble-t-il, d'une période d'initiation de courte durée, aux techniques modernes d'accouchement, compte tenu de la grande expérience pratique acquise dans ce domaine du fait de leurs « fonctions sociales ». Ainsi restent-elles au service de leur communauté tout en jouissant des prérogatives sociales et des avantages matériels liés à leurs nouvelles activités.

Pour les jeunes: La sensibilisation des jeunes, appelés à devenir des futurs parents, pose apparemment moins de problèmes que celle des autres. Surtout, ils ne semblent pas disposer d'information factuelle sur les

réalités de l'excision dont nous avons vu que les femmes ont été mandatées pour s'en occuper. Il est généralement admis que les jeunes n'ont de l'excision que des idées trop souvent vagues, voire triviales, où prédomine le côté néfaste de la pratique. Il faut parler le langage de la vérité. Avec eux il convient de poursuivre le dialogue sur l'excision et ses conséquences néfastes sur la santé. Dans la lutte contre l'excision, le niveau de scolarisation et d'information semble constituer un atout important, voire déterminant. A l'inverse, la non-scolarisation semble prédisposer à l'ambiguïté et l'équivoque dans le jugement sur la pratique. Il arrive même que les non-scolarisés voient en celle-ci des aspects plutôt positifs quand bien même ils ont connaissance des cas d'incidents malheureux survenus lors de l'excision. Généralement ils font preuve d'une relative réticence, sans pour autant manifester de l'allergie, face à l'idée d'abandon. Faut-il en déduire qu'un séjour à l'école, quelle qu'en soit par ailleurs la durée, prédispose à percevoir de manière négative l'excision? Certainement, oui. En effet, grâce aux connaissances scolaires livresques qu'ils ont, ils possèdent plus d'information sur les côtés néfastes de la pratique. Moyennant ce petit capital « intellectuel »

acquis à l'école, ils sont à même de comprendre les idées nouvelles et progressistes. Ainsi, compte tenu du fait que les ex-scolarisés de niveau primaire sont plus nombreux dans les villages, ils peuvent être les principaux vecteurs du combat contre le fléau. D'où la nécessité pour les programmes scolaires de mettre un accent particulier sur l'éducation sexuelle en général, singulièrement l'excision et les conséquences néfastes de la pratique sur la santé de la femme et de la fille. De la sorte, ils seront mieux équipés pour jouer le rôle de relais dans le cadre de la lutte contre l'excision

Pour les adolescents: Il y a lieu d'informer les adolescents qu'une fille non excisée peut être aussi chaste et vertueuse qu'une excisée, tout dépend de l'éducation reçue. Ceci les encouragerait à ne pas penser des mauvaises choses des filles non excisées et à ne pas refuser d'en épouser, si par ailleurs les conditions sont réunies. Mais dans ce cas, il convient d' « assurer les arrières », mettre de son côté toutes les chances pour que la situation ne dégénère pas. En d'autres termes il s'agit de faire en sorte que ne se reproduise pas ici ce qui est arrivé, il y a quelque temps, au Burkina Faso. C'est Sawadogo Y. Alfred qui, dans *La polygamie en question*, nous en fait, dans le

cadre d'un gigantesque combat entrepris contre la pratique de l'excision dans les années 60 par la mission catholique de Tenkodogo, un récit pathétique: «...Les premiers chrétiens avaient voulu donner le bon exemple en n'excisant pas leurs filles et en le faisant savoir. Mal leur en prit, car aucun garçon ne voulut de ces filles non excisées pour épouses. Elles atteignirent l'âge de 21 ans, puis de 25, et aucun garçon ne s'intéressait sérieusement à elles, sous le prétexte que ces filles-là étaient des « des tueuses d'hommes ». Face à cette déconvenue, les parents se remirent à exciser leurs filles, comme avant, et leurs filles trouvaient des garçons à marier »(19). Il va sans dire qu'aujourd'hui les mentalités ont évolué de manière positive. La lutte contre l'excision est engagée et en train de gagner du terrain sur plusieurs fronts. Toutefois, la prudence s'impose pour sauvegarder et garder intacts les acquis de cette lutte, en utilisant judicieusement les précieuses ressources de la sensibilisation et de l'éducation.

Pour les agents de santé: Il est également nécessaire de former les agents de santé à détecter et à traiter les complications de l'excision. Ils doivent pouvoir expliquer aux femmes le rapport qui existe entre leur problème de

santé et l'excision afin qu'elles puissent comprendre la cause de leurs maux. Cette information pourrait l'inciter à ne pas faire subir les mêmes souffrances à ses filles.

Sensibiliser et éduquer sur les conséquences néfastes de l'excision sur la santé.

On s'aperçoit donc qu'il existe des acteurs. Il s'agit à présent d'envisager la stratégie à suivre. Il importe que celle-ci privilégie la sensibilisation. Il faut sensibiliser les décideurs tels que les parents, les tantes et grands-parents paternels, les décideurs politiques et communautaires. Il est crucial de leur expliquer les méfaits de l'excision sur la santé et l'importance de préserver l'intégrité des filles.

Dans le cadre de la sensibilisation, l'organisation de causeries-débats semble être le moyen le plus approprié. Il paraît recommandable que celles-ci se déroulent simultanément à tous les niveaux, mais de façon disjointe.

Au niveau d'une communauté donnée, il n'est pas souhaitable de mettre ensemble les différentes couches socioculturelles: jeunes et vieux, femmes et hommes. A l'inverse, il faut faire en sorte que chaque groupe puisse

disposer d'un espace spécifique et autonome d'expression, sous la houlette d'animateurs avertis et en mesure de parler le langage et le style auxquels les membres du groupe sont habitués, ceux respectueux de l'éthique du terroir.

Mais ce n'est pas tout. A côté, ou plutôt à la suite de ces causeries, il y a la sensibilisation par le biais des médias appelant un traitement anthropologique de l'excision, c'est-à-dire dans le plein respect de l'argumentaire, même simpliste de ceux qui pratiquent l'excision. En particulier, il conviendra moins de s'appesantir les côtés caducs ou même négatifs que de mettre en exergue le caractère dynamique et évolutif du phénomène.

Aujourd'hui, force est de reconnaître que les arguments médicaux, fussent-ils le fruit des retombées des nouvelles découvertes scientifiques, pas plus que les mobiles évoqués pour faire persister la pratique, ne sont pertinents. En effet, depuis des siècles, on pratique l'excision et on a toujours trouvé, sinon une justification, du moins une explication aux incidents qui arrivent ici et là. Quelle interprétation donne-t-on à ceux-ci? Ils sont considérés comme les révélateurs d'autres

problèmes ou litiges sociaux à résoudre entre les membres de la communauté. Aussi des rites sont-ils mis en œuvre pour y faire face et leur trouver des solutions adéquates. Somme toute, autant de tels arguments séduisent dans le cadre d'un cours classique d'éducation sexuelle, autant ils sont irrecevables et inopérants en milieu villageois.

Mais le contenu des messages doit aussi éviter de véhiculer ce qu'on pourrait appeler des pseudo-arguments. Il s'agit de déclarations du genre suivant: l'excision a un impact sur la diminution de la sensibilité de la femme ou la pratique confère une plus grande maîtrise des désirs. En réalité, l'excision ne procure aucune maîtrise des pulsions sexuelles pas plus qu'elle ne prive totalement les femmes de plaisir et de jouissance lors des rapports sexuels. La chasteté tout comme la fidélité est, ainsi que je l'ai déjà dit, davantage une question d'éducation qu'un problème d'excision.

Le fait est que les pseudo-arguments sont d'autant plus nuisibles qu'ils sont susceptibles de fournir aux adeptes de la morale et de la pratique de l'excision des raisons de persister. Il convient plutôt de concevoir et d'élaborer des messages clairs, dont le contenu n'est pas sujet à interprétation ou à caution, à partir justement des

représentations des uns et des autres, et des enjeux majeurs dont l'excision est l'objet.

Une autre alternative, moins souvent envisagée il est vrai, dans le cadre de la lutte contre l'excision, est l'application de mesures coercitives. Toutefois, de l'avis général, non seulement il est malaisé de recourir à la coercition mais aussi il n'est pas du tout évident que les populations cèdent devant une action de ce genre. Dans tous les cas, la coercition ne semble applicable qu'à la suite d'une étude minutieuse, voire un forum national sur la question. En effet, le droit pénal, en général, prévoit, en plusieurs de ses articles, des dispositions contre des incidents du genre de ceux causés par l'excision, lesquels sont assimilables aux coups et blessures. En fait le problème se situe à un autre niveau: il réside dans l'ouverture d'une information judiciaire et dans la constitution de la partie civile. Or, il semble que jusqu'ici les tribunaux officiels n'enregistrent pas de plainte pour blessure ou incident causés par l'excision.

On estime, au regard d'un tel constat, que les règlements intérieurs ou les décisions au niveau du ministère de la Santé interdisant la pratique dans les centres de santé et les formations hospitalières peuvent

s'avérer autrement plus efficaces qu'une loi à l'échelle de tout le pays. En fait l'élaboration d'une loi requiert un certain nombre de conditions dont la consultation préalable des législateurs, à savoir les hommes politiques et les professionnels du système juridique. Bref, il faut assurer les conditions de son élaboration certes, mais aussi et peut-être surtout celles de son « applicabilité », tant l'effectivité d'une disposition juridique vaut mieux que son existence formelle.

Avoir du temps et des moyens: C'est un constat quasi unanime que l'éducation est un facteur important qui prédispose à un changement de comportement souhaitable. Mais il faut aussi du temps, de la patience et des moyens humains et matériels pour amener toute une population à abandonner la pratique de l'excision. Somme toute, il faut informer, communiquer et éduquer sans dévaluer la culture africaine.

DEUXIÈME PARTIE

LA POLYGAMIE

Introduction

La polygamie est une vieille pratique que plusieurs peuples ont adoptée à un moment déterminé de leur histoire. C'est le cas de la plupart des pays à forte population musulmane et de certaines communautés animistes africaines. Même lorsqu'elle est mal perçue par la civilisation dite occidentale au point qu'un nombre non négligeable de pays la considèrent, sinon comme un crime, du moins comme un délit, leurs administrations la tolèrent dans la pratique. A cet égard, l'interview d'Abibatou réalisée et publiée dans *Amina* en janvier 1999 constitue une source précieuse de référence. En France par exemple, bien qu'en droit il soit impossible de se marier avec plusieurs partenaires et que, de surcroît, l'ordonnance de 1945 sur les étrangers, interdise la délivrance de titre de séjour aux étrangers vivant dans un régime polygamique, l'administration française observe, en fait, depuis longtemps, une attitude de tolérance, voire de permissivité vis-à-vis du phénomène, pour autant que les immigrants soient concernés ou impliqués. Cela, il faut le préciser, c'est,

bien entendu, en vertu du respect traditionnel du statut personnel des étrangers. De même, en Belgique, malgré l'interdiction officielle de la polygamie, un arrêt daté du 26 juin 2008 de la Cour constitutionnelle interdit toute discrimination envers les enfants sur base de la polygamie. Plus près de nous, le Canada— pour rester dans le contexte francophone—s'inscrit dans la même logique. Une étude juridique commanditée par le ministère de la Justice de ce pays appelle à abroger la loi sanctionnant la polygamie tout en renforçant les lois protégeant les femmes et les enfants vivant dans des familles à conjoints multiples.

Tout cela témoigne, si besoin en était, du vif intérêt que la pratique de la polygamie suscite à travers le monde en général, celui de la francophonie en particulier. Cependant, il suffit d'une brève revue du corpus romanesque et cinématographique de l'Afrique Subsaharienne pour se rendre compte, contre toute attente, de la rareté inouïe des écrivains et cinéastes francophones, pour lesquels le thème de la polygamie a constitué une préoccupation majeure. En effet, jusqu'aux années 1998 la production littéraire de l'Afrique occidentale francophone traitant de la question controversée de la polygamie, ne compte, à ma connaissance, que quelques rares auteurs connus dont

Mariama Bâ et Abibatou Traoré sur lesquelles je vais revenir plus en détail dans les pages qui suivent. En ce qui concerne les autres auteurs, à l'exception de Ken Bugul—notamment dans *Riwan ou le chemin de sable* (1998) — même lorsqu'ils abordent le sujet, c'est, dans la plupart des cas, par le biais d'une sommaire description ou d'une maigre allusion destinée à dissiper un malentendu ou un éventuel sentiment d'illusion. On est, par ailleurs, surpris de constater, à ce sujet, l'impressionnant mutisme, dans leurs écrits, de romancières célèbres qui faisaient déjà figures de pionnières impénitentes de la littérature féminine d'Afrique francophone dans les années soixante dix. Il s'agit, en particulier, de la romancière Awa Keita dont j'ai longuement parlé dans la précédente partie relative à la pratique de l'excision, et dont on a pu relever la franche opposition à celle-ci.

Dans le domaine cinématographique, la situation ne semble point plus brillante, en ce qui concerne la problématique de la polygamie. L'espace de l'Afrique occidentale francophone n'a enregistré, à la même période des années soixante dix, que la réalisation de deux films réellement dignes d'être cités, à cet égard. Il s'agit de *Wazzou polygame*, le genre dramatique, type fictionnel, et

de *Xala* répondant, à quelques nuances près, aux mêmes canons classiques, et sous-tendu par des préoccupations analogues. Ils sont réalisés respectivement par le nigérien Oumarou Ganda et le sénégalais Sembène Ousmane; tous deux des personnalités bien connues dont la célébrité n'est plus à faire dans le milieu cinématographique. En particulier, le second réalisateur, se distingue par son talent exceptionnel et son professionnalisme avéré dans la mise en évidence de l'impuissance des dirigeants africains. Je vais y revenir plus en détail pour les besoins de mon étude.

Se situant dans le même sillage, le cinéaste malien non moins bien connu, C. O. Sissoko a, dans le film désormais célèbre, *Finzan* (1980), entrepris de traiter avec bonheur le thème truculent du lévirat dans un contexte essentiellement polygamique. Ce film, d'un charme envoûtant, dont j'ai déjà parlé avant, fera l'objet d'un plus long développement dans la troisième partie de ma thèse, qui lui est particulièrement réservée. Quant aux autres cinéastes— Djibril Kouyaté du Mali, Med Hondo de la Mauritanie, pour s'en tenir à quelques classiques— ils ne parlent du thème de la polygamie que de manière anecdotique et superficielle, lorsque, d'aventure, les exigences du film les conduisent sur ce terrain singulièrement

difficile. En d'autres termes, ils ont été rarement mus par le dessein, ni même le désir d'aller loin dans l'examen des facettes de cette pratique traditionnelle qui interpelle, par son caractère vivace, de plus en plus la société moderne. Il convient, cependant, de faire une mention spéciale pour le réalisateur nigérien, Moustapha Alassane, qui s'est employé et a réussi, le plus souvent, à rompre le silence, en particulier dans son film majeur, *Aoure* (1962). Abreuvé de la sève nourricière de la vie traditionnelle, ce film est focalisé sur le thème sensible du mariage africain non encore libéré du poids des tabous séculaires, avec ses hauts et ses bas, ses forces et ses faiblesses.

On constate une certaine désaffection à l'égard d'une problématique, pourtant éminemment actuelle, engageant et interpellant le devenir de millions de femmes à travers le monde. Sur la nature et les mobiles d'une telle désaffection, il y a donc lieu de s'interroger et d'approfondir la réflexion. Pour ma part, je me propose, dans le cadre de mon étude du phénomène de la polygamie, de partir d'un corpus qui s'étale sur une période relativement courte mais apparemment homogène. Celle-ci va de 1970 à 1998, soit près d'une triple décennie. Ce corpus est composite: il comprend deux romans et un film. Les deux

romans, d'écrivains femmes sénégalaises, abordent la polygamie dans leur trame narrative. Le premier roman, intitulé *Une si longue lettre* (1979) est écrit par Mariama Bâ. Le second, *Sidagamie* (1998), paru donc deux décennies plus tard, a pour auteur Abibatou Traoré. Pour en revenir à Mariama Bâ, il est intéressant de noter que son œuvre, bien que courte— au premier roman cité s'ajoute seulement un second: *Un chant écarlate* (1981) — joue le rôle hautement enviable de tête de pont dans la littérature africaine francophone. L'auteur d'*Une si longue lettre* marque incontestablement le début de la visibilité des écrivains féminins de l'Afrique francophone. Le texte de ce premier roman, en obtenant, en octobre 1980, le prestigieux prix littéraire japonais, dénommé Le Noma, reçoit, en même temps, sa consécration, et fait de son auteur, à la fois une autorité et une notoriété dans le domaine romanesque. Ce point de vue semble être partagé par l'éditeur lui-même, in Memoriam dans *Un chant écarlate*: « l'attribution du prix Noma à son livre *Une si longue lettre* avait fait d'elle, pour une semaine, le porte-parole glorifié de toute la littérature africaine ». Elle est ainsi et, du coup, propulsée sur la scène littéraire internationale. Abibatou Traoré, beaucoup plus jeune et moins expérimentée, a eu

assez tôt le privilège d'appartenir à la jeune génération de cette même littérature. La limpidité du texte de Sidagamie, son premier roman, et l'élégance du style constituent autant d'atouts permettant d'affirmer et d'espérer que la romancière débutante est appelée à un avenir littéraire lumineux et fécond.

Quant au film du corpus, il a pour titre évocateur *Xala* (1970). De par l'intérêt qu'il ne cesse de susciter parmi le grand public, il occupe probablement une place de choix dans le riche répertoire cinématographique du sénégalais Sembène Ousmane. Ce réalisateur hors pair, plein de sagacité et de perspicacité, est considéré, à juste titre, comme le pionnier de l'espace cinématographique africain pour une raison au moins double. D'abord, il a réussi la prouesse consistant à tourner en 1966 le premier long métrage africain (s'inspirant de sa nouvelle *La Noire de...*). Toute sa vie durant, il n'a cessé d'exprimer sa créativité et son originalité à travers l'art du film.

Le cadre de l'étude étant ainsi balisé et délimité, je me propose d'examiner quelles sont les représentations de la polygamie que ces auteurs donnent à lire d'une part, et d'autre part à voir. En d'autres termes, il s'agira de tenter de répondre à une question majeure, celle de savoir

comment la problématique de la polygamie est perçue et traitée dans les romans et le film du corpus. Et surtout, quels bilans et perspectives d'avenir ces auteurs suggèrent-ils, face à ce mal des temps anciens, mais vivace et toujours actuel? Dans le souci de cohérence, je vais m'efforcer de tenir compte à la fois du discours narratif des personnages des deux romans et du parcours des protagonistes du film de mon corpus. Au demeurant, mon propos est finalement de m'interroger sur les tenants et aboutissants de la polygamie en laquelle certains auteurs dont Abibatou Traoré, voient « une exploitation de la femme par l'homme », et de prendre du recul, en vue d'un positionnement adéquat, par rapport aux différentes perceptions de la polygamie. Aussi mon analyse du phénomène de la polygamie va-t-elle s'organiser autour de trois points essentiels, distincts mais complémentaires: d'abord, décrire les origines et les mobiles de la polygamie, en vue d'en montrer le caractère à la fois mythique et mystique; ensuite, analyser les liens entre ce système de croyances et les représentations de la polygamie dans les romans et le film du corpus, dans le but d'en percevoir la congruence; enfin, analyser les positions idéologiques des

romans et du film de mon corpus sur la question de la polygamie, pour en faire apparaître l'harmonie.

CHAPITRE IV

LES ORIGINES ET MOBILES DE LA POLYGAMIE

1. Définition et typologie de la polygamie

Il est important de tenter de répondre, dès le départ, à un double questionnement: en quoi consiste exactement la polygamie? Quelle définition faut-il lui donner?

Le terme polygamie est formé à partir de deux mots grecs, *polus* qui signifie « plusieurs » ou « plus », et *gamos*, voulant dire « mariage ». Ainsi la polygamie se pose en s'opposant à la monogamie. La monogamie, elle, signifie que le mari cohabite avec une seule épouse. Mais exclut-elle toute possibilité pour le mari d'avoir des concubines ou d'user éventuellement de ses servantes dans les sociétés où cela peut arriver? Dans le contexte de l'Islam on pense, qu'en principe, la pratique de la monogamie n'exclut pas totalement une telle éventualité. Cela est cependant assorti d'une restriction de taille: seuls les enfants de la femme mariée seront considérés comme légitimes.

Perçue sous cet angle, la monogamie n'est pas liée à la fidélité, dans le sens où l'on l'entend en général, du mari. A l'opposé, obligation est faite à la jeune femme de

lui offrir sa virginité et de lui rester fidèle toute sa vie. Ce qui est, à la fois, répréhensible et condamnable c'est, pour la femme, le fait de tromper son mari, et non l'inverse. Ainsi définie, la monogamie ouvre, de manière manifeste et difficilement acceptable, un espace de liberté, voire de libertinage au bénéfice exclusif de l'homme. Au contraire, elle doit, selon moi, offrir un cadre égalitaire de vie harmonieuse avec les mêmes droits et devoirs pour chacun des membres du couple. C'est ainsi qu'elle évitera le risque de s'apparenter trop étroitement à la polygamie, en même temps que celui de tomber dans les pièges que celle-ci comporte.

La première définition qui me vient à l'esprit, pour en revenir à la polygamie, c'est donc celle de dire qu'elle consiste en un type de mariage dans lequel une personne est unie à plusieurs autres. Autrement dit, c'est une situation dans laquelle une personne dispose de plusieurs conjoints qui ont le même sexe, et au même moment. Dans un tel contexte, on parle de polygynie pour un homme ayant plusieurs femmes. Autant dire que les termes de polygamie et de polygynie renvoient, de fait, à la même et unique réalité sociologique. Aussi l'une est-t-elle bien souvent employée par abus de langage pour désigner l'autre,

particulièrement en sciences humaines. Il s'agirait de polyandrie dans le cas inverse, c'est-à-dire lorsqu'une femme possède plusieurs maris. A cet égard, on peut citer deux exemples de ce type de régime matrimonial. D'abord, le cas de la polyandrie fraternelle où plusieurs frères « épousent » la même femme, chez les populations du Haut Himalaya. Ensuite, celui, tout aussi inhabituel, de polyandrie de groupe d'âge, pratiquée chez les Bashilélé du Congo. Comme le nom l'indique, plusieurs jeunes du même groupe d'âge choisissent et épousent la même femme. Ils cotisent pour payer la dot. Les enfants issus de ce type singulier de mariage sont considérés comme étant ceux de tout le groupe.

Bien qu'une telle définition ne soit pas dépourvue d'intérêt dans le cadre d'une meilleure compréhension du phénomène, elle semble présenter quelques insuffisances. En effet, que dire du cas d'une femme qui serait unie à d'autres femmes ou de celui d'un homme qui aurait à sa disposition d'autres hommes. Dans de tels cas d'espèces, il ne paraît pas approprié de parler de polygamie, ni même de mariage au sens habituel du terme. Peut-être faudrait-il plutôt recourir, selon moi, à l'expression « union libre » qui laisserait une relative marge de manœuvre à chacun des

membres de ce « groupe », lequel aurait sa propre dynamique et homogénéité interne. Pour ce qui est de la polygamie dans le contexte traditionnel, elle est, de mon point de vue, moins l'affaire de conjoints « neutres » que celle d'époux et d'épouses. D'ailleurs ce dernier terme a, à quelques légères variations orthographiques près, un usage beaucoup plus universel. Quoi qu'il en soit, la définition empruntée au Petit Larousse semble moins sujette à caution. Elle est ainsi libellée: « marié simultanément à plusieurs femmes, en parlant d'un homme (se dit quelquefois en parlant d'une femme mariée à plusieurs hommes, mais dans ce cas on dit mieux polyandrie). C'est, du reste, à quelques nuances près, cette définition que Sawadogo A. Y., dans *La polygamie en question*, donne du concept de la polygamie: « La polygamie: le fait, pour un homme, d'être marié simultanément à plusieurs femmes. Ce système s'oppose à la polyandrie qui est le fait pour une femme d'avoir plusieurs maris » (107).

Cependant, on doit se garder, avertit justement le périodique féminin Amina dans l'interview de Abibatou Traoré déjà citée, de confondre la polygamie avec des concepts apparemment voisins tels que poly amour et bigamie. Le premier terme s'applique à « des mariages de

groupe... impliquant l'interaction de plusieurs partenaires de chacun des deux sexes tandis que le second représente « une situation dans laquelle une personne contracte plusieurs mariages séparément, sans avoir juridiquement obtenu la dissolution du précédent ou sans que les deux conjoints soient au courant de cette situation » (3).

Ces différentes tentatives de définition ainsi que les efforts de délimitation du champ de la polygamie font notamment apparaître le caractère fugace du mot en même temps que la diversité des manières de percevoir le concept, elles-mêmes sous-jacentes aux différentes perspectives dans lesquelles on se situe. Forte de l'ensemble de ces éléments de réflexion je pense pouvoir retenir, en substance, que la polygamie est le régime matrimonial dans lequel l'homme (l'époux) est marié à deux ou à plusieurs femmes (épouses). Celles-ci entretiennent des rapports de coépouses, qui s'articulent essentiellement autour du système de « partage », généralement inégalitaire, d'un même époux. Mais ainsi sommairement définie la polygamie peut-elle faire l'objet d'une typologie? En d'autres termes, est-il possible de parler de différents types de polygamie? Si oui, jusqu'où et dans quelle mesure?

La réponse est évidemment affirmative mais non sans nuances. En effet, la polygamie présente, sinon des types à part entière, du moins différents types secondaires ou sous types. Le périodique *Amina* (9) signale notamment deux cas nettement distincts :

Type I. Dans ce premier cas il s'agit de « la polygamie parallèle qui désigne la situation où un individu s'accouple avec plusieurs partenaires, non au cours du même acte sexuel mais au cours d'une même période reproductive » (4).

Type II. Ce second cas concerne « la polygamie séquentielle qui consiste pour un individu à avoir plusieurs partenaires différents au cours de sa vie, mais pas de façon simultanée. Cette dernière forme de polygamie est aussi dite monogamie sérielle » (4).

2. Origines de la polygamie

L'étape à laquelle je me situe, dans le parcours consacré à l'analyse de la polygamie, m'a sans doute permis de cerner, sinon l'essence, du moins le sens attaché au phénomène ainsi que ses principales caractéristiques formelles. Il s'agit à présent d'aller plus loin et de

s'interroger sur (la ou) les origines de la polygamie. D'où vient-elle? Dans quel « terreau nourricier » a-t-elle germé, pour se répandre dans l'espace et le temps, par la suite?

Un survol historique me paraît bien opportun pour jeter un certain éclairage sur les origines du phénomène. De nos jours, on associe prioritairement la polygamie à l'Islam. A tort ou à raison?

Il semble pourtant qu'elle ne soit pas propre à cette religion. En effet, pour résumer l'analyse de Rachel Nyssen dans *La polygamie, hier et aujourd'hui* ce qu'il est désormais convenu d'appeler les Ecritures et autres livres saints comme le Mahabharat, le Talmud ou la Bible, par exemple, abondent de preuves selon lesquelles elle était reconnue – bien avant l'avènement de l'Islam – comme pratique courante tant chez les Hindou que chez les Zoroastriens et les Juifs. Selon ces écritures justement un homme peut épouser autant de femmes qu'il le souhaite, dans la mesure où il n'y a pas de restriction quant au nombre d'épouses. C'est ainsi que de nombreuses personnalités hindoues ont eu plusieurs épouses. Des exemples historiques, puisés chez Rachel Nyssen dans son article, existent pour étayer une telle affirmation: le Roi Dashrat,

père de Rama, a eu plus d'une épouse; Krishna en a également eu plusieurs.

On rapporte qu'au début de l'histoire biblique, c'est seulement lorsqu'il s'avère que Sarah est stérile qu'Abraham se décide, sur le conseil de celle-ci, à prendre pour seconde épouse Agar (16,1-3). Autant dire que la polygamie existait chez les Israélites avant même l'époque de Moïse. Apparemment ce dernier n'aurait fait que s'inscrire dans cette mouvance. Cependant, il faudrait lui devoir le fait d'avoir tenté de perpétuer une telle pratique, sans imposer des limites quant au nombre de femmes qu'un homme pouvait normalement épouser. C'est dans une telle perspective que se situe l'Encyclopédie juive quand elle écrit justement: « Rien n'indique que la polyandrie ait été jamais pratiquée dans la société juive primitive, mais la polygamie semble y avoir été une institution bien établie, depuis une époque fort reculée jusqu'à une époque relativement moderne » (Nyssen 9). Dès lors, la polygamie est devenue chose courante. En témoigne le fait que le Roi David a eu un grand nombre d'épouses; son fils Salomon entretenait le plus célèbre des harems royaux, ne comprenant pas moins de sept cent épouses et trois cents concubines. Plus tard, cependant, le Talmud de

Jérusalem restreignit leur nombre selon la capacité du mari à bien s'occuper de ses épouses. Certains rabbins, en tant que docteurs du culte judaïque, de leur côté, sont allés jusqu'à suggérer que les hommes ne puissent épouser plus de quatre femmes. Cependant la polygamie n'en continue pas moins à être pratiquée sous d'autres cieux, particulièrement en milieu musulman. Ainsi d'après l'historien hébreux Will Durant dans *The Age of Faith: A History of Medieval Civilization - Christian, Islamic, and Judaic - from Constantine to Dante* «La polygamie était pratiquée par de riches juifs vivant en terre islamique, mais était rare parmi ceux vivant en terre chrétienne » (14). Lui emboîtant le pas, le professeur d'anthropologie culturelle et sociale à l'Université de Haïfa, a tenté d'aller plus loin dans le constat. Selon lui, en effet, « il s'agit d'une pratique courante et de plus en plus répandue parmi les 180 000 Bédouins d'Israël. Elle est également fréquente parmi les Juifs vivant au Yémen, leurs rabbins leur permettant d'épouser jusqu'à quatre femmes » (32). Il semble que même de nos jours, donc en Israël actuelle, les rabbins autorisent le mari à prendre en toute sérénité une seconde épouse sans préjudice pour la première

s'il est établi que celle-ci est stérile ou souffre d'une maladie mentale même curable.

Ainsi, il est aisé de s'apercevoir que la polygamie n'a pas été totalement absente dans le contexte du judaïsme et que sa pratique a été généralement tributaire de la diversité des situations qui se sont présentées. Il convient cependant de noter qu'avec le temps, elle a été interdite par les rabbins qui en ont, peut-être, perçu le caractère patriarcal et phallocratique. En particulier, on attribue cette interdiction au rabbin Gershom Ben Judah dès le XI^e siècle déjà. Mais qu'en est-il dans le cadre du Christianisme? Faut-il s'attendre, de la part de cette religion, à plus de souplesse, ou au contraire, à plus de rigueur vis-à-vis du phénomène sous examen?

Si, comme on le verra plus loin, en Islam, la vie conjugale de Mahomet constitue une source irremplaçable d'enseignements et de références pour le musulman, il n'y a rien de tel pour le chrétien. En effet, Jésus, n'ayant pas eu une aventure amoureuse et ne s'étant jamais marié, ne peut être cité en exemple ou pris comme un modèle dans le domaine du mariage. Aussi se contente-t-on, bien souvent, de se mettre à l'école de certains prêtres qui, à un moment donné, ont tenté de réfléchir sur la question. Il s'en

dégage notamment une conclusion majeure: l'Ancien Testament, même s'il n'allait pas jusqu'à conseiller ou à encourager ouvertement la polygamie, ne s'y était pas opposé officiellement. Il l'avait même tolérée dans une certaine mesure, en paraissant ou feignant l'ignorer. En effet, la Genèse dresse le tableau d'une société véritablement patriarcale.

Quant au Nouveau Testament, son examen inspire des positions nettement plus tranchées. C'est ainsi que, dans *Polygamy reconsidered* (2003), le père Eugène Hillman, s'étant livré à une étude sans complaisance du Nouveau Testament, en arrive à un constat sans équivoque: « il n'y a nulle part dans le Nouveau Testament de commandement explicite à l'effet que le mariage ne devrait être que monogame ou que la polygamie serait interdite » (140). En réalité, l'Eglise Romaine avait banni la polygamie, moins par esprit de conformisme que par souci d'harmonie avec la culture gréco-romaine prédominante. Or, celle-ci, tout en prescrivant le régime monogame avec une seule épouse légale, fait preuve de flexibilité. Mais plus tard un certain assouplissement est apparu dans ses rapports à la polygamie. L'empereur romain Valentin 1^{er} dont le règne se situe dans la perspective du quatrième siècle, offrait

officiellement, pour la première fois, aux chrétiens la possibilité de sortir du carcan de la monogamie, en épousant jusqu'à deux femmes. Cette situation, si l'on en croit Matilda Joslyn Gage, dans *Woman, Church And State* (1991) s'est nettement amplifiée à l'avènement de Charlemagne quelques siècles plus tard, dans la mesure où ce monarque régnait sans partage à la fois sur l'Etat et l'Eglise, et pratiquait lui-même la polygamie tous azimuts: six épouses selon certains, neuf d'après d'autres (398-399). Mais même à cette époque, une telle situation, apparemment marquée par l'absence de contrainte en matière de régime matrimonial, ne profitait qu'aux leaders politiques. Dans son ouvrage *Polygamous families in Contemporary Society* (Les familles polygames dans la société contemporaine) Joseph Ginat ne semble pas dupe de certaines subtilités de l'Eglise catholique par rapport à la polygamie. Ainsi, relève-t-il au bout de ses efforts d'analyse empreints de perspicacité, que « l'Eglise catholique a désapprouvé la pratique, tout en la permettant, à l'occasion, pour les hommes politiques » (398). Tentant de s'inscrire dans ce principe de deux poids deux mesures, Saint Augustin, semble aller dans le sens d'une certaine tolérance de la pratique de la

polygamie. Apparemment, en effet, ce grand homme d'Eglise n'y a vu aucun aspect reprochable, ni perçu une dimension intrinsèquement immorale ou pécheresse. Sans vouloir transcender les différents clivages qui, à l'époque, menaçaient d'empoisonner les relations intra religieuses, il rappela que la polygamie n'était pas un crime lorsqu'elle était clairement légale dans un pays. Aussi, dans un ouvrage qu'il a intitulé *Du mariage*, écrit-il que la polygamie « ...était licite chez les ancêtres. A savoir si elle est licite aujourd'hui encore, je préfère ne pas me prononcer trop hâtivement. Car il n'est pas aussi essentiel d'engendrer des enfants aujourd'hui que cela l'était à leur époque où, même quand les femmes portaient des enfants, il était permis d'épouser d'autres femmes pour avoir une plus nombreuse descendance, ce qui n'est plus légale maintenant » (30). Toutefois, il ne voulait pas se laisser enchaîner par les considérations sociales qui avaient prévalu à l'époque et conduit des ancêtres à considérer la polygamie comme fonctionnelle et licite. En d'autres termes, il refusait de porter un jugement de valeur sur l'attitude des prédécesseurs à l'égard de la polygamie et ne voulait pas conclure de leurs pratiques que celle-ci était toujours acceptable pour son siècle. Par la suite, il

avait reconnu le caractère anachronique et rétrograde de ce phénomène et s'était prononcé sans ambiguïté contre sa pratique: « De nos jours, et conformément à la coutume romaine, il n'est plus permis de prendre une deuxième épouse, de façon à avoir plus d'une épouse vivante » (31-36)

On voit bien que le destin de la polygamie dans le cadre du christianisme est - à quelques nuances près - analogue à celui que lui a réservé le judaïsme. Après avoir évolué en « dents de scie » pendant une période relativement longue, elle connut des sombres moments de déclin consécutif à sa « mise en quarantaine » et à son bannissement. De manière parallèle mais non identique peut-être, se joue le sort de la polygamie sous d'autres cieux et sur d'autres continents. Ainsi aux Etats-Unis d'Amérique, l'Eglise de Jésus-Christ des Saints des derniers jours (mormone), après avoir pratiqué, au cours de la première période de son histoire, la polygamie, a été amenée à l'abandonner et à la bannir, dût-elle, pour cela, voir se cristalliser le mécontentement et se constituer des petits groupes dissidents. Ceci n'a pas empêché ce grand pays de pointer la polygamie du doigt et de la considérer comme une pratique officiellement illégale. De même, en

France, en Belgique et dans d'autres pays du monde occidental, le code pénal punit la polygamie, le système marital étant basé sur le régime matrimonial monogamique. Autant dire que la polygamie « officielle » est interdite, à la suite sans doute du constat du poids énorme de déséquilibres et d'iniquités qu'elle charrie.

Pourtant la polygamie existe et persiste toujours dans la quasi-totalité des pays où l'Islam est la religion dominante. Comment expliquer cette persistance du phénomène dans un tel milieu? Mais avant tout, quelle est l'origine de celui-ci?

L'apparition de la polygamie, en milieu musulman, a eu notamment pour cadre l'Arabie, l'Orient et l'Afrique. Le Coran, en tant que Livre Saint, n'avait pas encore pris forme et position. La polygamie semble liée, au départ, à l'idée d'« obligations communautaires » vis-à-vis des veuves et des orphelins. En effet, les guerres en général, singulièrement celles de religion ou « djihad » entraînaient la mort de beaucoup plus d'hommes que de femmes sur les champs de batailles. Ainsi les musulmans auraient perdu plusieurs hommes lors de la tristement célèbre razzia d'Uhud au cours de laquelle les Mecquois animistes et revanchards ont attaqué et massacré les

musulmans près de Médine, bastion de l'islam naissant. A cette occasion, les veuves étaient de loin les plus nombreuses, et cela d'autant plus que parmi les hommes tués il y avait nécessairement des polygames. Or, celles-ci se retrouvaient généralement sans revenus, avec de surcroît, des enfants à charge, du moins pour la plupart d'entre elles. Or, à cette époque la communauté musulmane était toute jeune et l'administration, au sens moderne (avec notamment le paiement et la gestion d'impôts précaires) n'avait pas encore vu le jour. A ce titre une certaine solidarité s'imposait à tous. Les musulmans ont, alors, pensé à se remarier avec certaines veuves, ce qui leur permettrait de s'occuper en même temps des « laissés pour compte » que sont les orphelins. Selon l'auteur Moustafa Elhalougi (8), cette situation particulièrement bouleversante a servi de cadre à un véritable élan de solidarité. « Dans ce contexte dramatique, le verset de la polygamie a été révélée dans ses conditions précises. D'ailleurs la sourate qui contient les versets précédents a comme titre « les femmes ». Peut-être pour honorer les femmes en islam ou pour rappeler leur situation catastrophique après la razzia de Uhud » (*L'islam encourage-t-il la polygamie?* 9).

Toutefois, les coutumes préislamiques sont restées en vigueur tant en Arabie que dans les autres pays musulmans. Aussi les docteurs de la foi islamique, les Oulémas, étant, à l'époque, tous des hommes, ils ont autorisé la polygamie, mais à une condition majeure: la nécessité d' « être juste » envers toutes les épouses. Or, une telle condition, acceptable en théorie, paraît, à priori, irréalisable dans la pratique. C'est d'ailleurs ce que relevait, avec pertinence, un autre verset du Coran. En définitive, certains théologiens tunisiens et l'école juridique druze, prenant la mesure de la situation, ont interdit la polygamie, selon Rachel Nyssen dans *La polygamie, hier et aujourd'hui*. Mais, ailleurs, c'est-à-dire dans la majeure partie de la *Umma* islamique, le traitement réservé à celle-ci est resté, pendant longtemps, largement influencé par la pratique traditionnelle. En fait, ces pays n'ont fait que perpétuer leurs coutumes préislamiques, face au silence ou à la « tolérance » de certains Oulémas. Dans bien des cas en effet, ceux-ci se sont contentés de subordonner la consommation de la polygamie à des critères intangibles et abstraits de justice, et d'équité entre les épouses. Cela rappelle étrangement la fameuse théorie du « renard libre dans le

poulailler libre ». Le plus simple aurait été, de mon point de vue, de décréter l'interdiction de la pratique de la polygamie, eu égard au poids énorme de déséquilibres et d'iniquités qu'elle charrie, nonobstant la proclamation de tels garde-fous théoriques. Nul doute donc que ceux-ci ont fait la preuve de leur inefficacité pratique. Au demeurant, l'image d'un homme ayant à son service exclusif plusieurs femmes, ne peut être interprétée a priori que comme un esclavage de celles-ci, un esclavage d'autant plus insidieux et pernicieux qu'il ne dit pas son nom. On verra dans la suite que, par rapport à la problématique de la polygamie, la position des auteurs retenus dans le corpus, écrivains et cinéaste confondus, ne souffre pas d'ambiguïté: la pratique entraîne pour la femme une privation de liberté et de dignité.

Mais, au-delà des apparences, qu'en est-il en réalité? Existe-t-il des raisons « raisonnables » à la pratique de la polygamie? Si oui, sont-elles acceptables de nos jours, et dans quelle mesure? Cette série de questions m'introduit de plain-pied dans l'analyse des raisons de la polygamie en tant que pratique traditionnelle.

3. Les mobiles de la polygamie

Dans la société africaine traditionnelle, la pratique de la polygamie semble procéder de différentes raisons. Dans son ouvrage *La polygamie en question*, point de vue (2006), Sawadogo Alfred Y. situe celles-ci à trois niveaux au moins. Il y a d'abord les raisons d'ordre essentiellement économique. Ainsi, en l'absence d'équipement, même rudimentaire, chaque épouse était perçue comme deux bras valides et représentait une source considérable d'énergie bon marché pour les activités agricoles, pierre angulaire de la vie traditionnelle. Sawadogo rappelle cette vision « utilitaire » de la polygamie de la manière la plus lucide: « Avoir plusieurs femmes pour un cultivateur représentait une source de main-d'œuvre irremplaçable pour les travaux des champs. Il n'y avait ni charrue ni tracteurs comme aujourd'hui. Les femmes étaient une force de travail familiale » (107). Ainsi les dimensions de l'exploitation d'un chef de famille, la superficie emblavée et la quantité de céréales récoltées, étaient directement proportionnelles au nombre d'épouses, avec une pluviométrie régulière. En d'autres termes, plus il avait de femmes mariées, plus son champ était vaste, l'espace cultivé grand, la moisson importante, avec une

saison des pluies jugée normale. C'est, du moins, ce que l'auteur affirme avec force: « Et plus un chef de famille avait de femmes, plus son champ était vaste et il engrangeait d'importantes récoltes pour peu que les pluies tombent normalement » (108). Aussi conclut-il sur ce point avec sérénité et solennité: « Du point de vue donc du capital travail, la polygamie se justifiait parfaitement » (108). Il signale ensuite, au risque de paraître un anti-malthusianiste attardé, une autre raison fonctionnelle de la polygamie, quitte à la considérer comme avantage, à l'instar de l'aspect précédent. Il s'agit, selon lui, de « la possibilité d'avoir plusieurs enfants » car, « si les épidémies de rougeole et autres méningites venaient à passer dans le village en emportant leur lot de victimes infantiles, certains enfants naturellement résistants échapperaient à ces maladies mortelles » (108). Poursuivant sa logique, il souligne avec conviction: que ceux des enfants qui résisteraient à ces maladies mortelles représenteraient une sorte de garantie pour la relève des vieux parents: « Ils grandiraient et constitueraient la « sécurité sociale » des parents pendant leurs vieux jours, le système de sécurité sociale à l'occidental n'existant pas pour les cultivateurs » (108). Sur ce point, sa

conclusion est sans équivoque: « Vue sous cet angle, la polygamie constituait une parade objective contre les risques d'une fin de vie misérable. Aujourd'hui encore, il n'y a pas de retraite dans le milieu rural et tout se passe comme autrefois. La retraite arrive quand le père de famille, usé par le travail de la terre et les « intempéries » de l'âge, incapable désormais d'aller au champ, se voit alors remplacé dans ses fonctions de chef de famille par son premier fils. Ainsi se renouvellent les générations » (108). Il est intéressant de noter qu'un tel raisonnement présente quelque analogie avec celui que tenaient certains souverains particulièrement soucieux de perpétuer leur descendance et de pérenniser leur dynastie. Ainsi Rachel Nyssen, dans son ouvrage, *La polygamie, hier et aujourd'hui*, écrit justement qu' « au X^{ème} siècle, le modèle d'une relation conjugale fondée sur la fidélité mutuelle d'un seul homme et d'une seule femme s'impose dans toute l'Europe chrétienne. Ce sera difficile à faire admettre aux souverains, très soucieux d'avoir une descendance et de lui assurer un brillant avenir; certains risquent d'ailleurs l'excommunication pour ce motif » (2).

Par ailleurs, selon certains hadiths – recueil des actes et paroles du Prophète Mohamed (PSL: que la Paix soit

Sur Lui) et de ses compagnons – rapportés par Shaykh Al-Albani, si ce dernier s'est remarié avec plusieurs femmes, au cours des dernières années de sa vie, aucun des mariages n'était fortuit. Au contraire, chacun d'eux obéissait à une raison précise. « Chaque mariage avait une raison différente: familiale, comme le mariage avec Saouda afin qu'elle puisse s'occuper de ses enfants. Il en est de même pour la liaison avec les veuves Hafsa et Um Salma. Autre mariage, celui avec Jouayria bint Alharith qui était esclave; Mohamed l'a libérée pour l'épouser, afin que l'exemple fasse tâche d'huile. La conséquence de ce mariage a permis aux compagnons de Mohamed (PSL) de libérer une centaine d'esclaves, parents et proches de cette femme considérée comme mère des croyants [...] Le mariage avec Aïcha avait pour but d'honorer son père, Abu Baker, qui a dépensé sa richesse et consacré sa vie pour la nouvelle religion » (9). A la limite, il y avait même les raisons politiques dans les considérations qui ont amené le Prophète (PSL) vers la polygamie. « Le mariage avec Um Habiba, fille d'Abu Sufiyan, chef des Mecquois, pour une raison politique. » (9).

Du point de vue de l'Islam, les raisons sociales de la polygamie vont beaucoup plus loin, de l'avis de l'auteur.

D'abord, il y a le respect de devoirs communautaires vis-à-vis de certaines catégories sociales défavorisées, voire discriminées: les veuves et les orphelins, particulièrement à la suite des guerres de religion, respect par lequel la polygamie doit se définir. Aussi il déclare de manière péremptoire: « Comme l'indique le Coran (4:3), la polygamie en Islam doit être comprise en termes d'obligations communautaires vis-à-vis des veuves et des orphelins. L'Islam, en tant que religion universelle, applicable en tout temps et en tout lieu, ne pouvait ignorer ces obligations de premier ordre. » (9). Elle offre, ensuite, des solutions adéquates aux problèmes sociaux du monde contemporain, tels que la prostitution et le manque de fidélité dans les ménages en particulier, ceux calqués sur le modèle occidental en général. Tel est le constat, manifestement sujet à caution, auquel l'auteur s'est livré par ailleurs: « La polygamie en islam résout plusieurs problèmes de société comme la prostitution et les infidélités conjugales, si présentes dans les sociétés occidentales. Pour contrer l'adultère -l'infidélité est une des premières raisons de divorce en Occident-l'islam autorise un homme à épouser plus d'une femme... » (9). L'auteur pense, en outre, que le phénomène, en progression

constante, de l'homosexualité surtout féminine, est lié à la supériorité numérique des femmes, du fait des guerres et autres crimes violents faisant plus de victimes du côté masculin. Il est de nature à compliquer davantage la donne actuelle. A ce sujet, Bertrand Russel dans *Marriage and Morals* (2005) fait preuve de plus subtilité dans l'analyse: « Dans tous les pays où les femmes sont plus nombreuses que les hommes, une flagrante injustice est faite aux femmes qui, par nécessité arithmétique, doivent vivre sans mari et sont, par conséquent, privées d'épanouissement sexuel » (47). Pour l'auteur de l'article précité, il est aberrant de vouloir trouver ailleurs la solution à ce brûlant problème de société: une telle solution passe nécessairement par la pratique de la polygamie. Dans le domaine de la lutte contre la prostitution et le concubinage, la pratique de la polygamie constitue la thérapeutique appropriée, dans la mesure où elle offre un cadre propice pour la prise en charge des besoins monétaires de l'excédent de femmes non-mariées, vivant dans le dénuement intégral. Il pense qu'un tel excédent, s'il n'est pas pris en charge, « peut contribuer à accroître la prostitution dans une société » (Russel 10). De plus, la pratique de la polygamie est susceptible de

représenter un recours précieux en cas de trouble au sein de la famille, singulièrement en cas de menace de divorce, pour cause de stérilisé ou de maladie grave de l'épouse. Sur ce point la remarque de Russel ne manque pas d'intérêt: « En cas de problème dans le couple, la polygamie peut être une alternative au divorce. Au lieu de divorcer une femme malade ou infertile, l'islam permet à un homme de marier une autre femme tout en continuant à prendre soin de la première si cette dernière décide de demeurer sa femme » (Russel 10). Enfin, la polygamie apparaît, dans certains cas, comme un véritable antidote à la propagation des MST (maladies sexuellement transmissibles) dont le SIDA, si l'on en croit l'auteur. Mais de quelle manière, est-on tenté de se demander? Il explique cela par le fait que, selon lui, la polygamie met à l'abri de l'adultère, lequel représente une porte ouverte pour les MST en général, singulièrement le SIDA. Aussi affirme-t-il avec force conviction: « lorsqu'elle est institutionnalisée, la polygamie permet de contrôler la propagation des MST comme l'herpès ou le SIDA. De telles maladies vénériennes se propagent dans les sociétés aux mœurs dépravées qui s'adonnent librement à l'adultère et à la prostitution. On connaît tous les cas du mari qui ramène chez lui les

maladies qu'il contracte en trompant sa femme, avec laquelle il vit au sein d'une relation prétendument « monogame » (Russel 11). Tout en restant sur le terrain fertile des raisons sociales de la polygamie, il convient de signaler la détermination de Mawdo Bâ—l'un des principaux personnages que l'auteur d'*Une si longue lettre*, Mariama Bâ, place devant un dilemme de type cornélien: le choix entre l'amour et le « devoir » filial, celui d'épouser, en secondes noces, sa jeune et ravissante cousine, la petite Nabou, dans le souci de suivre la volonté revancharde de sa mère vieillissante et lui éviter une mort subite.

Mais il y a aussi des raisons religieuses à la pratique de la polygamie. Bertrand Russel signale que l'attachement des Mormons à la pratique de la polygamie n'est point un hasard. Il obéit à des préoccupations visant la propagation de la religion: « il y a encore environ 2 % de membres de cette Eglise, soient 40 000 personnes environ qui vivent dans une famille comprenant plusieurs épouses. Cette permission a été accordée au fondateur par Dieu lui-même pour faciliter l'expansion de la vraie foi. Il s'agissait donc d'une mesure répondant à un besoin spécifique, celui de multiplier les adhérents » (3). Or,

bien avant cette période contemporaine, Saint Augustin, dans son livre *Du Mariage* (12) relève que la polygamie se justifiait autrefois par la nécessité d'assurer de nombreux enfants pour garantir la postérité. « Car il n'est pas aussi essentiel d'engendrer des enfants, aujourd'hui, que cela l'était à leur époque où, même quand les femmes portaient des enfants, il était permis d'épouser d'autres femmes pour avoir une plus nombreuse descendance, ce qui n'est plus légal, maintenant » (6). On constate qu'une telle préoccupation est présente en islam, celle de se marier pour élargir la communauté du Prophète (PSL). En effet, selon la « parole » de Shaykh Al-Albani dans l'article *La polygamie en islam, la parole du Prophète*, sur ce point, est le meilleur guide: « Épouser la femme féconde et affectueuse, car je veux être le Prophète à la communauté la plus nombreuse au Jour de la Résurrection » (6).

Plus proche de nous, Ken Bugul dans son roman *Riwan ou le chemin de sable*, fait l'éloge de la polygamie en relatant avec beaucoup de détails le mariage fastueux de Nabou Samb qui a accepté d'abandonner ses études pour être la quatrième épouse d'un riche homme de la grande ville ayant des enfants plus âgés qu'elle. La narratrice de *Riwan*

ou le chemin de sable raconte l'aventure, riche en péripéties, de l'exubérante Rama du petit village de Mbos et d'autres jeunes filles de son âge, que les parents ont données en mariage, à titre gracieux, au Grand Sérigne, un marabout hors pair, en vue de contribuer à la propagation de la foi islamique et réaliser leur rêve d'une vie éternelle de félicité dans les jardins paradisiaques de l'au-delà.

Ce roman essaie d'expliquer pourquoi certains hommes pratiquent la polygamie: « Les meilleurs maris avaient besoin parfois d'une autre présence, pour éprouver d'autres sentiments, ... pour baigner dans une autre ambiance si leur femme n'exploitait pas toutes leurs potentialités », se défend-elle. Le paradoxe est que les femmes ne peuvent jouir des mêmes droits lorsqu'elles sont délaissées au profit de coépouses plus jeunes. Le Grand Sérigne de Daroulère qui avait vingt et neuf épouses, se donnait toutes les libertés et « dormait avec qui il voulait et quand il voulait » (200). Humilié lorsque sa cinquième femme Sokhna Rama, presque abandonnée à son triste sort, s'est enfuie avec un amant, le Sérigne s'est privé de nourriture et d'eau jusqu'à ce que mort s'en suive. Je constate que dans son roman, tout en faisant l'hymne de la

polygamie, l'auteur fait ressortir les méandres de cette pratique.

C'est aussi au nom de cette même religion musulmane que Moussa Konaté dont j'ai dit plus haut qu'il est l'un des personnages-clés dans le roman *Sidagamie*, s'engage à épouser sa bien-aimée Maïmouna en secondes noces, au lieu de faire d'elle une maîtresse et s'inscrire dans une logique de débauche ou de concubinage, contraire à la morale islamique. Au nom de la même foi religieuse et du caractère transcendantal de la volonté divine, appelée fatalité, on a tenté de justifier le second mariage de Modou Fall avec Binetou, de l'âge de la fille de son mari, dans le roman, *Une si longue lettre*.

Telles me paraissent être les raisons ou les prétextes à l'origine de l'institution de la polygamie. Tout en traduisant une certaine conception et vision du monde, elles indexent le « mâle » en tant qu'être supérieur, régulateur de l'« équilibre » entre les sexes et générateur d'un ordre social qui lui est favorable. Aussi cessent-elles d'avoir une base tangible et côtoient-elles le plus souvent l'irrationalité lorsqu'elles sortent du contexte historique – défini par l'espace-temps – dans lequel elles sont apparues. Si, par exemple, on prend le

cas des raisons économiques, on voit mal en quoi elles peuvent légitimer la pratique de la polygamie, sur la seule base des besoins en main-d'œuvre banale, à une période où la charrue et le tracteur sont d'usage courant dans le moindre petit village africain, fût-il le plus reculé. Du point de vue du « capital travail », la polygamie ne se justifie guère de nos jours, le contexte socio-économique qui rendait le recours à celle-ci nécessaire ayant évolué. Il en est de même pour le raisonnement qui consiste à dire que la polygamie est la solution-miracle pour ne pas tomber dans le cycle cauchemardesque de la prostitution et du concubinage, tous deux liés à la supériorité numérique de la population féminine (52%). En effet, il paraît de plus en plus difficile de soutenir que l'humanité connaîtrait un sort lamentable si la polygamie n'absorbait pas l'excédent de femmes vivant en dehors du cadre conjugal et « végétant » dans une situation de dénuement économique. De même, on ne peut conclure, sans risque de faire fausse route, que la « vulgarisation » de la sexualité humaine qui relevait jusqu'ici du tabou dans nos sociétés, et l'accroissement vertigineux de la vie de débauche, singulièrement de la prostitution dans les pays occidentaux, découlent exclusivement de l'absence de la polygamie. L'argument

semble d'autant moins recevable qu'il existe en Occident, des femmes assumant en toute sérénité leur homosexualité, allant souvent jusqu'à poser des revendications dans le sens de la légalisation de « mariages » et d'adoptions « officielles » d'enfants. C'est un fait indiscutable que si les hommes homosexuels voulaient se trouver des épouses ils n'auraient pas eu le « choix de l'embaras » mais plutôt « l'embaras du choix », puisqu'il est désormais établi qu'il y a moins d'hommes que de femmes. Si donc l'absence de la polygamie ne peut ni ne doit être tenue pour responsable d'une telle situation que certains africains, restés attachés aux traditions ancestrales, qualifient, plus prosaïquement sans doute, de « relâchement inquiétant des mœurs » et que d'autres, autrement plus scrupuleux, appellent la «dégénérescence du genre humain », peut-être faudrait-il aller un peu plus loin pour en rechercher les raisons profondes dans une autre direction. Je pense, en particulier, à la suite de Sawadogo, à « la mauvaise qualité de l'éducation due en partie à l'irresponsabilité des parents eux-mêmes » (114).

Cependant, à propos des raisons sociales de la polygamie une importante question se pose, ou plutôt s'impose: comment ces représentations sociales de la

polygamie sont-elles reflétées dans les textes romanesques et le film du corpus? En d'autres termes qu'est-ce qui ressort d'*Une si longue lettre* et de *Sidagamie* d'une part, d'autre part du film *Xala*, au sujet de la polygamie?

CHAPITRE V

LA POLYGAMIE A TRAVERS *SIDAGAMIE*, *UNE SI LONGUE LETTRE* ET LE FILM *XALA*

De quoi parlent les œuvres du corpus?

Mariama Bâ choisit le genre épistolaire pour relater les souffrances de la polygamie dans l'intimité du journal, de la confidence de la narration à la 1ere personne, mais aussi dans le dialogue avec une interlocutrice privilégiée, l'amie d'enfance.

Dans *Une si longue lettre*, Ramatoulaye, devenue subitement veuve, met à profit la tumultueuse période de veuvage pour écrire à son amie et confidente Aïssatou. Elle lui raconte, au quotidien, ses amours et ses chagrins. L'héroïne arrive ainsi à exprimer, avec une rare sincérité, l'accablement et le sentiment de trahison ressenti lorsque, après de nombreuses années de vie harmonieuse, son mari choisit de convoler en secondes noces avec une deuxième épouse de l'âge de sa première fille Daba. Elle se sent opprimée et asservie par une société hypocrite dévouée à l'égoïsme de l'homme. Elle se bat contre l'adversité et tente de résister, au risque de perdre son identité personnelle. Elle poursuit, avec courage et détermination,

son combat. Elle apprend à vivre ou plutôt à survivre dans une société où l'existence d'une femme âgée et divorcée est particulièrement pénible. Elle exprime à son amie Aïssatou son ras-le-bol et ses préoccupations de mère infortunée ayant une famille nombreuse. Elle lui fait part de ses vues sur le mariage et sur la vie du couple.

Plein d'originalité et dans un style limpide, le roman *Sidagamie* d'Abibatou Traoré raconte les tribulations d'un foyer polygame, avec comme toile de fond un fléau des temps modernes: le Sida. Après avoir consenti de lourds sacrifices pour que son mariage avec Moussa surmonte divers obstacles, et devienne une réalité tangible, Pauline n'a eu droit qu'à un bonheur conjugal éphémère. Ainsi, à la suite d'un deuxième, puis d'un troisième mariage de Moussa Konaté, elle commence à connaître et à vivre les affres de la trahison. Elle découvre, à ses dépens, les dessous pourris de la polygamie et de la félonie. Elle se révolte contre cet état de choses et refuse de se plier à la règle des «tours de nuit», qui régit la structure polygamique. Elle décide, cependant, de rester au domicile conjugal dans l'unique dessein de se consacrer, de manière exclusive, à l'éducation de ses trois filles. L'aînée de celles-ci, Aïda, a vécu et grandi en ville; elle a fréquenté le lycée

et débuté son cursus universitaire. Très tôt, elle fait preuve d'ouverture d'esprit et prend conscience de l'injustice que charrie la polygamie. En particulier, elle se révolte contre les règles préétablies que l'on demande de suivre, simplement parce qu'elles sont là depuis plusieurs générations. En cela, elle s'oppose à N'Deye Marème, la troisième épouse de son père. Eduquée au village, celle-ci a reçu une éducation traditionnelle. D'où peut-être son attachement aux règles coutumières qui rythment la vie du terroir.

Il est intéressant de noter que la narration, dans les deux romans de mon corpus, est magistralement assurée par des personnes connaissant bien le sujet, même si, à l'inverse, la focalisation varie d'un cas à l'autre. Pour ce qui est des séquences qui traitent effectivement de la polygamie, leur prise en charge est effectuée, de ce point de vue, soit par un narrateur-témoin omniprésent pour assurer la liaison, soit par les personnages principaux respectifs, soit encore par les personnages secondaires représentant et incarnant la tradition. Il s'agit notamment de Tante Nabou, princesse du Sine, mère de Mawdo Bâ et belle-mère rebelle d'Aïssatou, de la voisine griotte Farmata, de Dame Belle-mère, de Tamsir Fall, frère aîné de Modou Fall, de l'iman

de la mosquée du quartier, dans le roman *Une si longue lettre*. Dans *Sidagamie*, les personnages secondaires sont Moussa Konaté, ses collègues de belotte ainsi que les parents de ses deux dernières épouses. On peut constater, avec bonheur, à quel degré les représentations sociales de la polygamie sont clairement énoncées et nettement perçues, à quel point également le tableau culturel est soigneusement reproduit dans les textes deux romans. C'est ainsi qu'il n'est pas donné à tous d'incarner la tradition; seuls les dépositaires de celle-ci, pour être tacitement mandatés par le groupe social, peuvent en parler dûment.

Dans *Une si longue lettre*, Mariama Bâ critique, avec une verve inégalée, la situation peu enviable des femmes africaines vivant et pliant sous le poids du régime matrimonial polygamique en milieu islamique traditionnel. Mais, tout en signalant et stigmatisant ce que celle-ci a d'asservissant et d'avalissant pour celles-là, elle tente, au contraire, de sublimer l'amitié inter-féminine, jugée empreinte de cordialité et de sincérité: « L'amitié a des grandeurs inconnues de l'amour. Elle se fortifie dans les difficultés, alors que les contraintes massacrent l'amour. Elle résiste au temps qui lasse et désunit les couples. Elle a des élévations inconnues de l'amour » (79). Ainsi,

espoirs, espérances, déconvenues, voire désespoirs cheminent ensemble au point de se rejoindre et de créer, pour les personnages de cette œuvre, des destins parallèles, des destinées identiques. Il en résulte, finalement, selon la belle image de Lina Wehbi dans *La Polygamie chez Mariama Bâ et Ken Bugul* « une écriture allégorique dans laquelle nous vivons l'amitié qui unit Ramatoulaye et Aïssatou, qui racontent leurs amours et leurs chagrins » (2). Subitement devenue veuve, la narratrice évoque, sous le ton de la confiance dès la première page du roman, ses peines et souffrances dans le cadre étriqué de la vie du couple: « (...) j'ouvre ce cahier, point d'appui dans mon désarroi: notre longue pratique m'a enseigné que la confiance noie la douleur » (7), écrit-elle à son amie et consœur Aïssatou.

Le texte du roman offre au lecteur le tableau de la vie tourmentée de Ramatoulaye. Il est certes basé sur la vie de l'auteur, mais n'est pas une autobiographie « pure » comme on serait tenté de le croire. Mariama Bâ l'affirme clairement dans l'interview qu'elle a accordée à Alioune Touré Dia en 1979 et qui fut publiée dans le magazine

Amina¹: « J'ai voulu donner au roman une forme originale. En général, l'auteur se met en dehors des personnages et raconte. J'ai choisi la forme d'une lettre pour donner à l'œuvre un visage humain. Quand on écrit une lettre, on dit je. Ce "je" s'identifie à Ramatoulaye et non à l'auteur. »

L'héroïne d'*Une si longue lettre* parvient avec un incontestable succès, comme le reconnaît Lina Wehbi à « exprimer l'accablement et le sentiment de trahison qu'elle ressent lorsque, après de nombreuses années de mariage, son mari choisit de prendre une deuxième épouse beaucoup plus jeune » (3). Consciente de l'oppression et de l'asservissement dont elle est à la fois objet et victime innocente de la part d'une société patriarcale et fondamentalement phallocratique, elle ne se laisse pas abattre. Au contraire, elle va s'efforcer vaillamment de résister, donc de survivre et affronter la réalité, à armes inégales, dût-elle courir le risque d'en perdre l'âme, son identité propre. Ce faisant, elle apprend à s'assumer et à se mesurer aux nombreux écueils qui jonchent l'existence d'une femme doublement affectée par l'âge et l'abandon dans un environnement social réputé hostile. « Je n'étais pas divorcée...J'étais abandonnée: une feuille qui voltige mais

¹ <http://aflit.arts.uwa.edu.au/AMINABaLettre.html>

qu'aucune main n'ose ramasser,... » (79), Confie-t-elle la mort dans l'âme, à son amie d'enfance Aïssatou.

Cependant, ce n'est que vers la fin du troisième chapitre que la question de la polygamie est introduite par une sorte d'indice: « La présence à mes côtés de ma coépouse m'énerve. On l'a installée chez moi, selon la coutume, pour les funérailles... » (10). Elle ne comprend pas ni ne supporte le manque de discernement des sœurs de Modou dans leur manière de la traiter indûment sur le même pied d'égalité que sa coépouse beaucoup moins méritante, selon elle: « Nos belles-sœurs traitent avec la même égalité trente et cinq ans de vie conjugale. Elles célèbrent avec la même aisance et les mêmes mots douze et trois maternités. J'enregistre, courroucée, cette volonté de nivellement qui réjouit la nouvelle belle-mère de Modou » (11). Plus loin, elle précise, avec un air de soulagement retrouvé: « Ce soir, ma coépouse Binetou rejoindra sa villa SICAP. Enfin! Ouf! » (17). Soupier d'un cœur qui peine ou qui n'a pas ce qu'il désire, mais aussi un ouf de soulagement après avoir été débarrassée du fardeau d'une présence non attendue et non désirée, difficilement supportable, mais cruellement imposée par une coutume ancestrale intransigeante. La vérité est que la

mauvaise humeur favorise l'affluence d'un flux de souvenirs particulièrement pénibles et regrettables dans l'esprit de la narratrice. Celle-ci est alors repliée sur elle-même, pour ainsi dire. Elle entreprend de dénoncer une tradition « vieillotte » et irrationnelle, au service d'un système patriarcal encore vivace où la polygamie continue de garder des titres de noblesse. Sans détour, elle associe étroitement la polygamie à une énorme trahison sentimentale au renoncement scandaleux, voire à la négation d'un premier foyer de manière consciente, préméditée et calculée: « Je mesure avec effroi l'ampleur de la trahison de Modou. L'abandon de sa première famille (mes enfants et moi) était conforme à un nouveau choix de vie. Il nous rejetait. Il orientait sa vie sans tenir compte de notre existence » (19). Mais du point de vue de la romancière, les ravages de la polygamie sont autrement plus importants. Au lieu d'agir de manière responsable, l'homme polygame détruit le passé commun par la trahison sur fond d'ingratitude et de félonie. : «... L'adjonction d'une rivale à ma vie ne lui a pas suffi. En aimant une autre, il a brûlé son passé moralement et matériellement. Il a osé pareil reniement...et pourtant » (23). Au demeurant, la narratrice, mue par une profonde tendresse pour Modou Fall, « l'amour de sa

jeunesse », est résolue à aller jusqu'au bout dans sa décision souveraine mais controversée de rester et de s'assumer, laissant à son époux la lourde responsabilité de la douloureuse rupture: « Dès lors, ma vie changea. Je m'étais préparée à un partage équitable selon l'Islam, dans le domaine polygamique » (69). Ce « choix de vie », devant l'exposer, de manière inquiétante, à l'inévitable « tour, séjour réglementé du polygame dans la chambre de chaque épouse » (85), n'aboutit pas, au grand dam de Ramatoulaye. Il a donc eu, contre toute attente, une issue malheureuse, douloureusement frustrante.

Cependant, malgré tout son immense chagrin et peut-être sous l'emprise d'un amour jamais démenti pour Modou, la protagoniste d'*Une si longue lettre* se montre encline à chercher et à trouver une explication, voire une justification a posteriori à la trahison de Modou: « Folie ou veulerie? Manque de cœur ou amour irrésistible? Quel bouleversement intérieur a égaré la conduite de Modou Fall pour épouser Binetou? » (23). A cet égard, le sens des mots en dit certainement plus long. Le choix par exemple, de l'expression « amour irrésistible », du verbe actif égarer dans « quel bouleversement intérieur a égaré la conduite » traduit dans un certain sens, son inclination à voir en lui

un être fragilisé. Ce dernier, au lieu d'agir par son propre arbitre, au lieu de poser, en toute responsabilité et en toute conscience des actes autonomes, est subjugué, à la limite instrumentalisé par quelque chose de supérieur et d'extérieur à lui, quelque chose de transcendantal, à savoir « la destinée » servie et confortée par « la fatalité ». C'est donc celles-ci qu'il faut blâmer, si blâme il y a. Au même moment, Ramatoulaye en veut à la « nouvelle belle-mère de Modou », « Dame Belle-mère », laquelle « avalait bouchées doubles au râtelier qu'on lui offrait » (73), pour avoir fait de sa fille, l'innocente et candide Binetou « un agneau immolé... sur l'autel du « matériel » (60). Mais si Ramatoulaye déplore la polygamie pour Modou, elle la rejette pour elle-même, compte tenu des nombreux problèmes qu'elle charrie au sein de la famille. Elle sait, par amère expérience, la difficulté, voire l'impossibilité de satisfaire les conditions de justice et d'équité que le Coran exige entre les coépouses. Il s'agit, en fait, d'un idéal au-dessus des possibilités de l'homme, en tant qu'être fini et limité. Le Prophète Mohamed (PSL), pour être marqué du sceau de la divinité, seul a réussi une telle gageure.

N'est-ce pas, au fond, parce que Ramatoulaye est mue au-delà du « matériel », des conditions économiques et financières, par un tel idéal qu'elle s'insurge contre la demande en mariage de son beau-frère Tamsir Fall déjà polygame, et décline poliment les avances courtoises d'une union durable, de Daouda Dieng, célèbre médecin et politicien nanti jusqu'alors époux monogame plein de scrupules?

Dans le premier cas, c'est à dire le mariage léviratique que lui propose le frère de son défunt époux, elle est consciente du fait que la demande en mariage est inspirée moins par l'amour véritable, c'est-à-dire « un don total de soi à l'être qu'on a choisi et qui vous a choisi » (85), que par des intérêts matériels, un calcul économique sous-tendu par l'espoir de pouvoir vivre « dans la propreté et le luxe, dans l'abondance et le calme » (85). Elle sait, par expérience, qu'elle a affaire à un personnage farfelu, individu vulgaire, un homme sans scrupules. Dans le second cas, celui que lui miroite devant les yeux Daouda Dieng, Ramatoulaye est persuadée que le sentiment qu'elle éprouve pour lui est, non pas de l'amour, mais une sincère amitié. En outre, elle pense à la profonde détresse dans laquelle l'a plongée le second mariage de Modou. Son intrusion dans

le ménage de Daouda Dieng, plein de prévenance, menant jusqu'ici une vie de couple sereine et paisible, puisque à l'abri des tourbillons de la polygamie, ne causerait-elle pas à sa femme, cet être innocent, le même genre de chagrin qu'elle a connu? Rien n'est plus sûr. La sagesse commande donc une lucide abstention dans un tel contexte; il faut éviter de faire souffrir autrui du mal dont on a souffert soi-même. Ne faisons pas à autrui ce que nous n'aimerions pas qu'on nous fasse, dit-on.

En définitive, Ramatoulaye décide de rester malgré tout dans le système polygamique, c'est peut-être parce qu'elle rejette moins la polygamie en soi – acceptée par sa foi et tolérée par ses convictions religieuses – que l'utilisation abusive que l'homme en fait pour satisfaire sa volonté de puissance et atteindre des objectifs personnels égoïstes.

Par ailleurs, la romancière fait habilement intervenir une interlocutrice privilégiée dans le débat, en la personne d'Aïssatou. Celle-ci, sans hésiter, refuse toute forme de conformisme et rejette d'emblée l'injuste structuration de la société en castes hiérarchisées: «Voilà, schématiquement, le règlement intérieur de notre société avec ses clivages insensés. Je ne m'y soumettrais

pas » (30). Il s'agit là, on le constate, d'un reproche qui, au lieu d'être adressé à la polygamie elle-même ou à l'Islam en tant que tel, est dirigé contre l'homme censé être l'auteur de ce « règlement intérieur de notre société avec ses clivages insensés ». L'homme demeure, pour ainsi dire, le problème de fond, justement dans la mesure où il fait et défait les lois, crée les normes sociales et, dans le cas particulier de l'institution polygamique, manipule les principes, instrumentalise tradition et religion pour asseoir sa supériorité et sa domination sur la femme. Elle comprend, par exemple, que le Coran qu'elle a étudié à l'école coranique, dans son essence, accorde à la femme plusieurs droits que les hommes, au cours des siècles, ont laissé tomber, pour ne retenir que des devoirs allant dans le sens de la consolidation de leur règne sans partage dans la structure polygamique. Ainsi, elle perçoit en sa belle-mère, elle-même instrumentalisée par l'homme à travers la tradition qu'elle incarne, la véritable responsable de ce second mariage « arrangé » de Mawdo Bâ. Elle ne peut, cependant, se résoudre à pardonner à ce dernier sa responsabilité, sa faiblesse, face à « une mère déclinante » et manifestement « retro ». Elle flétrit l'attitude désinvolte et méprisante de Mawdo Bâ, qui est,

du reste, celle de tout homme polygame: séparer l'amour sentiment, l'amour véritable de l'amour physique, voir bestial ou animal: « Tu veux dissocier l'Amour tout court de l'amour physique. Je te répète que la communion charnelle ne peut être sans l'acceptation du cœur, si minime soit-elle [...] Ton raisonnement qui scinde est inadmissible: d'un côté moi « la vie, ton amour, ton choix », de l'autre, « la petite Nabou, à supporter par devoir » (30). Au nom donc de « l'Amour tout court » s'opposant à « l'amour physique », Aïssatou récuse en bloc toute idée de partager Mawdo avec une autre femme. Accepter un tel partage, en effet, ce serait trouver une excuse à l'ignominie, s'associer à la trahison, perdre de vue « la signification sublime de l'acte sexuel, une expression de l'amour » (127). Un tel sentiment, fait de noblesse et de grandeur à la fois, ne saurait s'accommoder d'une quelconque partition, sans risque sérieux pour sa survie et sa pérennité: « Au bonheur qui fut notre, je ne peux substituer celui que tu me proposes aujourd'hui. Si tu peux procréer sans aimer, rien que pour assouvir l'orgueil d'une mère déclinante, je te trouve vil » (50). Ainsi, Aïssatou, mettant l'amour-sentiment au-dessus de tout- y compris la tradition ou même la religion- refuse le type

d'amour-compromis que lui propose Mawdo Bâ: « Je me dépouille de ton amour, de ton nom » (50). Déterminée à continuer la vie sans lui, elle s'engage résolument dans la voie de la sauvegarde de sa liberté et de sa dignité menacées: « Vêtue du seul habit valable de la dignité, je poursuis ma route » (50). Autrement dit, elle a rejeté d'emblée la polygamie. Désormais seule, situation non sans risques, elle a donc préféré, « l'indépendance dans la pauvreté à l'opulence dans l'esclavage », comme aimait à le dire le premier président de la Guinée, Ahmed Sékou Touré.

Si donc Ramatoulaye, mue par l'immense tendresse vouée à Modou Fall, accepte, contre toute attente, les dures réalités de la polygamie, dans l'espoir de rester fidèle à l'objet de ses premières amours, joue et perd sur toute la ligne, son amie Aïssatou quant à elle, face au même type de trahison et au dilemme que celle-ci véhicule, emprunte une autre voie, bien originale: elle opte résolument et radicalement pour la rupture définitive, dans le souci de traduire la constance de son attachement à un idéal: « l'Amour tout court », seul garant de sa personnalité et de son identité. Pourtant les deux consœurs ne manquent pas de points communs qui auraient pu déterminer des comportements, sinon identiques, du moins analogues,

confrontées au problème de la polygamie. Bien qu'elles aient très tôt fréquenté l'école coranique et appris les règles religieuses de base d'un Islam considéré comme « tiède », elles ont surtout subi l'influence de la culture occidentale véhiculée par l'école française et les livres. Ainsi, à la différence de leurs sœurs qui, pour diverses raisons, n'ont pas emprunté le chemin scolaire, elles ont embrassé, chacune à leur manière, le modernisme au point d'être considérées comme des « femmes modernes », « hors du commun ». Aussi se rejoignent-elles dans le défi impérieux lancé à certaines contre-valeurs de la tradition. En particulier, toutes les deux refusent les règles préétablies et le système de conformisme qu'elles charrient. En un certain sens, elles « essaient d'asseoir la modernité dans les traditions » selon l'expression de Chantal Thompson citée par Lina Wehbi (14). C'est ainsi que Ramatoulaye, nonobstant la désapprobation ouverte et unanime, voire l'indignation clairement affichée des siens, se marie à Modou Fall pourtant issu de caste sociale inférieure à la sienne: « Libérée donc des tabous qui frustrant, apte à l'analyse, pourquoi devrais-je suivre l'index de ma mère pointé sur Daouda Dieng...Mais je préférerais l'homme à l'éternel complet kaki. Notre mariage

se fit sans dot, sans faste, sous les regards désapprobateurs de mon père, devant l'indignation douloureuse de ma mère frustrée, sous les sarcasmes de mes sœurs surprises, dans notre ville muette d'étonnement »

(29). De même Aïssatou fille de bijoutiers sans honneur ni gloire, passant outre l'opposition farouche de sa belle-mère, princesse de sang, singulièrement conservatrice, convole en justes noces avec Mawdo Bâ hissé par sa naissance, au haut de l'échelle sociale: «Quoi, un Toucouleur qui convole avec une bijoutière? Jamais, il « n'amassera argent »...La mère de Mawdo est une *Guélewar* (princesse) du Sine (au Sénégal). Quel soufflet pour elle, devant ses anciennes coépouses! A vouloir coûte que coûte épouser une « courte robe », voilà sur quoi l'on tombe »

(31). Ainsi le mariage d'Aïssatou avec Mawdo Fall- apparemment mariage d'amour et non pas de raison-est-il considéré comme inhabituel et, par ce fait, tombe sous la condamnation quasi-unanime de la société traditionnelle.

En somme, les deux héroïnes, Ramatoulaye et Aïssatou, que tant de facteurs lient, au-delà d'une impérissable amitié, adoptent, face à l'adversité de la polygamie, des attitudes différentes, voire divergentes – chacune à la

poursuite de son propre destin. Elles aboutissent, cependant, à un résultat semblable, dans une certaine mesure: le constat d'échec cuisant de « leurs premières amours », du fait de « l'adjonction d'une rivale » à leur vie conjugale, conduisant au chagrin et à la déception pleine d'amertume et de désillusion.

D'autre part, on peut se demander dans quelle mesure le traitement réservé à la polygamie dans *Une si longue lettre* de Mariama Bâ rappelle celui opéré, quelques décennies plus tard, dans *Sidagamie*. Dans ce deuxième roman de mon corpus la question de la polygamie occupe une place considérable. En effet, elle est évoquée, voire traitée dès le troisième chapitre (sur les neuf que compte le texte). Mariétou sœur de Maïmouna, plus mordante que son amie Aïda dans l'expression de sa haine vis-à-vis de la pratique intolérable de la polygamie, poursuit dans le sens des invectives contre celle-ci: « Tu oublies que la religion permet aux hommes d'avoir jusqu'à quatre femmes? Moi, je sais que je ne supporterai jamais de vivre dans une famille polygame. C'est une source intarissable de problèmes... » (30). La suite du texte (surtout les chapitres trois à neuf de la première partie aux premiers chapitres de la deuxième partie) retrace, avec une rare habileté, les

tribulations de Pauline, première épouse mais aussi première victime de la polygamie, aux prises avec cette pratique traditionnelle, de manière quasi quotidienne. Néanmoins, elle fait, elle aussi, le choix de rester non pas par fidélité à l'amour-passion qu'elle avait pour Moussa mais dans l'intérêt exclusif de ses trois filles dont les deux dernières, des jumelles, sont en bas âge. Elle se donne cependant le droit d'imposer à son mari ses conditions: « Ce n'est plus ta chambre, Moussa. Tu ne pensais tout de même pas que j'allais partager mon lit avec toi? Tu n'auras pas à te soucier du partage des nuits entre tes deux femmes. Je te laisse tout entier à Maïmouna » (88). Elle arrivera à ses fins en enfermant son mari dans les termes d'un difficile et étrange marchandage: tu acceptes ma volonté et je ferme les yeux sur ton nouveau mariage, cela est à prendre ou à laisser. « Tu n'as pas d'autres alternatives. Je ne peux accepter ton mariage que si les choses se passent ainsi. J'habite chez toi, je joue mon rôle de mère et dans la réalité je ne suis plus ta femme » (88). Grâce à cette position de force sur l'échiquier de leur vie conjugale, elle réussit à contraindre Moussa à l'acceptation du fait accompli et à la résignation face à une situation qui le dépasse. Ainsi,

dans un état d'âme piteux, « Moussa se retira sans mot dire. Toutes ces histoires lui donnent la migraine. Comment allait être la vie chez lui quand Maïmouna serait là? Il ne voulait même pas y penser. L'agitation pour l'instant de sa petite famille n'était pas annonciatrice de jours paisibles » (89). De cette manière, Pauline peut « faire d'une pierre deux coups »: elle arrive à prendre une sorte de revanche d'abord sur elle-même, pour avoir fait preuve d'une naïveté coupable, ensuite sur l'homme qui l'a traînée dans les eaux boueuses de la trahison et de la lâcheté. Pourtant, c'est en lui qu'elle avait cru et investi toutes ses ressources morales. En un mot, c'est en lui qu'elle a placé tous ses espoirs, toutes ses espérances en un bonheur sans nuage, reflet d'un avenir conjugal radieux et durable. Du coup elle s'insurge, non pas contre la tradition ou même la polygamie en soi mais contre l'homme qui a imaginé la polygamie qu'elle désigne sans tendresse comme étant « cette invention bizarre de l'être humain » (92).

Mais si Pauline, à l'instar de beaucoup d'autres femmes telles Aïssatou ou Ramatoulaye elle-même, est l'exemple classique de l'épouse « martyre », puisqu'encensée au départ mais finalement trahie, voire abandonnée, après toutes les privations acceptées et les

sacrifices assumés au nom de l'amour exclusif pour l'homme « traître », que peut-on dire de Aïda? En tant que sa fille aînée mais aussi fille spirituelle, celle-ci représente l'unique « véritable » confidente de Pauline en même temps que son seul point d'appui dans sa tourmente, face à un environnement tumultueux et singulièrement hostile. A l'image de sa mère à laquelle elle est particulièrement attachée et indéfectiblement liée, Aïda est inconditionnellement dédiée au combat passionné contre l'injustice et l'aliénation. Or, la polygamie est de manière générale considérée comme génératrice de celles-ci, pour autant qu'on l'associe à la triste réalité où le sexe masculin, connu pour être « le sexe fort », est revêtu du manteau de la toute-puissance et de la suprématie tandis que l'autre, le sexe féminin appelé « le sexe faible » par opposition défavorable, est dépouillé de sa personnalité et de sa dignité. En quelque sorte, Aïda s'inscrit en faux contre une telle logique et se révolte contre les préjugés - par exemple celui de l'infériorité congénitale ou biologique - qui la sous-tendent. A la suite du constat de son amie Manitou, selon lequel la polygamie est « chose courante » dans la région, Aïda exprime son incompréhension et sa révolte, face au phénomène: « Je ne comprends rien

aux hommes. Pourquoi leur faut-il deux épouses alors que les femmes se contentent d'un seul mari? Dieu devrait punir tous les hommes polygames » (30). Plus que sa mère, au nom du changement positif, elle s'élève contre la tradition en tant que pratique figée dont on tente d'imposer le respect à tous, pour la simple raison que c'est un héritage du passé et une institution ancestrale. «C'est la société qui le veut. Elle a toujours fait de la femme l'inférieure de l'homme. Que voulez-vous? Il faut que cela change. Les hommes ne se gênent pas pour exploiter les femmes. Ils utilisent pour cela la tradition et la religion. Il faut combattre ce système, en finir avec cet état d'esprit selon lequel les mœurs des anciens sont des choses à perpétuer, des tabous intouchables. Pour évoluer, il faut oser changer » (55). A cet égard, elle fait figure de représentante avertie de la génération montante, opposée à la tradition et à la société patriarcale qui la véhicule, tournée vers l'avenir, éprise de progrès durable et d'équité. Ainsi à la déclaration de Ndeye Marème, la troisième et probablement la dernière épouse de Moussa, concernant les circonstances de son mariage et à son manque d'ambition ou de perspective, elle réplique sans ambages: « Je trouve que c'est vraiment dommage. Je ne dis

pas cela pour te dégoûter mais je pense qu'une fille comme toi devrait rêver d'avoir une autre vie que celle que tu mènes en ce moment » (147).

A l'inverse, Ndeye Marème est le prototype même de la jeune et fringante villageoise, élevée et éduquée dans le giron des us et coutumes qui sous-tendent la tradition. En témoigne sa réaction, pleine de candeur et de naïveté, à la question assez subtile d'Aïda relative aux raisons pour lesquelles elle a accepté de se marier à son père, beaucoup plus âgé qu'elle: « ...toute femme doit aspirer à se marier et quand on a offert ma main à ton père, je n'ai pas eu mon mot à dire » (146). Et plus loin, face à l'étonnement affiché de sa belle-fille, elle essaie d'expliquer: «Cela semble te surprendre mais je viens d'une famille très stricte. Les filles doivent se marier jeunes et sans discuter. C'est la meilleure manière de leur éviter certains désagréments. Mon oncle, l'imam de ce quartier, m'a trouvé un mari et mes parents en sont reconnaissants» (146). Elle conclut son discours, percutante: «Je n'ai d'ailleurs vu ton père qu'en venant l'épouser » (146). A l'évidence, elle fait montre de beaucoup plus de considération pour la coutume et beaucoup moins d'esprit d'ouverture et de perspective.

D'une manière générale la leçon, que le roman *Sidagamie* véhicule, est l'importance de la vie du couple et la nécessité pour les partenaires d'y observer les règles de la fidélité et de la chasteté. A l'inverse, dans le cadre de la structure polygamique on ne peut parler d'infidélité que lorsque les partenaires entretiennent des rapports intimes avec des personnes extérieures au système. Dans un tel contexte, les problèmes ne manquent pas, les risques également. En particulier, le Sida guette et peut frapper à tout moment. Ainsi, le roman présente un tableau sans complaisance du danger mortel auquel la pratique de la polygamie expose inéluctablement les partenaires si l'on n'y prend garde, et tire sur la sonnette d'alarme pour plus de prudence et de circonspection.

Ainsi donc, les deux romans se révèlent assez prolixes en ce qui concerne la présentation des méandres des différents foyers polygames avec des descriptions qui sont, à quelques détails près, semblables. Dans le roman, *Une si longue lettre*, la griotte Farmata, fustigeant le choix raisonné de Ramatoulaye face à la proposition « alléchante » de mariage de Daouda Dieng, s'est écriée avec véhémence: « Tu piétines ta chance: Daouda Dieng un homme riche, député, médecin, de ton âge, avec une femme

seulement. Il t'offre sécurité, amour et tu refuses! Bien des femmes, même de l'âge de Daba (sa fille), souhaiteraient être à ta place » (101). Elle poursuit, violente et inconsolable: « Tu te trouves des raisons. Tu parles d'amour au lieu de pain... » Il faut relever que le statut de Farmata, celui de griotte attitrée, confère à ses propos une valeur et une résonance particulières. Elle est habilitée à parler au nom de la tradition qu'elle doit incarner.

De même, dans le second roman de mon corpus, le dialogue que la voisine de Pauline, la sourcilleuse Aminta, a entamé avec cette dernière, est particulièrement éloquent à cet égard. Elle fait, dans ce sens, remarquer de manière sentencieuse: « Il aurait pu éviter de te faire toute cette peine – tu as tant souffert pour lui – mais c'est un homme. Il veut t'apporter une coépouse, et alors? Est-ce une raison pour te laisser aller ainsi? » (55). Aussi, tente-t-elle d'attirer l'attention de sa jeune confidente sur les « avantages » de la polygamie: «Je comprends que tu te sentes trahie mais réfléchis; ce n'est sûrement pas la fin du monde. Pense aux avantages que tu vas tirer de cette situation. Tes tâches domestiques vont être réduites de moitié... » (55). Mais elle ne s'arrête

pas là; elle va plus loin dans l'entreprise de séduction et conclut, en se voulant plus persuasive que jamais:

« Regarde toutes les familles polygames qu'il y a autour de nous, elles ne vivent pas l'enfer. Tu dois rester pour tes enfants. Ne pas te révolter est un devoir pour toi. Tu éviteras ainsi bien des péripéties désagréables...» (56).

Voilà autant de considérations qui s'inscrivent dans le sens de la confirmation des représentations sociales généralement acceptées, signalées précédemment. Mais peut-on s'attendre à trouver le même genre de confirmation de ces représentations dans *Xala* du cinéaste émérite Sembène Ousmane? Mais de quoi est-il question dans ce film? A l'avènement de son cinquantième anniversaire, El Hadj Abdou Kader Beye, parvenu sans scrupules, décide de prendre une troisième épouse. Son choix est porté sur une jeune fille de l'âge de sa première fille Rama. A l'annonce de ce futur mariage, celle-ci se révolte; elle demande à sa mère de ne pas accepter la trahison, et de divorcer, car son père est désormais indigne de son amour. Selon elle, « les hommes sont des salauds et tout polygame est un menteur ». Il n'en faut pas plus pour que son père, incapable de maîtriser ses nerfs, lui administre une magistrale gifle. Il lui rappelle rageusement que la polygamie fait partie du patrimoine

culturel africain. On constate que la deuxième épouse d'El Hadj Abdou Kader Beye, beaucoup plus jeune que la première, fait l'objet de plus d'attention, bénéficie de plus d'égard de la part du mari commun. Il évite de la mettre en colère de peur d'être copieusement sermonné par elle.

Le mariage annoncé donne lieu à une cérémonie riche en couleurs et particulièrement pompeuse. La nuit de noces a été décevante: le marié n'a pas pu honorer sa nouvelle épouse. Un mal mystérieux connu sous le nom de Xala ou impuissance sexuelle l'en a empêché. De féticheur en marabout, l'opulent et arrogant homme d'affaires, El Hadj Abdou Kader Beye sera conduit à la ruine et à la déchéance morale. En réalité, l'impuissance sexuelle du personnage principal n'est qu'un symbole; elle va bien au-delà de la simple question de la polygamie.

Dans ce film, troisième élément de mon corpus, la problématique de la polygamie, même si elle n'est pas mise en vedette, occupe néanmoins une place non négligeable. Elle est évoquée, de manière officielle, dès les cinq premières minutes (sur les cent vingt que dure le film). Au plus fort d'une réunion extraordinaire, la première du genre, de la Chambre du Commerce, El Hadj Abdou Kader Beye, le protagoniste du film, a invité ses pairs aux festivités

qui doivent intervenir après la cérémonie religieuse de son troisième mariage. En fait, de quoi s'agit-il? La suite de l'épisode (surtout pendant la demi-heure qui a suivi) décrit la tourmente personnelle que vit la jeune Rama, fille aînée d'El Hadj Abdou Kader Beye. Ce dernier, à l'occasion de son cinquantième anniversaire, décide de prendre une troisième épouse qui a l'âge de Rama. Il en fait l'annonce à sa famille. Rama saisit l'occasion d'une discussion avec son père, portant sur ce troisième mariage, pour exprimer ouvertement son manque de sympathie pour la polygamie à cause précisément de l'injustice et l'iniquité qu'elle génère au niveau de la famille. Son père interprète sa réaction comme une contestation de sa décision, une menace à son autorité masculine et un rejet de la tradition. La magistrale gifle que son père-irrité par un comportement aussi contraire à l'habitude et à la morale traditionnelle-lui a administrée, prouvant ainsi qu'il est le plus fort, n'a pas eu raison de sa détermination à s'opposer au phénomène de la polygamie, responsable du dénuement moral et matériel de sa famille. Au contraire, elle sort de sa réserve et entreprend des efforts significatifs dans le sens de la réhabilitation de celle-ci lâchement traitée et injustement abandonnée par un mari

polygame, aux prises avec le Xala, ce mal mystérieux appelé « impuissance sexuelle ». En vue d'arriver à ses fins—mettre un terme à l'immense reniement dont sa mère et toute la famille sont injustement l'objet—elle se décide, malgré l'opposition maternelle dictée par la crainte de la réaction d'un père courroucé, à aller voir ce dernier pour lui signifier le ras-le-bol de tous. Au cours de l'entretien imposé à son père, elle n'hésite pas à lui rappeler ses devoirs conjugaux ainsi que ses obligations morales et religieuses envers sa première épouse, de surcroît, la mère de ses grands enfants. Grâce à cette démarche qui n'était pas sans périls au départ, elle réussit à faire plier son père et à le ramener à de meilleurs sentiments. En cela, elle bénéficie d'un concours—heureux ou malheureux, tout dépend de la position de celui qui apprécie—de circonstances. Toujours est-il que El Hadj Abdou Kader Beye, allant de féticheur en marabout, progressivement ruiné et moralement défait, abandonné à son tour, tant par la nouvelle mariée « non honorée » que par sa deuxième épouse insatisfaite —toutes deux partageant une même frustration—regagne, non sans état d'âme, sa première famille plutôt sur la pointe des pieds. Ainsi, malgré son jeune âge, la talentueuse actrice Rama, par son dévouement

sans limite pour la cause des siens, contribue à redorer le blason de la famille terni et même souillé par l'opprobre jeté sur elle, du fait de l'inconduite et de l'égarement momentané d'un pater familias qui, « désabusé de tout, sans avoir usé de rien », agissait moins qu'il n'était agi par des « instincts » immodérés de jouissance et de puissance. En définitive, le film a le mérite de gratifier le spectateur lucide d'un tableau satirique mais saisissant de la polygamie, lequel n'épargne pas les coépouses, comme le constate Renée Linghorn dans son article, « L'Afrique de Demain: Femmes en marche dans l'œuvre de Sembène Ousmane»: « A première vue, les épouses sont ici elles-mêmes visées par la satire. Cependant, sous ces apparences, se dessine le tragique d'une distribution de rôles selon laquelle la femme est automatiquement une rivale, une compétitrice forcée de lutter pour sa subsistance et celle de ses enfants; forcée finalement de gagner les coulisses lorsque son statut devient celui d'un objet terni par le temps » (71). En réalité, au-delà de la polygamie en tant qu'institution sociale et des problèmes d'injustice et d'iniquité qu'elle génère entre les coépouses, c'est, là aussi, la responsabilité de la tradition dans l'instrumentalisation de la femme par l'homme, qu'on

cherche à mettre en exergue. Plus généralement, la société patriarcale est interpellée et ses manœuvres dilatoires destinées à maintenir la femme dans la dépendance et la subordination dénoncées.

En réalité, les principaux personnages du film dont il vient d'être question, à savoir El Hadj A. Beye, Rama et sa mère Awa, présentent beaucoup de similitudes avec les personnages centraux des deux romans du corpus. Il s'agit, d'une part, de Modou Fall, Daba et sa mère Ramatoulaye, et de l'autre Moussa Konaté, Aïda et sa mère Pauline. En effet, autant Rama se révolte contre les brimades et privations imposées à sa mère—et, par-delà elle, à la famille—du fait de la pratique inique de la polygamie, autant Daba et Aïda prennent « faits et cause » pour leurs mères respectives, elles aussi victimes innocentes d'une injuste cause. Mais qu'en est-il des positions idéologiques des éléments du corpus par rapport à cette pratique traditionnelle?

CHAPITRE VI

LES POSITIONS IDEOLOGIQUES DE *SIDAGAMIE*,

UNE SI LONGUE LETTRE ET DU FILM XALA

Il convient de noter que la pratique de la polygamie, en tant qu'habitus, a une importance si grande que, dans les sociétés considérées, ne pas y recourir et rester dans le cadre d'un régime matrimonial monogamique peut exposer à une marginalisation, voire à un bannissement pur et dur. Tant dans les deux textes sous examen que dans le film du corpus, il est aisé de constater à quel point on se laisse enchaîner par de telles considérations. A cet égard, il, est loisible d'affirmer que la cause est, en quelque sorte, entendue, puisque les structures sociales présentées soit au lecteur, dans le cas des deux romans, soit au spectateur dans celui du film, ont plutôt tendance à accorder, par-delà l'importance reconnue, une certaine légitimité à ce système matrimonial. « Les princes dominant leurs sentiments, pour honorer leurs devoirs. Les « autres » courbent leur nuque et acceptent en silence un sort qui les brime. Voilà, schématiquement, le règlement intérieur de notre société avec ses clivages insensés » (50), écrit

justement Ramatoulaye à Aïssatou. Elle confirme ainsi l'existence de règles établies, lesquelles ne pouvant être remises en cause, définissent un certain ordre et codifient les relations entre les membres de la communauté. C'est peut-être pourquoi Ramatoulaye, respectueuse des pratiques religieuses et traditionnelles qui ont servi de substrat à son éducation car « nourrie dès l'enfance à leurs sources rigides » (18), malgré tout le désarroi que lui a causé le second mariage de Modou Fall, choisit de demeurer dans le cadre matrimonial et de se soumettre aux dures lois de la polygamie: « Je m'étais préparée à un partage équitable selon l'Islam, dans le domaine polygamique... » (69). Le fait est que « sa grande foi islamique lui avait dicté d'accepter un sort injuste », selon la formule de l'éditeur. Un choix de vie que trouvent bien paradoxal son entourage en général, ses enfants en particulier: « Mes enfants qui contestaient mon option me boudaient. Ils représentaient une majorité que je devais respecter » (69). Parmi ceux-ci, sa fille aînée, Daba, se singularise par son refus, sans cesse réactivé et réitéré, d'entériner cette option: « Tu n'es pas au bout de tes peines, prédisait Daba » (69). C'est également la position de son amie Aïssatou pour laquelle toute idée de partage d'un même époux-fût-il

voulu par la tradition et parfaitement équitable—est absolument inenvisageable, parce que simplement scandaleux et moralement inacceptable. N'est-ce pas pour cette raison que Daba ne rate aucune occasion de rappeler à sa mère la position de « Tata Aïssatou », surtout au plus fort de son dilemme cornélien? « ...Fais comme Tata Aïssatou, romps [...] Je ne te vois pas disputant un homme avec une jeune fille de mon âge » (60).

Quant à Aminta, elle ne ménage aucun effort pour éviter à sa voisine et « confidente » Pauline, l'échec et l'opprobre-dût-elle en courir le risque de la désapprobation, car c'est inadmissible, dans ces conditions, de se dérober à la polygamie, véritable panacée au divorce. En effet, de son point de vue, « une femme divorcée, c'est tellement encore mal vu » (56). De la même manière, Ndeye Marème, pour sa part, voit dans la polygamie une alternative viable au célibat inconsidéré des jeunes filles en âge de se marier. En fait, « c'est la meilleure manière de leur éviter certains désagréments » (146). Aussi, malgré son jeune âge, joignant l'idée à l'acte, accepte-t-elle allégrement de convoler en troisièmes noces avec Moussa Konaté, un octogénaire déclinant: « Je ne me plains pas. Ton père est un excellent mari. Il est vraiment

gentil » (146), fait-elle observer à Aïda. Plus loin, elle précise, de manière sentencieuse: « La réussite d'un mariage ne dépend pas de l'âge des conjoints. J'ai parfois des accrochages avec Maïmouna mais je me sens très bien ici. » (147). Un discours que son interlocutrice considère comme « vraiment dommage » A contrario Aïda pense qu'une fille comme elle—une femme en général—mérite mieux et plus; elle « devrait rêver d'avoir une autre vie » (147) que celle susceptible de lui être imposée par la polygamie. Son opposition à celle-ci rejoint et conforte les appréhensions de sa mère Pauline, face au phénomène: « Rien ne va plus être pareil. Je devrais me morfondre sur mon lit pendant que lui serrera dans ses bras une autre femme. C'est une injustice! Pourquoi aurais-je le devoir de lui donner tout mon cœur alors que lui ne m'accordera qu'une moitié de son temps et de son cœur? » (55). Armando, ami et futur fiancé d'Aïda, a un genre quasi analogue de préjugés défavorables vis-à-vis de la polygamie dont il estime que c'est « une pure aliénation de la femme » (85). Là-dessus, il s'explique selon une simple logique « Hommes et femmes ont exactement le même droit dans le mariage. Je ne vois donc pas pourquoi une femme peut se voir obligée d'accorder tout son amour à un homme qui lui se permet de morceler son

cœur pour le partager. Je ne suis pas musulman mais je sais ce qui se dit. Cette religion permet à un homme d'avoir plusieurs femmes s'il est capable de rester équitable. Moi, je pense que les données sont faussées dès le départ. On ne peut pas aimer plusieurs personnes de la même façon » (85).

En somme, on constate une certaine harmonie entre les positions idéologiques des deux romans sur la question de la polygamie. Dans les deux cas, en effet, celle-ci est perçue comme une pratique répréhensible, puisque néfaste à la liberté et à la dignité de la femme.

1. Aïssatou ou la polygamie, mais non...

Mariama Bâ est sans doute l'une des rares romancières francophones de son temps à accorder autant d'importance à la polygamie, et surtout à en parler avec autant d'esprit d'ouverture, dans un texte qui est, en réalité, le reflet de la vie des femmes sénégalaises dont elle fait partie. Elle fait de cette pratique traditionnelle, sinon le principal élément catalyseur, du moins l'un des éléments majeurs de la trame narrative: la structure polygamique est source de peines et de souffrances pour la femme africaine. En fait, ce roman, pour la première fois peut-être, suivant la pertinente analyse d'Odile Cazenave dans *Vingt ans*

après *Mariama Bâ, nouvelles écritures au féminin*, « donne voix à la femme, dans l'intimité du journal/de la lettre(...) mais aussi dans le dialogue et la conversation avec une interlocutrice privilégiée qu'elle se crée » (1). Mais une telle attention accordée à la polygamie suffit-elle à faire de l'écrivain une championne de l'abolition de la polygamie? Tant s'en faut! Dans la mesure où elle met à nu les conséquences psychologiques, en termes de désarroi et de traumatisme, de la polygamie, on doit lui reconnaître la palme du mérite. En effet, la protagoniste féminine Ramatoulaye est traumatisée par cette expérience, ou plutôt par cette aventure, au plus profond de son être: « (...)En guise de réponse, j'ouvre ce cahier, point d'appui dans mon désarroi: notre longue pratique m'a enseigné que la confiance noie la douleur » (8), elle débute sa lettre/journal adressée à son amie Aïssatou et poursuit, sur le ton de la mélancolie philosophique: « Pour vaincre ma rancœur, je pense à la destinée humaine... » (22). Plus loin, pointant un doigt accusateur sur Modou, elle précise: « Mon drame survient trois ans après le tien...Mon drame prit racine en Modou même, mon mari » (32). D'autres éléments procèdent de la description de la ruine « psychologique » de son paysage intérieur, « je m'appliquais à endiguer ma

rancœur intérieure » (58), « ...pour donner libre cours à ma surprise et jauger ma détresse » (39). Ainsi l'on n'éprouve pas de difficulté majeure à situer Mariama Bâ, l'une des « premières pionnières de la promotion de la femme africaine » (26), bref selon l'Editeur « qui avait fait de la défense de la femme dans nos sociétés en voie de transformation, une cause personnelle », dans la lignée des « abolitionnistes » de la polygamie, tellement elle a mis en exergue les conséquences néfastes de la polygamie, en termes de traumatisme, de bouleversement psychologique, voire de « séisme intérieur ». Du point de vue de Odile Cazenave, « il s'agit essentiellement d'une prise de parole, témoignage et portrait vu de l'intérieur, évoquant les peines et souffrances de la femme africaine...face à la structure polygamique » (1).

Mais comment expliquer que Ramatoulaye choisisse de rester dans le cadre polygamique, malgré la découverte de « la trahison de Modou » : « Je mesure, avec effroi, l'ampleur de la trahison de Modou. L'abandon de sa première famille (mes enfants et moi) était conforme à son nouveau choix de vie. Il nous rejetait. Il orientait son avenir sans tenir compte de notre existence » (19)? Est-ce pour atténuer les effets négatifs de cette pratique

traditionnelle et éviter de s'inscrire dans une logique de dénonciation de cette « altération » des rapports entre les « sexes »? En réalité, la position de Ramatoulaye, face à la structure polygamique, se caractérise par une certaine ambiguïté. En effet, d'un côté il y a la crainte d'avoir à assurer toute seule la prise en charge de leur nombreuse progéniture, ce qui pose justement la problématique de la dépendance surtout économique: « Partir? Recommencer à zéro, après avoir vécu vingt-cinq ans avec un homme, après avoir mis au monde douze enfants? Avais-je assez de force pour supporter seule le poids de cette responsabilité à la fois morale et matérielle? » (60). De l'autre, se trouve l'attachement dicté par « l'immense tendresse » qu'elle vouait à Modou Fall. Mais plutôt que de considérer ces deux facteurs l'un sans l'autre ou de chercher à établir une hiérarchie des valeurs entre eux, il convient, selon moi, de les prendre ensemble et mettre en exergue leur complémentarité dans la prise de décision de la protagoniste du roman. En tout état de cause, une telle position semble conforme à l'un des deux choix possibles, sur lesquels la romancière veut habilement attirer l'attention du lecteur. Elle a la particularité de constituer la « voie royale » de l'échec: « Je n'eus rien

entre les mains [...] Il ne vint jamais plus; son nouveau bonheur recouvrit petit à petit notre souvenir. Il nous oublia » (69). Autrement dit, elle a joué et perdu sur toute la ligne. En même temps, elle a fait le mauvais choix possible – de surcroît le moins rationnel – contre lequel la romancière, « destinée à la même mission émancipatrice » (26), veut mettre en garde ses sœurs africaines, constamment écartelées entre tradition et modernité, et souvent exposées au « dilemme polygamique ».

A l'inverse, le choix de « la polygamie, mais non... » que l'auteur semble privilégier par rapport au choix précédent, celui de « la polygamie, mais oui... » de Ramatoulaye, est joliment incarné par Aïssatou, l'héroïne rebelle, mais rationnelle et moderne; elle est moins enchaînée par les considérations morales et matérielles. En réalité, celle-ci, éduquée à l'européenne, a pris très tôt une conscience assez lucide de la noblesse et de la grandeur de l'amour-sentiment, lequel se pose en s'opposant à l'amour « bestial » né de l'instinct animal. A ses yeux, l'amour véritable est, en outre, plus fort que n'importe quel obstacle. A défaut du « tout », il faut préférer le « rien » car, en tant qu'entité indivisible et insécable, il ne saurait survivre à un quelconque partage.

L'héroïne est d'autant plus attachée à l'amour « vrai » qu'il représente pour elle un idéal qu'il faut placer au-dessus de toute autre considération, un idéal auquel il faut rester fidèle à tout prix, et dont procède précisément son choix délibéré de « la rupture, un aller » sans retour » (48), au grand dam de ceux qu'on pourrait considérer comme des « chantres » de la polygamie: Mawdo Bâ et Modou Fall. Ceux-ci ont la particularité de vouloir asseoir « la tradition dans la modernité » au lieu de l'inverse « la modernité dans la tradition » (96) selon l'expression de Chantal Thompson dans *Gendered Memories*. Loin de condamner la polygamie, ni même d'invoquer un quelconque égarement momentané, les deux personnages semblent considérer celle-ci avec condescendance, voire complaisance. En ce sens, tout au moins, ils sont des « culturalistes », selon l'image de Fatou Sarr, citée par Bernadette K. Kassi dans *Représentation (s) de l'excision dans le roman ivoirien: des Soleils des indépendances* (1968) d'Ahmadou Kourouma à *Rebelle* (1998) de Fatou Keita (184). En cela, ils s'opposent aux « abolitionnistes », partisans de la ligne pure et dure, celle du rejet inconditionnel de la polygamie considérée comme la forme la plus subtile qui soit de l'esclavage moderne et de

l'exploitation de la femme; donc comme une violence faite à celle-ci, une atteinte grave à sa dignité avec un impact négatif sur sa volonté légitime d'émancipation et de promotion véritables.

Dans ce roman de Mariama Bâ, l'idéologie « rebelle » s'inscrit dans le discours dominant à l'effet d'en démonter les postulats de base. Ainsi, à la différence de Ramatoulaye qui accepte, de manière délibérée, les difficiles conditions de la polygamie: « Rester » au lieu de « Partir, m'éloigner de la trahison! Dormir sans me poser de questions, sans tendre l'oreille au moindre bruit, dans l'attente du mari qu'on partage » (61), le personnage Aïssatou opte résolument pour le rejet en bloc de la polygamie. Elle décide de « Partir! Tirer un trait net sur le passé. Tourner une page où tout n'était pas luisant sans doute, mais net » (61). L'héroïne agit de la sorte sans que la rupture, le fait de « brûler l'arbre qui porte des fruits » (49), ne provoque d'état d'âme chez elle, ni n'altère son identité féminine d'une façon générale. A ce sujet son amie Ramatoulaye, l'ayant rencontrée quelque temps après le divorce, avec superbe, témoigne: « Comme j'enviais ta tranquillité lors de ton dernier séjour! Tu étais là, débarrassée du masque de la souffrance...Tu ne

t'inquiétais pas de Mawdo. Oui, tu étais bien là, le passé écrasé sous ton talon. Tu étais la victime innocente d'une injuste cause et pionnière hardie d'une nouvelle vie » (53). Elle a, en outre, administré la preuve du contraire de l'adage selon lequel « des garçons ne peuvent réussir sans leur père » (53). Somme toute, tout en transcendant son rôle d'épouse attentionnée et sourcilleuse, elle demeure, par delà la femme sereine et bien organisée, une mère de famille toute dédiée à la « réussite » de ses enfants.

Ainsi donc, les arguments développés à l'envi pour justifier, voire sanctifier la polygamie ne résistent pas aux preuves qui jalonnent le parcours narratif du personnage central. A l'inverse, l'instance narratrice propose une autre solution, celle précisément qui consiste à enfreindre « le règlement de notre société » par le refus catégorique de la structure polygamique. Il s'agit donc de la voie de la révolte que le titre du roman *Une si longue lettre* ne permet pas d'envisager a priori. En outre, ses efforts pour s'assumer, lesquels intègrent la lutte pour se forger une nouvelle existence, indépendante et sereine, à l'abri des tumultes de la polygamie, informent le lecteur sur la position idéologique adoptée par le roman de Mariama

Bâ dans le débat – d’une actualité brûlante – sur la polygamie. Cette position c’est, en l’occurrence, celle d’une remise en question des us et coutumes tombées en désuétude, d’un recentrage de la façon de voir cette pratique traditionnelle non seulement par les femmes, « victimes innocentes d’une injuste cause » (53), mais aussi par le reste de la société. En effet, les propos de la protagoniste Ramatoulaye à ce sujet, sont particulièrement éloquents: « 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... » (28). Telle est, selon elle, la meilleure voie, celle qui « concorde avec les options profondes de l’Afrique nouvelle, pour promouvoir la femme noire » (28). Elle conclut, sans détour, mais aussi sans illusion: « Nous étions tous d’accord qu’il fallait bien des craquements pour asseoir la modernité dans les traditions. Ecartelés entre le passé et le présent, nous déplorions les « suintements » qui ne manqueraient pas...Nous dénombrions les pertes possibles. Mais nous sentions que

plus rien ne serait comme avant. Nous étions pleins de nostalgie, mais résolument progressistes. » (32).

2. Pauline ou « la polygamie, non mais... »

Quant à Pauline, l'héroïne à l'âme inquiète de *Sidagamie*, elle eut assez vite le pressentiment de la trahison que son volubile époux, Moussa Konaté, échafaudait, mais couvait, de manière solitaire. En témoigne ce passage du discours: « Cette après-midi cependant, Pauline hésitait à parler à Aminta. Elle bavardait certes avec elle sur toutes les banalités de la vie courante mais le cœur n'y était pas. Elle n'arrêtait pas de se trémousser sur la natte, répondant distraitement aux questions de son interlocutrice et donnant de temps en temps un point de vue sur un fait ou un autre » (13). Elle a de plus en plus le pénible sentiment d'un changement chez Moussa, l'impression de ne plus compter, ni même d'exister pour lui: « ...Il n'est plus du tout le même depuis un moment...J'ai l'impression de ne plus exister pour lui, d'être devenue une grande gêne, bref, je ne sais pas ce qu'il a... » (14). Dès lors, elle ne se reconnaît plus en son mari dont le comportement morose ne cesse de la troubler. C'est le constat que fait justement la narratrice: « Son

mari était devenu un étranger pour elle et la froideur polie avec laquelle il lui adressait la parole l'attristait au plus haut point » (14). Elle pouvait d'autant moins comprendre un tel comportement fait de changement négatif à son égard qu'elle avait abandonné tout pour prouver son attachement indéfectible à Moussa. En effet, « pour la première fois, Pauline avait désobéi à son tuteur en épousant Moussa. Elle avait ainsi renoncé à la seule famille qui lui restait pour lui prouver qu'elle était folle de lui » (16). Il était donc la seule personne sur laquelle elle pouvait compter; son amour pour lui était le seul bien qui lui restait entre les mains, à la limite sa seule raison de vivre. Cet amour ne peut, en conséquence, s'accommoder d'aucun partage, d'aucun compromis, ni même d'aucune concession. Il obéit à la règle sans exception du « tout ou rien » dont je viens de parler précédemment. Autrement dit, son attachement à l'être aimé est tel qu'elle préfère le perdre plutôt que d'avoir à le partager avec une autre. Son choix délibéré de se soustraire aux conditions draconiennes de la structure polygamique procède sans doute de cette préoccupation. Or, une telle attitude faite d'insoumission, face à la pratique de la polygamie, n'est approuvée ni par Moussa l'époux transi, ni même par

Aminta, la voisine tatillonne. Tous les deux – mais chacun à leur manière – n’ont ménagé ni les conseils, ni même les sermons pour convaincre Pauline de la nécessité de rester dans le giron polygamique, lequel, selon eux, comporte des avantages, voire des bénéfices variés. Considérés comme défenseurs de la polygamie, compte tenu de l’ampleur des efforts ainsi déployés mais vains, ils ne peuvent guère comprendre que Pauline persiste et signe, dans sa volonté de se soustraire irrémédiablement au système de partage inégal et inéquitable que la polygamie génère. A ce titre, on peut les placer, selon moi, sous le label de « culturalistes », pour leur attachement à la tradition et à sa pérennisation, à l’exemple de Tante Nabou, Mawdo Bâ, Modou Fall, mentionnés plus haut. Ceux-ci se situent par opposition aux « abolitionnistes » qui cherchent à abolir la polygamie qu’ils rangent, à l’instar de l’excision, dans la catégorie des pratiques traditionnelles considérées comme une violence faite aux femmes, et une atteinte grave à leurs droits les plus élémentaires.

Mais à côté de cela, et peut-être au-delà, quelle idéologie transparait dans ce roman *Sidagamie* d’Abibatou Traoré? C’est, de toute évidence, une idéologie de révolte qui est inscrite en filigrane dans le discours dominant,

dans le but de démonter le mécanisme traditionnel qui cherche à justifier l'institution polygamique. Cependant, au contraire de Aïssatou qui abandonne à la fois l'époux et le domicile conjugal, n'emportant avec elle que les enfants, mais aussi à la différence de Ramatoulaye qui, dans son attitude d'acceptation/résignation, fait le choix délibéré de se plier totalement à la solution de compromis, non sans compromission, de la polygamie, Pauline décide de demeurer au foyer, certes, mais refuse la logique de la structure polygamique. Elle renonce à son «tour», c'est-à-dire au « partage » du mari commun. Ce faisant, elle va à l'encontre des règles coutumières établies et des principes intangibles et rigides de l'Islam, sans en perdre l'âme. Au contraire, à travers le mécanisme de rébellion que la romancière a su intelligemment créer et faire admirablement fonctionner, l'héroïne eut un sursaut de survie qui lui a permis de se consacrer entièrement à l'éducation de ses filles ainsi qu'au « sauvetage de son âme » par la pratique religieuse. Le dénouement du roman, funeste pour les deux autres coépouses et malheureux pour le mari polygame, eux qui, dans leur aveuglement ont accepté d'embrasser la polygamie malgré les difficultés, réserve à l'héroïne la

vie sauve dans un cadre luisant de réhabilitation morale et spirituelle.

Ainsi les arguments brandis pour justifier la polygamie ne résistent pas devant le trajet narratif, en quelque sorte sans faute, du personnage principal. En fait, l'instance narratrice complique la problématique de la polygamie en y greffant une dimension supplémentaire: le Sida, d'où le titre particulièrement imagé et suggestif du roman: *Sidagamie*. Ce livre propose au lecteur une solution originale au problème de la polygamie, solution qui se trouve être une alternative s'inscrivant dans le faisceau de mesures préventives destinées à lutter contre le fléau: la séparation de corps qui n'implique pas l'abandon du domicile conjugal, dès lors que les rapports intimes sortent du cadre contrôlable du couple monogamique pour celui plus large du ménage polygamique. De plus, l'implication effective de Pauline dans l'éducation de ses filles en général, singulièrement dans la préparation psychologique de l'ainée Aïda pour lui éviter d'être prise au piège ou de dépendre d'un homme comme ce fut malheureusement son cas, informe amplement le lectorat féminin en particulier par rapport à la perspective idéologique dans laquelle se situe le roman d'Abibatou

Traoré sur la question controversée de la polygamie: celle de la nécessité d'interpeller la coutume, de reconsidérer la vision de la polygamie en tant que pratique traditionnelle plus ou moins tombée en désuétude. En disent plus long sur les conditions de la nécessaire émancipation de la femme africaine, les derniers conseils que Pauline prodigue sagement à sa fille Aïda: « N'accepte jamais de dépendre d'un homme, de mettre ton avenir entre ses mains. [...]...mais je veux que mon expérience te serve. Il serait bête qu'il t'arrive la même chose qu'à moi. Regarde donc, je suis là clouée chez un homme qui m'a fait subir toutes les humiliations. Penses-tu que j'aurais accepté cela si j'avais été un temps soit peu indépendante? » (155).

Tout comme dans les deux romans, dans le film *Xala*, du corpus, l'importance de la polygamie, en tant que pratique traditionnelle, est si grande qu'il ne vient à l'esprit de personne de s'y soustraire. C'est probablement pour des considérations de ce genre que la troisième épouse, non honorée d'El Hadj Abdou Kader Beye, s'est laissé conduire, presque sans résistance, dans la chambre nuptiale, conformément aux inclinations d'une mère imbue de son attachement indéfectible à la tradition et au « matériel » que symbolise les billets de banque sur sa robe. Il faut

signaler, d'ailleurs, qu'au moins sur deux plans, l'acteur central, El Hadj Abdou Kader Beye, est à l'origine de situations frustrantes pour sa nouvelle belle-mère. D'abord, contre toute attente, il s'est, de manière peu courtoise, dérobé au rituel du mortier qui représentait pour elle l'antidote véritable au Xala, dans la mesure où il était censé lui garantir la puissance sexuelle requise pour que la nuit nuptiale ne soit pas un rendez-vous manqué. Ensuite, il y a l'échec de fait de celle-ci, lequel a conduit l'acteur principal vers toute sorte de déboires et de péripéties troublantes, dans une sorte de quête éperdue de sa propre identité. Quant à la mère de Rama, la scrupuleuse et soumise Awa, elle ne ménage aucun effort pour mettre sa fille à l'abri du bannissement par une société polygame entièrement acquise à la cause masculine. Dans une telle société, en effet, la polygamie traduit une manifestation de puissance, et d'abord de puissance sexuelle de la part du mâle qui la contrôle. L'épouse, selon Renée Linkorn, réduite à l'état de « commodité », est triplement brimée: dans sa vie affective, sociale et économique » (71). Il n'y a donc guère de place pour la contestation féminine, d'où qu'elle vienne, de la volonté du maître des lieux. Toutefois, la fille ne peut comprendre

l'attitude faite d'acceptation/résignation de sa mère face à une situation qui la traumatise et la relègue à l'arrière plan lorsque le statut de première épouse-chronologiquement parlant – devient celui d'un objet terni et fané par les graves problèmes liés à la polygamie. En réalité pour Awa, la mère de Rama, il n'y a point péril en la demeure, tant qu'il s'agit de se soumettre ou d'obéir à la tradition et aux considérations religieuses. Il ne faut donc pas s'inquiéter du comportement désinvolte d'un mari polygame peu scrupuleux et irrespectueux de ses devoirs conjugaux envers sa première épouse; celle-ci doit, malgré tout, accepter la polygamie; elle semble même y trouver un certain réconfort moral, reflet de la paix intérieure et de la tranquillité de l'âme. Mais si une telle conception peut paraître paradoxale aux yeux de Rama, comme à ceux de beaucoup de personnes de sa génération, elle ne manque pas, à l'analyse, de fondement rationnel. En effet, dès lors que la mère a vécu et évolué dans un milieu traditionnel fortement marqué par la religion islamique et ses « valeurs morales », elle considère le mari polygame et le plaisir charnel momentané qu'il est susceptible de lui procurer non pas comme une fin en soit, mais un moyen d'accéder à un bonheur plus durable dans le paradis céleste, ultime

récompense de l'épouse dévouée et soumise en toutes circonstances. Ainsi, ce type de rapports relève moins de la polygamie que d'une quête religieuse d'une certaine félicité dans l'au-delà. A l'inverse, Rama, libérée à la fois des tabous socioculturels et des considérations religieuses, refuse d'être l'alliée des instincts polygamiques d'un père égocentrique et irresponsable. Pour elle, l'amour véritable qui n'admet pas de partage, ne peut exister dans le cadre étriqué et artificiel de la polygamie. Elle perçoit l'image d'un homme ayant plusieurs femmes comme un esclavage de celles-ci. Aussi, armée de sa seule volonté et d'un courage inébranlable, va-t-elle en croisade contre la polygamie, facteur d'oppression et d'asservissement de la femme. Aujourd'hui, plus que jamais, il importe de redonner à celle-ci liberté et dignité.

3. Rama ou « la conscience féminine »

Ainsi, Rama, malgré son jeune âge, fait montre d'une prise de conscience assez claire de l'injustice et du manque d'équité que charrie la polygamie, telle qu'elle la vit dans son foyer et autour d'elle. Il faut dire tout de suite, quitte à y revenir par la suite, que cette prise de conscience s'est notamment manifestée par un acte qui

récuse la tradition en même temps que la morale religieuse. En effet, en tant que fille aînée d'une famille abandonnée par un père polygame peu scrupuleux, bien que la mère puisse se prévaloir du statut de première épouse, face à deux autres, elle a été témoin impuissant mais aussi objet de la misère morale et du dénuement matériel générés par cette pratique ancestrale. Celle-ci est d'autant plus révoltante qu'elle est contradiction flagrante avec les principes moraux de solidarité et de partage qui sont censés être à son origine.

Tel est le cadre dans lequel a pris corps sa réflexion sur la condition de la femme; tel est également le creuset dans lequel se sont forgées, très tôt, sa révolte contenue, velléitaire contre l'oppression et l'asservissement de la femme par la structure polygamique ainsi que sa détermination à combattre les abus de cette pratique, par tous les moyens dont elle peut disposer. Aussi n'a-t-elle pas craint, dans le légitime souci d'assumer pleinement son humanité, de subir la colère d'un père en courroux, en contestant ouvertement le regain d'intérêt de celui-ci pour la polygamie, et en faisant entendre – fait inouï jusqu'alors – ses différences, à savoir son rejet de cette pratique. Le brutal soufflet reçu du père, blessé dans son

amour propre de mâle omnipotent, contrarié dans ses prises de position pour la première fois, mais aussi dans son orgueil de maître absolu du domicile, humilié, voire bafoué par une contestation « féminine » à l'interne, loin de la réduire au silence et à la résignation, l'a davantage enhardie et galvanisée dans son désir de poursuivre la lutte pour plus de justice sociale et d'équité en faveur de la femme. Sur cette voie, son père, dans la mesure où, à ses yeux, il représente l'homme par lequel tous les problèmes sont arrivés, l'inventeur du règlement de la polygamie qui opprime et asservit la femme, constitue sa principale cible. Pour l'atteindre, elle doit compter, au lieu de composer, avec la désapprobation d'une mère – incarnation achevée de la société tribale de jadis – qui semble se satisfaire de la situation difficile dans laquelle elle se retrouve, avec pour seul point d'appui son attachement, sans réserve, à la tradition et aux considérations religieuses porteuses d'espérance en une vie céleste d'autant meilleure que sont nombreuses les privations et brimades subies mais assumées par elle, de la part du mari. Tout porte à croire, du reste, que le rôle et la place que lui assigne la tradition sont hautement revendiqués par elle: elle semble en tirer réconfort moral

et fierté. La mère de Rama s'inscrit ainsi dans la catégorie des « culturalistes » dont on a vu qu'ils rejettent toute condamnation, et même tout refus des pratiques traditionnelles, par respect absolu pour les us et coutumes ancestrales. A l'inverse, les «abolitionnistes», considérant ces pratiques en général, celle de la polygamie en particulier, comme singulièrement aliénante et liberticide pour la femme, cherchent à y mettre un terme définitif.

Mais au-delà de tout cela, apparait, en filigrane, dans le film *Xala* de Sembène Ousmane, une idéologie qu'on pourrait qualifier de « contestataire » dans la mesure où l'actrice Rama, malgré le risque évident de marginalisation, voire de bannissement auquel elle s'expose, ne renonce pas à transgresser les interdits religieux et les tabous sociaux en s'inscrivant en faux contre la position phallocratique de son père, et en allant à l'encontre de l'esprit de conformisme de sa mère comme de celui du reste de la société, lesquels se laissent enchaînés par des considérations coutumières et religieuses visant à légitimer et à justifier la pratique de la polygamie. L'actrice agit ainsi sans que cela n'altère son identité féminine ou n'émousse son ardeur juvénile, animée

par sa seule détermination à aller en guerre contre l'humiliation et l'abjection dont sa mère, et à travers elle, les autres membres de la famille, sont les victimes innocentes, face à un homme imbu de sa supériorité masculine et de sa volonté de puissance. Mais cette quête permanente d'un nouvel ordre social dans lequel la mère Awa – symbolisant la femme prise dans le ghetto de la polygamie, humiliée et bafouée dans son être – sera réhabilitée et retrouvera la plénitude de sa liberté et de sa dignité, Rama la conduira jusqu'à son terme, malgré les obstacles qui jonchent le chemin.

Par ailleurs, l'admirable parcours de l'actrice prouve à suffisance que la polygamie, admise par le code coutumier, est, dans le contexte traditionnel islamique, une pratique courante qui ne heurte en aucune manière les consciences. Or, elle crée les conditions de l'assujettissement, voire la réification de la femme réduite à l'état de commodité, étant donné le chapelet de brimades et de privations qu'elle lui fait subir au quotidien. Pour sortir de l'ornière, le film de Sembène propose une autre alternative, celle de la contestation de l'autorité parentale traditionnelle, et, au-delà, la

contestation de la validité des coutumes, dans le sens d'une plus grande équité entre les épouses.

C'est un fait que, mieux que quiconque, Rama, la fille d'El Hadj Aboubacar Beye symbolise l'idéal du cinéaste: elle qui, fille aînée du personnage principal de *Xala* assume sa place et joue sa partition avec dignité et lucidité, dans le siècle qui est le sien, tout en continuant à parler ouolof, donc en évitant justement le subtile piège de l'assimilation cela, malgré sa culture universitaire. En outre, elle offre une autre clé de la libération de la femme lorsqu'elle se permet d'avoir, en plus des opinions divergentes, des goûts différents de ceux, somptuaires, de son père dont l'occidentalisation récente a donné lieu à « des valeurs et des critères qui sapent l'intégrité culturelle » autochtone, selon l'heureuse formule empruntée à Renée Linghorn (72). En somme, elle incarne incontestablement l'évolution, pour le visionnaire Sembène, vers le futur, précédée et supportée par un changement conséquent des mœurs ou, plus spécifiquement, des mentalités de la nouvelle génération.

Cela en dit assez long sur la position idéologique préconisée par le film *Xala* de Sembène Ousmane dans la controverse éminemment actuelle au sujet de la polygamie:

celle d'un réexamen lucide et attentif, à la lumière des faits actuels, de la tradition, d'une révision réfléchie de la conception de la pratique de la polygamie par la société en général, particulièrement par les femmes, les premières concernées.

Au terme des différents débats souvent passionnants sur la problématique de la polygamie, que faut-il ou que peut-on conclure?

A l'instar des Nouvelles Editions Africaines et de Présence Africaine, pour ne citer que ces quelques maisons d'édition, qui ont publié d'importants ouvrages sur la problématique de la polygamie (respectivement *Une si longue lettre* de Mariama Bâ et *Sidagamie* d'Abibatou Traoré), j'ai tenu à me mettre à l'école de ces œuvres romanesques et cinématographique pour mieux cerner les tenants et aboutissants de cette pratique traditionnelle. Ce faisant, j'espérais échapper au piège de l'ethnocentrisme banal.

On constate que, d'une manière générale, le traitement du problème de la polygamie a connu une évolution plutôt positive, d'un élément du corpus à un autre, bien que, dans tous les cas, le phénomène soit perçu de manière négative par les trois personnages: la polygamie est une exploitation de la femme; elle rend la femme esclave de

l'homme. D'abord, Aïssatou pour son incompatibilité avec l'Amour tout court. Ensuite, Pauline pour ses conséquences désastreuses sur une vie de couple harmonieuse et sereine. Enfin, Rama pour l'injustice, l'iniquité et la rivalité qu'elle génère entre les coépouses.

Mais une telle analyse, quoique sommaire, fait apparaître que le destin des femmes, face à la pratique de la polygamie, s'inscrit dans une certaine dynamique, pour autant qu'il s'agisse de l'œuvre romanesque. Ainsi, il est passé de l'attitude acceptation/résignation (Ramatoulaye) à celle de la révolte exprimée à travers la rupture unilatérale du contrat matrimonial (Aïssatou), puis à celle de la simple résignation pour l'intérêt exclusif de la progéniture (Pauline). Rama, en ce qui la concerne, s'inscrit dans une logique de « prise de parole » et de contestation active. Cependant, les trois auteurs reconnaissent, de manière tacite, l'enracinement profond de cette pratique dans les mœurs, us et coutumes des sociétés considérées. Autant dire que les obstacles à franchir, les écueils à surmonter sont nombreux, multiples et multiformes; ils relèvent surtout de l'ordre des pesanteurs socioculturelles, des lourdeurs et abus religieux que véhicule l'Islam en particulier. Or, ces obstacles et

écueils, quelle que soit, par ailleurs, leur immensité ou leur diversité, ne doivent pas constituer pour ceux qui le veulent, une source de blocage ou d'inaction, du point de vue des auteurs. Il est toujours possible, au contraire, de les contourner et de tenter d'aller de l'avant, moyennant l'éducation et la sensibilisation sur les conséquences néfastes de la polygamie sur différents plans. D'abord au plan psychologique et affectif, il y a le traumatisme personnel, le désespoir et la détresse pour la femme; ensuite au plan socioéconomique, la femme vit, de manière quasi permanente, dans l'incertitude du lendemain; en outre, il faut signaler la question morale de l'asservissement et de l'oppression de la femme par l'homme.

Mais il convient de se demander si un tel projet n'est pas utopique et si les éléments que l'on considère comme des acquis de la lutte en vue de l'abandon de la pratique de la polygamie ne sont pas remis en question. Autant dans le film que dans les deux romans du corpus, il s'agit d'une histoire imaginaire même si celle-ci est réaliste dans la plupart des cas. Ainsi le choix de vie opéré par Ramatoulaye, dans *Une si longue lettre* de Mariama Bâ, semble d'autant plus conforme à la réalité du milieu

social qu'il traduit l'attitude généralement attendue de la femme en de pareilles circonstances: à savoir celle de l'acceptation/résignation dont j'ai parlé plus haut. On aurait dû, cependant, condamner le manquement coupable de Modou Fall au règlement: l'irrespect des règles du jeu, notamment en ce qui concerne la non demande de l'accord de principe de la première épouse pour son deuxième mariage et l'abandon injustifié de sa première famille. L'Islam, en effet, lui impose, dans la structure polygamique, justice et équité entre les coépouses. Ainsi, autant le comportement irresponsable du mari est intolérable, autant le refus délibéré de la protagoniste du roman d'épouser Tamsir Fall, le frère aîné de son défunt mari Modou Fall, et héritier légitime de la veuve de ce dernier selon le code coutumier et religieux, est mal perçu et, surtout, mal interprété en milieu islamique traditionnel. Ce refus est d'autant moins recevable que la présence, aux côtés du candidat, de l'imam de la mosquée du quartier, revêt la signification de caution morale et religieuse pour sa démarche. Il heurte les mentalités et égratigne les consciences nourries de considérations traditionnelles. En l'état actuel de l'évolution des mœurs – a fortiori vers les années 80 – il peut être difficilement considéré comme

une alternative viable généralisable, dans le cadre de la lutte en faveur de l'abandon de la pratique de la polygamie. Il semble en être de même pour la voie indiquée par la romancière, à savoir l'initiative de la dissolution du mariage et de la garde des enfants prise par Aïssatou. En effet, dans la réalité quotidienne – un milieu profondément traditionnel avec une forte prédominance de l'Islam – où la femme a peu de liberté, puisque la coutume, autant que la religion, est entièrement acquise à la cause masculine, et où la polygamie est socialement instituée, les choses sont beaucoup moins simples. En principe, il est dit que celle-là ne doit intervenir que lorsque l'une au moins des deux conditions suivantes est réalisée: s'il est établi que la première femme ne peut pas avoir des enfants, et/ou si elle ne dispose pas de toutes ses facultés morales ou mentales. Mais même dans ce cas, le mari doit au moins informer au préalable la première femme avant la célébration du mariage. On sait que le mariage arrangé et accepté « par devoir », de Mawdo Bâ avec sa cousine la petite Nabou, ne remplit aucune de ces conditions. Cependant, il a été normalement consommé et même considéré dans le milieu comme régulier, voire conforme aux règles religieuses et coutumières. Mais bien que, dans un tel

contexte, il soit reconnu théoriquement à la femme, en l'occurrence Aïssatou, le droit de demander et d'obtenir le divorce. Ce dernier doit être discuté et négocié, voire faire l'objet de délibération entre les parties en présence, tant la polygamie est considérée comme une alternative à celui-ci, non l'inverse. Le divorce reste donc théoriquement possible, mais difficile à envisager dans la pratique de la polygamie, celle-ci n'étant pas perçue comme une raison suffisante de séparation. Cette dernière n'entraîne pas l'obligation pour elle de restituer tous les cadeaux et dons que l'époux a eus à faire à la belle famille comme c'est généralement le cas dans une telle situation, n'ôte nullement au père le sacro-saint droit de récupérer et garder ses enfants lorsqu'elle intervient. La solution d'Aïssatou préconisée dans la perspective de l'abandon de la polygamie par Mariama Bâ dans *Une si longue lettre*, n'est donc pas sans inconvénient majeur pour une mère de famille modèle, si profondément attachée à sa progéniture. Toutefois, le divorce est préférable à la polygamie lorsque la liberté et la dignité de la femme sont en péril ou simplement menacées.

Mais qu'en est-il de la solution alternative proposée, dans le même cadre, par *Sidagmie* d'Abibatou Traoré? Il

convient de reconnaître que, face à la structure polygamique, les conditions de vie réservées à Pauline, particulièrement dommageables à son identité féminine d'épouse exemplaire, sont peu enviables et difficilement recommandables dans la perspective des efforts d'émancipation et de promotion de la femme africaine.

La voie que Sembène Ousmane suggère dans le film du corpus s'inscrit-elle dans la même veine? En tout état de cause, le Xala, le symbole de l'impuissance, tant sexuelle qu'économique, ne saurait constituer la panacée pour guérir du « charme » de la polygamie. En effet, le premier type d'impuissance, maladie d'origine superstitieuse, peut, moyennant finances, trouver remède dans un cadre superstitieux, c'est-à-dire auprès de certains marabouts, vendeurs d'amulettes et féticheurs, « diseurs de bonnes paroles », ainsi que le cinéaste a réussi à le montrer. En outre, le mari polygame sans scrupule frappé par ce mal peut, à la limite, recourir à un autre mâle pour avoir des enfants tout en restant dans le cadre conjugal. De même, l'impuissance économique et financière, bien que plus sérieuse, ne peut constituer un obstacle insurmontable contre la polygamie. Si, en principe, le musulman ne marie plusieurs femmes qu'en fonction de son propre pouvoir

économique, dans la pratique, il en va tout autrement. Ne manquent pas les exemples de ménages polygamiques dans lesquels les femmes, obligées de travailler dur pour garnir la table à manger familiale, se livrent à toutes sortes de subterfuges et vivent dans une incertitude permanente du lendemain. A cet égard, est assez éloquent le cas de Tamsir Fall, en quête d'une quatrième épouse en la personne de Ramatoulaye, veuve de son état, au moment même où ses trois femmes et nombreux enfants sont réduits à tirer le diable par la queue.

Somme toute je retiens qu'en l'état actuel de la société avec une forte prédominance du mode de vie traditionnelle, il n'est pas aisé de trouver une solution toute faite au problème de la polygamie. On sait que le même constat d'impuissance a été fait plus tôt au sujet de l'excision. Dans un cas, comme dans l'autre, il importe de viser une société qui soit un modèle d'équilibre dynamique entre les solides valeurs traditionnelles qui ont fait leurs preuves et l'adaptation judicieuse aux réalités actuelles. La réalisation d'un tel objectif passe par une véritable reconversion des mentalités obtenue à travers des efforts significatifs de sensibilisation et d'éducation de toute la société et des femmes en particulier.

TROISIÈME PARTIE

LE LEVIRAT

INTRODUCTION

Le lévirat est un nom masculin dérivé du bas latin « lévir » qui signifie « beau-frère ». Selon Christian Houegbe, dans l'article Le lévirat: cas clinique et commentaires, il renvoie à « une coutume des patriarches hébreux, codifiée par Moïse, selon laquelle le frère d'un homme mort sans enfants devrait en épouser la veuve ». L'effort de définition du concept de lévirat fait d'emblée penser à un type de mariage d'un genre particulier. Le Petit Larousse le définit ainsi: « coutume de plusieurs pays orientaux, qui obligeait un homme à épouser la veuve de son frère mort sans héritier ». Une telle définition présente la spécificité d'insister sur la notion d'obligation, au sens de devoir moral pour le premier, par opposition à celle de droit en faveur, non de la seconde, c'est-à-dire de la veuve, mais de la famille d'origine du défunt. Autrement dit, dans le cas où un homme marié décède sans laisser d'héritier, son frère ou l'un de ses frères, s'il en a plusieurs, est tenu d'épouser sa veuve, selon des règles coutumières sur lesquelles j'ai l'intention de

revenir plus en détail dans la suite du présent travail. Ainsi, cette famille a, ou se donne, le droit d'exiger, dans le cadre de la sauvegarde de ses intérêts, que l'un de ses membres désigné soit dépositaire attitré d'un tel héritage et en assume l'entière responsabilité. Larousse semble souffler dans la même trompète lorsqu'à son tour, il considère le lévirat comme une « loi qui obligeait un homme à épouser la veuve de son frère mort sans descendant mâle ». Mais si, dans un premier cas, c'est la « coutume », équivalant à un droit coutumier non écrit et informel, qui est évoquée comme source de pouvoir qui « oblige », dans le second, cette source est mieux explicitée et autrement plus contraignante et coercitive, puisque Larousse parle de « loi », système codifié écrit et formalisé, situé au-dessus de tous mais que nul n'est censé ignorer ou transgresser impunément.

Toutefois, compte tenu du fait que ces définitions, en se rejoignant, se terminent l'une, par « mort sans héritier » et l'autre par « mort sans descendant mâle » - les deux expressions signifiant strictement la même chose - on peut s'interroger sur la valeur d'une telle précision. Faut-il comprendre par là que cette obligation existe seulement en l'absence d'un « héritier » ou d'un

« descendant mâle »? Peut-elle, en particulier, s'appliquer lorsque le défunt mari laisse après lui un enfant mâle, quel que soit, par ailleurs, son âge ou ses potentialités? En réalité, on s'aperçoit que, toute réflexion faite, la définition ne vise pas n'importe quel garçon: un garçon en bas âge peut être difficilement considéré comme un héritier digne de ce nom. En l'occurrence, il est incapable d'assumer la responsabilité de prise en charge de la veuve de son père défunt dans le cadre du lévirat. Bien plus, pour son épanouissement harmonieux, il a besoin de la tutelle et du support matériel d'une grande personne, au même titre que la veuve du défunt.

Cependant, force est de constater que par rapport aux précédentes questions, les deux définitions manquent manifestement de clarté et de précision; elles laissent le champ libre à différentes interprétations. Par ailleurs, ces deux définitions, tout en insistant sur l'obligation ou même le devoir pour l'homme d'épouser la veuve de son défunt frère, demeurent totalement muettes sur la nature et l'ampleur de la marge de manœuvre laissée à ladite veuve confrontée à la problématique du lévirat. Dès lors on est amené à s'interroger: une telle marge de manœuvre existe-t-elle pour la veuve? Est-elle entièrement libre d'accepter

les conditions du lévirat? Est-elle-même consultée et son avis est-il réellement requis par rapport à un éventuel remariage? S'agit-il, dans tous les cas, d'une offre sincère de prise en charge totalement désintéressée ou d'un cadeau empoisonné sur fond de polygamie, un appât conduisant à un piège sans fin? A ces importantes questions de clarification je vais apporter des réponses tout en m'efforçant de les analyser dans la suite du présent travail.

Mais avant d'y arriver, il convient de signaler que de mon point de vue, la probabilité qu'une telle offre manque de sincérité est considérable, dans le contexte traditionnel. Ce dernier, exclusivement au service de la société patriarcale qui l'a généré, fait rarement cas des choix et préférences de l'être féminin. Au contraire, tout semble être mis en œuvre pour maintenir la femme dans la dépendance et la subordination. Je dois reconnaître néanmoins que ce point de vue, s'il ne fait pas l'unanimité, rencontre l'adhésion de certains auteurs. C'est précisément le cas de Robert Bourgoing qui, dans un article au titre évocateur « L'Afrique invente son féminisme », conçoit le lévirat comme l'« obligation pour une veuve d'épouser le frère de son mari défunt, qu'elle

l'aime ou non » (4). Le journal malien Les Echos, dans sa rubrique SOCIETE, confirme cette perception du phénomène sur la base d'enquêtes rigoureusement menées sur le terrain: « le lévirat est un mariage souvent imposé à la veuve par la famille du défunt mari ou la sienne » (1). De même, la sociologue burkinabé K. Madeleine, dans *Le lévirat face à l'impact du VIH/SIDA au Burkina Faso: cas de la société Moaaga*, écrit justement que « cette pratique oblige les veuves à se remarier avec les parents directs de leurs défunts maris » (2). Le réalisateur du film *La Genèse*, Cheick Oumar Sissoko, dans une interview exclusive accordée à Sophie Hoffelt, sous le titre « L'image des femmes maliennes à travers le regard d'un cinéaste: Cheik Oumar Sissoko, » dresse un profil analogue du phénomène: « En fait, le lévirat, c'est une obligation pour une femme d'épouser le cadet de son mari défunt » (5). Ces différentes définitions du concept ont notamment en commun l'insistance sur l'obligation faite à la veuve d'épouser son beau-frère. C'est, en un certain sens, « un processus de redistribution des épouses d'un défunt dans la famille de celui-ci », selon Suzanne Lallemand dans *La tradition du lévirat à l'épreuve de l'épidémie VIH*. Elle l'appelle

« l'institution traditionnelle...du remariage des veuves avec le cadet de l'époux décédé » (1).

Mais si, en définitive, le lévirat que certains appellent aussi, de manière pouvant paraître quelque peu irrévérencieuse, mais imagée « le partage des veuves » ou même « l'héritage des veuves », peut être défini comme le fait pour le parent le plus proche du défunt d'épouser la veuve de ce dernier suivant la règle de l'obligation réciproque, on est amené à se demander s'il ne se présente pas comme l'opposant du système matrimonial appelé le sororat. En effet, ce dernier est employé dans le cas où l'homme, c'est-à-dire le veuf convole en secondes noces avec la sœur de sa défunte épouse. Toutefois, à côté de ces différences, les similitudes ne manquent guère. Ainsi c'est, dans la plupart des cas, sur le jeune frère du défunt d'une part, d'autre part sur la sœur cadette de la défunte que se porte le choix pour la succession, bien que dans le principe la précision ne soit pas toujours donnée de manière explicite. Mais ce flou, ce manque fréquent de précision au sujet de la position du frère dans la fratrie laisse-t-il une possibilité pour le grand frère du défunt d'épouser la veuve de ce dernier? Il y a là une question de fond à laquelle il semble loisible de répondre. Il ne fait

pas de doute que dans le cas de décès d'un frère, son cadet a préséance pour hériter de la veuve et de la garde des enfants. Toutefois, dans le cas de figure marqué par l'inexistence de frère cadet, le grand frère du défunt peut avoir ce droit, selon certaines conditions que je tenterai d'élucider dans la suite de mon travail.

Autant cette pratique du lévirat – dont on vient de signaler le caractère forcé, obligatoire, tant pour le successeur que pour la veuve du défunt mari – prend ses distances vis-à-vis du sororat, autant il se rapproche de la polygamie avec laquelle le plus souvent il est combiné et fait un ménage plus ou moins heureux. En effet, il est rare que le successeur désigné du défunt mari soit célibataire au moment du choix. Et même si, d'aventure, cela arrive, il n'est pas impossible qu'il hérite de toutes les femmes et devienne du coup polygame, dans le cas du décès d'un grand frère lui-même polygame. Monogame par son mariage avec la veuve de son défunt frère, il n'est pas exclu non plus qu'il s'engage dans la polygamie par la suite. Ce cas de figure est certainement le plus fréquent de tous les temps. Ainsi la veuve est-elle, de manière quasi-permanente, du fait de sa situation de dénuement, exposée au risque d'être contrainte de subir la polygamie

avec toutes ses conséquences néfastes, en termes de privation de liberté et de dignité.

En résumé, le concept de lévirat se définit comme étant un régime matrimonial d'un genre particulier dans lequel le frère - généralement le cadet - épouse la veuve (ou les veuves) laissée (s) par son frère décédé. Dieudonné Nkounkou ne le perçoit pas autrement: « C'est une pratique coutumière, qui consiste à donner à un parent du mari décédé (notamment son frère), une veuve et ses enfants (s'il en laisse) » (54). Cette union revêt un caractère obligatoire pour chacun des protagonistes à partir du moment où les parents, réunis en conseils de famille restreinte ou élargie selon le cas, en décident ainsi. Mais autant le lévirat, considéré comme un mariage forcé, une obligation mutuelle pour les nouveaux époux, se situe à l'exact opposé du sororat, autant il se pratique le plus souvent sur fond de polygamie. En réalité, le lévirat est le plus souvent imposé à la veuve dont les conditions de précarité économique et financière sont généralement telles qu'il ne lui reste d'autre alternative que celle de s'engager dans ce régime matrimonial considéré comme un moindre mal ou un mal nécessaire.

Mais pourquoi en est-il ainsi et pas autrement, dans les sociétés traditionnelles? Quels sont, en d'autres termes, les fondements socioculturels qui supportent ou sous-tendent la pratique du lévirat ainsi sommairement défini et délimité?

CHAPITRE VII

SES FONDEMENTS SOCIOCULTURELS

La pratique du lévirat semble avoir une origine lointaine. On sait qu'elle remonte à l'antiquité juive en termes d'obligation que la loi de Moïse imposait au frère d'un défunt d'épouser la veuve de celui-ci. De même, durant l'antiquité gréco-latine, certains peuples y ont eu recours dans des conditions déterminées et à une période précise de leur évolution. Ainsi son adoption a-t-elle connu son époque de gloire mais aussi ses moments sombres de déclin en Egypte, à Babylone et en Phénicie antiques comme chez les Hébreux. Ce constat rejoint justement le point de vue, sur la question, de l'article de *l'Encyclopédie libre* :

« Durant l'Antiquité, le lévirat était pratiqué notamment par les Egyptiens, les Babyloniens, les Phéniciens, les Hébreux et les Xiongnu. On en trouve trace dans la Bible, en particulier dans l'histoire de Er et d'Onan » (1).

A propos de cette histoire, on connaît l'adage désormais célèbre: « je prendrais soin de toi comme mon frère l'aurait voulu ». Noble au départ, une telle cause semble s'être pervertie avec le temps et les lieux. Il convient cependant de préciser que dans le cas particulier

des Hébreux, il n'y avait, en la matière, aucune espèce de fatalité en ce qui concerne la position de la femme. En effet, la situation était telle que celle-ci pouvait disposer, si besoin en était, d'une échappatoire à la contrainte du lévirat, moyennant le recours à certains subterfuges plus ou moins acceptés et, en fin de compte, institutionnalisés. A cet égard, le constat de l'article précédemment cité est assez éloquent: « Chez les Hébreux, la femme pouvait néanmoins échapper à cette contrainte par la cérémonie de la Halitsa durant laquelle elle devait cracher sur la chaussure de son beau-frère, ce qui avait pour effet de délier les deux protagonistes de leur mutuelle obligation» (1). Plus près de nous, un éminent ethnographe, Claude Lévi-Strauss, l'auteur de *La pensée sauvage*, son ouvrage majeur, s'est particulièrement penché sur les modes de vie de type communautaire de certains peuples en Amérique Latine. Plus proche de nous, le cinéaste Cheick Oumar Sissoko, dans l'interview citée plus haut, témoigne de manière on ne peut plus claire et pénétrante sur l'ampleur du phénomène aussi bien dans le temps que dans l'espace: « Cette pratique remonte ainsi à l'époque de nos patriarches [...]. C'est une pratique qui continue aujourd'hui et dans la majorité des ethnies du

Mali » (5). Le moins que l'on puisse dire est que ces constats convergent et se rejoignent pour témoigner en ce qui concerne l'ancienneté de la pratique du lévirat ainsi que la solidité de son ancrage dans les mœurs. Cela explique-t-il, au moins en partie, le caractère vivace ou la persistance du phénomène? Je suis d'avis que l'on ne doit pas exclure, a priori, tout lien de cause à effet entre le passé et le présent du lévirat. Je suis plutôt encline à penser que tout effort allant dans le sens de l'abandon de la pratique doit tenir compte du niveau d'ancrage de celle-ci.

Mais si les origines du lévirat remontent à l'histoire antique de certains peuples et s'enracinent dans leur vécu quotidien, qu'en est-il des motivations susceptibles de justifier l'apparition et la persistance du phénomène? En somme, quels en sont les fondements socioculturels? Quelles représentations les sociétés pratiquantes ont-elles du phénomène sous examen?

Dans son étude de cas portant sur le lévirat dans la société Moaaga, Kabore Madeleine Konkobo offre des éléments de référence pour l'analyse des fondements socioculturels du phénomène. Bien que le lévirat soit un genre particulier de remariage – du moins pour la veuve – il est d'abord un

mariage. Or, le mariage, dans la société traditionnelle, est surtout une affaire de négociations et pourparlers entre lignages. Il s'agit d'une institution qui se caractérise notamment par l'alliance, ou plutôt le pacte scellé entre deux entités familiales de lignages différents, moyennant l'intermédiaire de deux candidats de sexes opposés. Ceux-ci ont en commun le fait d'être tenus par des considérations d'obligations réciproques. Dans la mesure où une telle démarche met en œuvre, au-delà de deux individus singulièrement limités, deux groupes sociaux nécessairement plus larges et plus ouverts, elle engage du coup, la communauté tout entière à travers ses membres, dans un processus de responsabilisation et de solidarité collective. Selon l'auteur « cette communauté Moose connue pour son exogamie implique certains comportements et certaines obligations » (5).

D'autre part, elle impose aux deux impétrants le respect mutuel et inconditionnel des règles et principes traditionnels en matière d'alliance. En réalité celle-ci se fonde assez souvent sur des bases connues et acceptées par tous dès le départ: la famille élargie de l'homme ne peut avoir la responsabilité présente et future de la femme qu'à la condition que la dot soit entièrement acquittée et les

diverses prestations dues à la famille alliée normalement effectuées. L'auteur de l'article fait un constat allant apparemment dans le même sens: « On constate ici que le mariage a une implication sociale, aussi sa dissolution s'effectue difficilement. En effet, cela nécessite obligatoirement une intervention du groupe social dont le consentement ne s'obtient que lors de graves problèmes d'accusations de sorcellerie, d'adultère ou d'outrage à une personnalité d'un rang hiérarchique élevé » (5).

Mais qu'en est-t-il de la mort conduisant inéluctablement au veuvage et à l'émergence de l'institution léviratique? Evènement plus collectif qu'individuel, elle interpelle tous les membres du lignage, par son importance autant que par sa signification. Un moment important de ce processus est constitué justement par les funérailles, car c'est à cette occasion solennelle entre toutes que l'on procède au partage des biens laissés par le défunt époux. Si ce dernier a des héritiers, ces biens leur reviennent de plein droit. Au cas échéant, celui où le défunt ne laisse pas d'héritier direct, c'est au (x) frère (s) de veiller au grain, c'est-à-dire de prendre soin de l'héritage. Ce dernier se compose généralement de biens humains: la veuve et le (s) enfant (s) en bas âge,

d'une part, et les biens matériels et immatériels d'autre part.

A mon avis, il y a erreur fondamentale à vouloir baser le principe d'héritage sur une conception mystique de la mort, une continuité dans le monde des ancêtres. Une telle conception, en considérant la famille et le mariage au sens large, vise surtout à justifier la pratique du lévirat et à fournir un fondement mythique au droit coutumier.

Instrumentalisé par la structure patriarcale, ce dernier est mis à contribution pour exproprier la veuve et assurer à la famille élargie du défunt une totale jouissance des biens ayant appartenu au ménage. La logique voudrait qu'à l'occasion de la disparition de l'un des conjoints, l'héritage échoie à l'autre conjoint, quel que soit le sexe, et qu'il y ait des enfants ou non. On sait que l'islam s'inscrit en partie, dans cette logique. La veuve obtient la portion congrue, sans commune mesure avec les affres du calvaire qu'elle vit dans le cadre du veuvage obligatoire. Son réconfort, moral et matériel, réside dans le fait que l'essentiel de l'héritage revient aux enfants, particulièrement au garçon qui a le double du gain de sa sœur, indépendamment du facteur âge. Mais si elle dispose de chances d'échapper à la pratique du lévirat, elle peut

être confrontée au risque d'être indûment séparée de sa progéniture par la mise de celle-ci sous la tutelle de l'un des frères du mari défunt,

Pour en revenir au contexte coutumier, il faut dire que la veuve, à l'image de la femme mariée en général, est perçue, du point de vue de la structure traditionnelle, comme un bien humain spécifique appartenant à la communauté et, comme tel, transmis sous forme de legs. C'est précisément à ce titre que, en principe, le fils en position d'aîné, en âge de se marier, peut normalement hériter de la veuve de son défunt père pourvu, bien entendu, que celle-ci ne soit pas sa mère biologique. Il est évident qu'une telle éventualité implique le contexte de la structure polygamique. « En principe le premier fils du défunt hérite de la femme de son père si cette dernière n'est pas sa mère. Il peut concevoir des enfants avec elle » (7). Dans ce cas de figure, « le titre d'épouse est souvent symbolique, car ce sont pour la plupart des femmes très âgées et les enfants trop jeunes. La veuve reste dans la famille, le mariage étant considéré comme un pacte entre deux familles et non entre deux individus » selon Christian Houegbe, dans *Le Lévirat: cas clinique et commentaires* (5). Ce n'est donc, le plus souvent, qu'à

défaut d'héritier mâle direct ou lorsque celui-ci est mineur, que le frère du défunt est considéré comme successeur légitime, avec toutes les prérogatives liées à cette position: en particulier la tutelle de la veuve et des enfants en tant que force de travail disponible pour la famille. En effet, dans les sociétés traditionnelles restées agraires et attachées à la terre, avec l'agriculture comme activité principale, plus on a de femmes et d'enfants, plus on est considéré, car la production est fonction du nombre de bras valides, selon Sawadogo dans son ouvrage déjà cité, *La polygamie en question*.

Il faut cependant préciser que la veuve bénéficie, en ce qui la concerne, d'un statut particulier de la part du groupe social auquel appartient son défunt époux. C'est pourquoi l'on met généralement tout en œuvre pour qu'elle reste dans la belle-famille. Ainsi, procède-t-on à un remariage de type analogue à celui du premier cas de figure, dans le cas où la veuve est jugée trop âgée pour la consommation d'une vie conjugale normale avec le garçon mineur désigné. D'une manière générale, c'est au frère cadet du défunt mari qu'incombe le choix du lévirat.

Mais si la cause du frère cadet semble entendue en ce qui concerne la responsabilité vis-à-vis de la veuve, qu'en est-il du cas du grand frère aîné, dont on parle moins souvent? Autrement dit, si le frère cadet peut hériter allégrement des épouses des grands frères, l'inverse est-il acceptable ou même toléré? Certaines sociétés traditionnelles se font plus précises dans la définition des protagonistes et excluent a priori une telle éventualité. L'exemple de l'ethnie Moaaga dont parle K. Madeleine dans son article est assez révélateur à cet égard: « Soulignons cependant que si les frères cadets peuvent hériter des épouses des frères aînés, l'inverse n'est guère possible » (7). Cependant, il faut signaler que, même dans ce contexte, les portes ne sont pas définitivement closes; au contraire, une issue existe pour le frère aîné qui réaffirme sa volonté d'épouser la veuve du défunt: « ...il devrait se conduire en personne insensée en se laissant tomber d'une meule trois fois de suite pour qu'on lui accorde à titre exceptionnel la main de la femme de son défunt frère » (7). C'est donc dire que dans une telle société, la responsabilité de la veuve n'est confiée au grand frère du défunt que dans des conditions particulières. En est une éloquente illustration l'exemple

déjà cité, dans *Une si longue lettre* de Mariama Bâ, de Tamsir Fall entreprenant de demander la main de la veuve de son défunt frère cadet.

Comment expliquer le fait que c'est, en général, le petit frère - et non le grand frère - qui hérite de l'épouse laissée par son aîné? Cela ne constitue-t-il pas un paradoxe difficile à prévoir dans une société traditionnelle fondée sur le principe gérontocratique impliquant la règle bien connue du « droit d'aînesse »? Oui, en effet il y a, selon moi, une situation paradoxale dans la mesure où, habituellement l'aîné est le premier servi, un peu comme le dit l'adage populaire: « premier venu, premier servi ». En réalité, il ne s'agit là que d'un principe général, intangible, qui s'accommode parfaitement d'exceptions. Ainsi, en milieu traditionnel, il arrive que le grand frère, bien que conscient de ses prérogatives d'aîné, invite son cadet à se servir avant lui, dans une situation de partage. Il faut reconnaître cependant que de tels exemples ont, de nos jours, tendance à être rarissimes, du fait notamment de l'égoïsme, voire l'égocentrisme grandissant sous l'influence du modernisme.

Pour en revenir à la problématique du lévirat, il y a lieu de préciser qu'à ma connaissance, la position de la

religion islamique est moins tranchée en ce qui concerne le principe de préséance au sujet de la tutelle de la veuve (et des enfants). Cette tutelle peut échoir à l'un quelconque des frères directs du défunt mari. Cela explique peut-être, au moins en partie, le soutien actif de l'imam du quartier à la fragile candidature de Tamsir Fall dans Une si longue lettre. Mais alors, il faut s'interroger: y a-t-il une explication à l'ambiguïté de la position de l'islam par rapport à cet aspect de la gestion de la question du lévirat? Si oui, quelle est-elle? Je pense que la réponse est affirmative. L'explication est que, probablement, l'islam n'encourage pas beaucoup la pratique du lévirat, de la manière dont il soutient la polygamie ou le sororat, par exemple. C'est, en effet, un fait assez bien connu, que cette pratique est beaucoup plus répandue en milieu animiste. L'Islam ne semble pas, cependant, s'y opposer manifestement du fait de son attachement au mariage en général, pourvu qu'il respecte la règle préétablie: le paiement par le candidat d'une dot et la présence de témoin majeur, pour chacune des deux parties en présence.

Par ailleurs, qu'en est-il de la question si controversée de la marge de manœuvre laissée à la veuve par rapport à l'éventualité du remariage? Force est de

reconnaître que, bien souvent, on tient compte de certaines circonstances pour ne pas lui imposer un remariage qui ne l'arrange point. Ainsi, lorsque des dispositions ou conditions matérielles existent pour que celle-ci puisse mener une vie indépendante avec sa progéniture, l'obligation ne lui est pas faite d'épouser le frère de son défunt mari. S'inscrit dans la même veine le constat fait à ce sujet par Kaboré Madeleine: « l'acceptation d'une veuve n'est pas obligatoire si toutefois toutes les stratégies étaient mises en scène pour permettre à celle-ci de pouvoir veiller sur ses enfants » (11). D'autres auteurs font preuve de moins de nuances dans leur prise de position affirmative sur la question. Autrement dit, selon eux on peut, on doit même répondre à ces questions de manière excluant toute ambiguïté. Ainsi, étant donné que le lévirat est simplement une alternative proposée à la veuve, celle-ci a la possibilité de l'accepter ou de le refuser. Il arrive même que cette possibilité revête un caractère légal et soit considérée comme un droit, exigible en toutes circonstances et en tous lieux. C'est notamment le cas d'Henri Labouret: « En tout cas la femme a partout le droit de refuser de devenir l'épouse du successeur (de son mari défunt), ce qui exclut bien l'idée d'un héritage pur et

simple ». Il semble probable qu'une telle assertion s'appuie moins sur des statistiques fiables et vérifiables que sur l'observation de cas isolés. En réalité et dans la plupart des situations qui se présentent, à l'occasion de son remariage, l'avis de la veuve n'est pas plus demandé que celui des enfants sur le choix de leur nouvelle résidence. Au contraire, il est de notoriété publique qu'en l'enfermant dans le cadre de conditions difficilement acceptables, on la met devant le fait accompli une sorte de fatalité irrémédiable. C'est notamment le constat fait par le quotidien malien, Les Echos dont j'ai eu à parler plus haut. Ce journal a le mérite de poser le vrai problème et de préciser le type de menaces qui pèsent sur la veuve si elle rejette le lévirat « ...La première menace le plus souvent, c'est de lui prendre ses enfants et tout l'héritage que lui laisse son conjoint disparu si elle refuse de rester dans la famille en épousant l'un de ses beaux-frères » (1). Dans le meilleur des cas, on peut être amené à demander son avis et même sa préférence dans l'éventualité d'un choix multiple mais même là c'est, assez souvent, plus pour la forme que pour le fond. Au demeurant, Kaboré Madeleine elle-même, dans sa définition du lévirat

citée plus haut insiste sur l'obligation que celui-ci représente pour la veuve.

Pour en revenir au lévirat, on est tenté de se demander s'il peut être pratiqué dans n'importe quel contexte. En d'autres termes, les différents types de mariages susceptibles d'être noués (en amont) sont-ils tous qualifiés pour donner lieu à un remariage (en aval) de la veuve? Loin s'en faut! L'institution léviritique exclut normalement les cas de mariages occasionnels ou arrangés, entre individus isolés, sans la caution des deux familles. Elle présuppose un mariage régulier, dans la mesure où il matérialise, ou plutôt cristallise une sorte d'accord, véritable contrat social passé entre deux familles ou leurs représentants dûment mandatés. Sur le caractère familial et social que doit avoir le mariage susceptible de conduire à la pratique du lévirat, Kaboré Madeleine insiste justement: « ... seul un mariage célébré entre deux familles alliées comme le veut la tradition peut être reconsidéré dans le contexte du lévirat si le mari décède » (11). Que cela traduise la primauté du groupe social, de la collectivité sur l'individu isolé, c'est bien l'une des valeurs cardinales de la société traditionnelle.

Mais si le lévirat place la veuve dans une situation singulière, en lui conférant un statut particulier, qu'en est-il des enfants issus d'un tel régime matrimonial? Ont-ils, eux aussi, un statut particulier ou sont-ils considérés sur le même pied d'égalité que les autres enfants? Il convient, à la vérité, de reconnaître qu'avec les autres enfants, ils partagent à la fois des différences et des similitudes. Certes, dans la logique de la religion islamique par exemple, leur statut n'est pas identique à celui des premiers enfants dans la mesure où, ceux-ci, du fait du décès de l'un de leurs parents biologiques, en l'occurrence le père géniteur, deviennent orphelins partiels; ils seraient considérés comme des orphelins totaux si leur mère venait à décéder, elle aussi, peu importe qu'elle se fût remariée ou pas. Compte tenu de cette particularité, ils ont droit à un traitement différent et, dans une certaine mesure, à un statut particulier. Cependant, du point de vue de la coutume, ces orphelins se situent sur le même plan et sont considérés sur le même pied d'égalité que les autres. Cela d'autant plus qu'il faut poursuivre la lignée du défunt. Le successeur de ce dernier doit justement incarner ce souci d'homogénéité et de continuité. Cela semble, pour procéder

à un tel nivellement en effaçant tout clivage sur la base d'une quelconque différenciation entre les enfants, que la tradition sous-tend et supporte la pratique de ce phénomène. Il convient, en effet, de perpétuer le nom du défunt époux et d'assurer la transmission du patrimoine. Dans ce sens Kaboré Madeleine écrit avec bonheur: « Pour ce qui est de la vie de famille, le nouveau mari doit prendre en charge la ou les femmes et les enfants...comme s'ils étaient les siens. Il doit donc se charger de l'alimentation, de l'éducation et de la santé pour gommer l'absence paternelle » (12. Tout semble indiquer qu'une telle fonctionnalité constitue une motivation majeure qui sous-tendrait la pratique du lévirat, du point de vue des sociétés traditionnelles.

Compte tenu de tout ce qui précède on est amené à se poser la question de fond suivante: la pratique du lévirat obéit-elle à une finalité? Vise-t-elle un but social? Si oui, lequel? On est désormais en mesure de donner une réponse affirmative, eu égard à la conception traditionnelle du lévirat. En effet, il s'agirait essentiellement de procurer à la veuve et ses enfants devenus orphelins, donc frustrés et fragilisés par la disparition du mari, à la fois époux et père, la garantie

de protection dont ils ont précisément besoin. A cet effet, Kaboré Madeleine Konkobo apporte le témoignage d'une autre sociologue, Isabelle Gilette-Faye: « Cette tradition est répandue dans tous les pays où il n'y a pas de système de sécurité sociale au sens large du terme. Elle permet aux familles de ne pas sombrer dans l'indigence » (12). C'est un fait que les familles relativement aisées sont moins exposées à un tel risque: elles sont moins vulnérabilisées par le décès du chef de famille. Cela peut s'expliquer, selon moi, par deux faits au moins. A un premier niveau, il y a la situation financière: la veuve peut bénéficier de l'héritage laissé par son défunt époux à travers son remariage. Ce privilège la met à l'abri du dénuement économique et de la déchéance morale que la vie de débauche ou la prostitution est susceptible de générer. A un second niveau, la veuve et sa progéniture, étant sous la tutelle d'un nouveau mari, peuvent vivre sous l'aile protectrice de ce dernier. En ce sens, la pratique du lévirat peut être considérée comme « la seule mesure de protection sociale dont bénéficient les veuves dans ces pays », a-t-on l'habitude de soutenir avec force. Autrement dit, elle constitue un système assez commode de prévoyance et de protection sociale au service de la veuve et des orphelins.

Dans certains cas cependant, le successeur du mari défunt peut bénéficier à la fois de la veuve et des biens qui constituent l'héritage, dans le but d'améliorer la qualité du tissu familial et social. Il doit, dans ce cas d'espèce, s'engager à prendre totalement en charge les enfants. En d'autres termes, il lui faut réaliser l'assurance d'une pérennisation dans cette prise en charge pour éviter la dispersion des enfants. Or, une telle responsabilité ne peut être assumée que par un très proche parent du défunt. N'est-ce pas pour cette raison que la femme, en perdant son époux, est automatiquement destinée au membre de la famille le plus proche du défunt? En réalité, le but sous-jacent à un tel choix est connu: il faut faire en sorte que les biens de la grande famille ne sortent pas du cadre de celle-ci. Il importe de veiller à les préserver et à leur garantir une certaine pérennité. Par ailleurs, c'est un fait qu'à défaut de ce type de mariage certaines veuves pourraient être exposées au risque de se voir indûment séparées et même privées de leur progéniture. Un autre risque non moins grave que le premier, serait celui d'être amenées à retourner au célibat pour le reste de leur existence ou conduites à se livrer à la prostitution pour vivre et faire vivre leur progéniture.

Ce risque devient d'autant plus préoccupant qu'il s'agit de jeunes veuves, c'est-à-dire de personnes qui ont tout leur avenir devant elles. Nul doute que celles-ci ne seraient pas confrontées à un dilemme aussi cruel si elles avaient été à l'école et appris les rudiments du savoir nécessaires à leur autonomie et à leur émancipation.

En règle générale, il semble qu'à travers la pratique du lévirat, il existe, faut-il le rappeler, des mécanismes destinés à la protection de la veuve et de sa progéniture même si cela n'est pas toujours le cas. Mais au-delà de ces considérations sociales, il y a aussi et peut-être surtout des raisons essentiellement économiques. Beaucoup parmi les veuves analphabètes, faute d'une réelle indépendance économique et financière, ne peuvent avoir d'autre alternative ou perspective que le remariage, c'est-à-dire se résoudre à affronter les nombreuses contraintes du lévirat. En effet, sans un pouvoir économique minimal, elles ne sauraient guère faire face à certaines obligations majeures dont notamment la nécessité du remboursement de la compensation matrimoniale improprement appelée la « dot », si la famille du défunt venait à en demander restitution intégrale et à considérer celle-ci comme la condition sine qua non de leur « libération » comme c'est la pratique dans

certaines sociétés. C'est, du reste, un aspect important de la problématique du lévirat habilement traitée par Dieudonné Nkounkou dans son roman intitulé *Le lévirat*.

Ensuite il y a, en milieu musulman orthodoxe, certaines considérations religieuses qui méritent notre attention. En effet, certains principes islamiques veulent qu'une femme ait toujours un homme qui puisse répondre d'elle le Jour du Jugement Dernier. L'Islam cependant, semble moins encourager le lévirat en particulier, que le mariage ou remariage d'un autre genre, en général. Il est entendu que le mariage est considéré comme l'antidote même d'une vie de célibat facilement assimilable à une existence aventureuse de débauche ou de prostitution.

Mais dans la mesure où la pratique du lévirat charrie tant de finalités ou de buts, le successeur désigné du mari défunt peut-il s'y soustraire sans inconvénient pour son identité culturelle ou pour celle de la veuve? Son avis est-il même requis pour assumer des charges aussi lourdes que celles liées à la responsabilité de l'héritage, partie intégrante du patrimoine familial? A ce double questionnement, la réponse est globalement négative. En effet, et pour commencer par la seconde question, on sait que, dans le cadre des efforts de définition du concept de

lévirat, une réponse existe, laquelle insiste notamment sur la notion d'obligation pour le successeur désigné. Ainsi, tant dans le roman *Le Lévirat* que dans le film *Finzan* du corpus, les deux personnages appelés à succéder à leurs frères défunts, n'ont pas été invités à émettre un avis quelconque. Le mécanisme traditionnel monté depuis des générations a si bien fonctionné que, dans le film, l'héritier « naturel » n'a pas hésité à réclamer, auprès de l'autorité coutumière, ce qu'il croit être son « droit », la veuve de son frère défunt.

D'autre part, dans le cadre de la vie traditionnelle, la femme mariée selon les canons du code coutumier constitue, comme il en a été question précédemment, un bien collectif d'un genre particulier, et incarne une valeur morale; elle représente un certain prestige social. Ainsi, refuser d'hériter de la veuve du grand frère défunt constitue une sorte d'offense à la famille de celui-ci autant qu'à celle par alliance, en raison justement du pacte, résultat de nombreux et longs pourparlers, qui lie celles-ci. Un tel refus peut, en outre, être interprété comme un manque de respect et d'affection pour le frère décédé. Vu sous l'angle de la tradition, un tel geste pourrait avoir la grave signification d'une rupture

unilatérale dudit pacte, un non-respect de la coutume celle d'un rejet ou d'un refus de la veuve et des enfants du disparu, un comportement visant à les détacher, les séparer et, finalement, les isoler de la grande famille dont ils sont normalement partie intégrante. Expression du manque de respect de la parole donnée et des règles traditionnelles, cet acte peut jeter l'opprobre sur l'individu et provoquer irrémédiablement sa marginalisation. Il est de nature à éclabousser sa personnalité et à altérer dans une certaine mesure son identité propre; il perd la considération et l'honneur dont les siens l'avaient investi en le choisissant comme bénéficiaire de l'héritage de son frère défunt.

Si donc le fait pour le frère cadet de se soustraire à la pratique du lévirat est, pour le moins, scandaleux et dommageable à son statut social, qu'en est-il du refus de la veuve de s'y soumettre? La réponse à cette importante question implique la nécessité de faire la part des choses. Elle varie selon qu'il s'agisse d'une veuve avec de grands enfants ou d'une veuve dont la progéniture est en bas âge. Dans le premier cas, il est évident que le problème de la mise sous tutelle ne se pose pas, en vertu du fait que les grands enfants sont à même d'assurer leur propre prise en

charge ainsi que celle de leur mère. Quant au second, il met la veuve récalcitrante – pour avoir indument refusé de consommer le lévirat – dans une situation difficile, tant l'acte est assimilé à une révolte contre le pouvoir traditionnel. Or, dans la société traditionnelle toute révolte équivaut à un suicide social; elle conduit irrémédiablement à la perte de la considération de ses proches, voire au bannissement par les deux familles alliées. C'est en particulier le dilemme que vivent si intensément les deux protagonistes Julienne du roman et Nanyuma du film de mon corpus.

En principe, on admet que la pratique du lévirat offre un double espace autant sur le plan familial qu'à l'échelle sociétale. Elle permet, sinon de garder intact, du moins de consolider le tissu familial, en même temps qu'elle favorise la cohésion sociale. Mais ne faudrait-on pas craindre le revers de la médaille? Autrement dit, n'y a-t-il pas de risque de voir une telle pratique, au lieu de servir une si noble cause, être utilisée contre les intérêts des bénéficiaires traditionnels? La réponse à cette importante question est malheureusement affirmative. En effet, force est de reconnaître que cette pratique suscite de plus en plus de convoitise et d'appétit chez des

hommes malintentionnés et mal inspirés. Ceux-ci, sous le couvert d'intentions apparemment nobles, cherchent à accaparer, voire à « monopoliser » les biens matériels laissés par le grand frère défunt. C'est dans ce sens que K. Madeleine, constate fort à propos: « Avec le temps, de plus en plus d'hommes n'acceptent la tradition que pour prendre l'héritage de la veuve au détriment de ses enfants » (15). Dans la même veine, elle relève un commentaire de Rasmané: « Les hommes deviennent de plus en plus matérialistes. Ils acceptent les parcelles et le bétail, mais le revendent pour avoir de l'argent et laissent la femme se débrouiller seule » (15). Abondant dans le même ordre d'idées, l'éditorialiste du journal *Les Echos* témoigne: « C'est, par exemple le cas du lévirat devenu un fonds de commerce pour beaucoup, surtout lorsqu'il s'agit de prendre une veuve fortunée, l'épouse d'un riche frère décédé » (6). Dans *Une si longue Lettre* Mariama Bâ n'a pas perdu de vue cet aspect, en mettant l'accent sur les effets pervers de ce qu'on pourrait appeler le «lévirat moderne». Ainsi, à la demande insistante en remariage de l'exubérant Tamsir Fall, son beau-frère, Ramatoulaye réplique sans ambages: « Et tes femmes, Tamsir? Ton revenu ne couvre ni leurs besoins ni

ceux de tes dizaines d'enfants...Je ne serai jamais le complément de ta collection. Ma maison ne sera jamais pour toi l'oasis convoitée: pas de charges supplémentaires: tous les jours je serai de « tour »: tu seras ici dans la propreté et le luxe, dans l'abondance et le calme »(85).

Il paraît donc désormais évident que beaucoup d'hommes n'acceptent la charge d'une nouvelle famille que pour avoir accès à l'héritage et l'utiliser à leur convenance personnelle. Cela dénote de la multiplicité des inconvénients que cette pratique ancestrale est susceptible de charrier, dès lors qu'elle sort du contexte historique étroit dans lequel elle est apparue. Mais même dans l'hypothèse la plus favorable, celle qui est trop souvent brandie par les chantres ou inconditionnels du lévirat, et selon laquelle ce dernier représente un système de prévoyance et de protection sociale au service de la veuve et de ses enfants mineurs, on est amené à s'interroger. Est-il normal de chercher, coûte-que-coûte, à protéger certaines vies en courant le risque d'en sacrifier d'autres? En effet, la pratique du lévirat est considérée comme un facteur majeur de transmission et de propagation du VIH/SIDA. Aussi arrive-t-il que des foyers entiers, voire des familles élargies soient totalement décimés. Les

statistiques de décès consécutifs à cette pratique grossissent de jour en jour, mettant ses défenseurs face à leur responsabilité et à l'histoire. On a beau évoqué la non-information de la veuve du statut sérologique de son défunt conjoint, la non-protection de leurs rapports sexuels, le faible accès au test de dépistage, pour elle autant que pour son nouveau conjoint, le lévirat, tout comme la polygamie et l'excision, constitue une pratique culturelle à risque. Le multi partenariat sexuel a probablement des fondements culturels, de même que les réticences à l'utilisation systématique du préservatif ou les difficultés à suivre un traitement antirétroviral conformément aux directives des médecins.

En outre, il y a lieu de revenir sur la signification profonde du principe islamique suivant lequel la femme a toujours besoin de la tutelle maritale pour son épanouissement moral et religieux. De fait, ce principe a été trop souvent brandi pour encourager et même justifier la pratique du lévirat. Ici, comme dans le cas des pratiques traditionnelles précédentes, on a vite fait de mettre tout au compte de l'Islam, pour se donner bonne conscience. Or, il convient de faire preuve de prudence et de circonspection par rapport à la vraie signification et à

la valeur réelle que véhicule l'idéal religieux. En effet, il s'agit bien du mariage en général - pour l'homme aussi bien que pour la femme - par opposition justement au célibat dont on a vu qu'il côtoie la vie de débauche et la prostitution, au point de se confondre avec lui, dans l'esprit de beaucoup de musulmans orthodoxes. En réalité, si le Saint Livre qu'est Le Coran favorise la pratique du sororat surtout lorsque les enfants devenus orphelins sont en bas âge, dans l'espoir que la sœur de la mère décédée s'occuperait de leur éducation mieux que toute autre femme, il n'existe aucun passage, ni même un quelconque indice en faveur de celle du lévirat dont on sait, par ailleurs, qu'elle est antérieure à l'avènement de l'Islam. Au contraire, les Hadiths sont unanimes sur le constat selon lequel le prophète Mohammed (PSL) a consacré une grande partie de son existence à l'œuvre de revalorisation du statut de la femme, notamment en s'inscrivant en faux contre cette pratique coutumière. Sur ce point, Alexis Kalambri, journaliste émérite au quotidien *Les Echos*, témoigne, de manière on ne peut plus précise: « Pourtant le prophète Mohammed (PSL) avait, en son temps, été à l'origine d'une revalorisation du statut des femmes, condamnant le meurtre des fillettes à la naissance et

abolissant le lévirat qui contraignait une veuve à épouser le frère de son mari » (6). Pour l'islam, tout mariage pour être légal, suppose au-delà de l'acquittement d'une dot, la réciprocité du consentement des deux candidats et la présence d'un représentant pour chacun de ceux-ci. L'auteur poursuit son analyse en ces termes: « Quant à l'islam, un mariage légal doit remplir les conditions dont, en priorité, le consentement des deux personnes ayant l'intention de s'unir par le mariage. Le mariage légal est donc basé sur l'assentiment de chacune des deux personnes, la présence du tuteur, deux témoins et une dot » (6). Finalement, il relève que « selon les informations dignes de foi, cette pratique aurait été une coutume de certaines tribus islamisées depuis fort longtemps et transmises de génération en génération » (6). A la lumière de ce qui précède, on peut donc dire que le mariage forcé en général, la pratique du lévirat en particulier, quelles qu'en soient les motivations profondes, n'a rien à voir avec la religion musulmane.

De même que la pratique du lévirat n'a pas de base religieuse, de même elle peut constituer une source de souffrance et d'asservissement pour la femme. En effet, n'étant pas toujours persona grata, une personne acceptée

par les épouses du nouveau mari, elle est exposée, de leur part, au risque de violences tant physiques (bastonnades) que morales (injures, dénigrement, etc.). Considérée comme responsable de la mort de son premier mari, elle est soupçonnée d'apporter la malchance et le malheur dans son nouveau foyer, surtout si, entre temps, son second mari venait à décéder, même d'une mort naturelle. Cela me rappelle le cas pathologique que j'ai eu à lire dans un article de Bob Souleymane Kourouma, « Le lévirat, cas clinique ». Ainsi le psychiatre relate l'histoire de Mme M. qui mène une vie paisible dans sa famille, entourée de son mari et de ses enfants. Son beau-père, un septuagénaire impénitent, épouse en secondes noces, une très jeune fille, Mlle X. Le vieux meurt après la naissance du premier enfant. Mlle X devenue veuve pour la seconde fois, après avoir été l'épouse du fils aîné décédé à son tour, doit revenir au mari de Mme X. Elle est accusée de tous les maux par celle-ci, plus que jamais irascible: « Madame M. a traité Mademoiselle X. de sorcière. Cette dernière, dit-elle, perturbe sans cesse ses nuits. Une jeune veuve qui, selon elle, a tué son beau-père et s'en prend à présent à son mari et à ses enfants ».

Somme toute, les motivations servant de fondements socio culturels à la pratique du lévirat manquent, dans la plupart des cas, de cohérence et de rationalité. Elles se présentent comme un ensemble de croyances et de mythes visant à légitimer et à pérenniser cette pratique dans l'intérêt exclusif de l'homme. Quoi qu'il en soit, elles sont le reflet d'une certaine vision du monde, laquelle semble considérer la femelle comme élément perturbateur de l'ordre social, et le mâle comme facteur régulateur et unique décideur. Il reste à se demander de quelle manière ces indices sociaux s'inscrivent dans le roman et le film de mon corpus. En d'autres termes, qu'est-ce qui est dit dans *Le Lévirat* et *Finzan* à propos du lévirat?

CHAPITRE VIII

A TRAVERS *LE LEVIRAT* ET LE FILM *FINZAN*

De quoi s'agit-il dans les deux œuvres du corpus?

D'abord, que dit le roman *Le Lévirat* de l'écrivain Dieudonné Nkounkou au sujet de cette pratique traditionnelle? Le moins qu'il faut retenir est que celle-ci se rencontre, encore de nos jours, dans la quasi-totalité des sociétés d'Afrique et du Moyen-Orient. Elle a pour principal fondement l'existence de liens considérés indissolubles entre la veuve et le clan de son défunt époux. Ce roman qui se lit d'un trait, dans un style limpide retrace les méandres d'une famille infortunée dont l'avenir bascule avec le sort d'une jeune femme: Julienne Baka-Kabadjo. Devenue subitement veuve au décès de son mari survenu lors d'un accident de la circulation, celle-ci doit se préparer à passer entre les mains du jeune frère du défunt, Thomas Benazo. Elle refuse obstinément d'être livrée à ce dernier, au risque de s'inscrire dans une logique de rébellion ouverte contre les règles coutumières.

Que faut-il faire? L'intervention de la cour traditionnelle présidée par le chef Nkéou est sollicitée par la famille du défunt. Après avoir délibéré en toute

souveraineté, la cour rend un verdict motivé par le désir de coller à la tradition: Julienne est condamnée à rester dans la belle-famille à laquelle elle appartient désormais. Obligation lui est faite de se mettre à la disposition de Thomas Bénazo, lequel hérite normalement de la veuve de son défunt frère et doit être mis, en conséquence, dans tous ses droits. Julienne, quant à elle, demeure obstinément impénétrable et sourde par rapport à une telle logique. Elle passe outre la cour traditionnelle et sa décision; elle rejette le fait accompli et porte plainte contre Thomas Bénazo pour viol. La cour de justice s'en mêle; elle prend fait et cause pour Julienne considérée comme victime de la société traditionnelle. Thomas Bénazo est interpellé, mis aux arrêts, puis libéré sous caution.

En définitive, le récit de Dieudonné Nkounkou dissimule un débat tant de fond que d'actualité, lequel finira par s'imposer dans cette dialectique entre tradition et modernité. N'est-ce pas là aussi que se joue et se détermine le devenir de l'Afrique en transformation?

La narration du roman est assurée par un conteur expérimenté et plein de talent, en la personne de l'auteur. L'emphase est mise sur les personnages qui incarnent la tradition. Que dire alors des séquences qui traitent de la

problématique du lévirat? Elles sont prises en charge tantôt par un narrateur-témoin particulièrement perspicace et subtil tantôt par des personnages principaux, avec en tête, Julienne le protagoniste du roman, ou encore par les personnages secondaires qui incarnent les us et coutumes. C'est particulièrement le cas des mères, de la famille élargie par opposition à la famille nucléaire, des autorités traditionnelles ou coutumières. Tant dans le roman que dans le film, il est loisible de noter, avec beaucoup d'intérêt, jusqu'à quel degré les représentations sociales du lévirat sont explicites, que le schéma culturel est reproduit à la fois dans le texte du roman et le scénario du film. Il est intéressant de constater que seuls ceux censés être les dépositaires attitrés et mandatés du patrimoine coutumier, peuvent en parler.

Dans le roman qui porte le même titre, il est loisible de constater que la problématique du lévirat n'occupe pas une place prépondérante. En effet, elle n'est évoquée qu'au onzième chapitre (sur les vingt-neuf que compte le texte): « Alors, dit le policier-témoin, donnez cette femme à l'aîné des frères survivants. C'est votre droit selon la coutume » (54). Ensuite, le narrateur-témoin se fait plus explicite en précisant: « Le problème du lévirat venait

d'être posé » (54). La suite du récit (surtout à partir du chapitre douze) offre diverses occasions à l'instance narratrice pour retracer les émouvantes péripéties de la jeune et turbulente veuve Julienne, aux prises avec la pratique léviratique. Elle exprime farouchement son opposition à celle-ci, refuse de se livrer au frère cadet de son défunt époux, soulevant ainsi la désapprobation unanime et le mécontentement général des membres des deux familles alliées. Elle subit, malgré tout, et à son corps défendant, la « rencontre charnelle » dont elle a réussi, à plusieurs reprises, à reculer l'échéance, moyennant toutes sortes d'astuces et de subterfuges dont la grossesse :

« Julienne avait usé de tous les artifices, prétextant tous les maux d'une femme enceinte, pour retarder la rencontre charnelle ». Mais le lévirat ainsi consommé n'aura qu'une existence singulièrement éphémère. Pour arriver à cette fin, surmonter les nombreux obstacles qui jonchent le chemin, la protagoniste du roman n'a pas hésité à utiliser la possibilité de recours à la justice « moderne, » une sorte d'indice, autour duquel elle a courageusement et intelligemment échafaudé son refus de se plier à la tradition du lévirat en déposant à la cour de justice, une plainte en bonne et due forme, pour viol. Elle était

d'autant plus décidée à aller loin dans sa résolution, qu'elle a cessé de se laisser enchaîner par des considérations coutumières, ayant déjà pris position dans le débat séculaire entre tradition et modernité: « Elle pensait qu'elle n'avait pas à s'immoler sur l'autel des traditions, qui d'ailleurs n'avaient plus cours... » (65-66). Grâce à ce recours en justice, unique arme à sa disposition, elle échappe au supplice, à l'obligation morale de continuer «à jouer son rôle d'épouse et remplir son devoir conjugal» (61) vis-à-vis d'un homme qui «ne lui avait jamais plu, et ne lui plaira jamais» (60). Plus tard, la découverte du procès intenté contre son « second mari » coûtera à la jeune et tumultueuse héroïne, l'arrachement au domicile conjugal, et le bannissement par la communauté traditionnelle. Au même moment sa mère Ma Fouémina ne cesse de s'agiter, ballotée par toutes sortes de tribulations et de tiraillements entre les exigences de la tradition et du modernisme ambiant.

Cependant, la conception que l'instance narratrice a de la pratique du lévirat précède et sous-tend le tableau culturel. La focalisation est alors déléguée aux personnages qui incarnent la tradition. Il s'agit notamment des mères de familles et des autorités traditionnelles. Le

dialogue que Ma Fouémina entame avec Julienne, ou plutôt la réaction de la mère face à la révolte inattendue et orageuse de la fille dont le statut de veuve lui impose l'observation d'un certain comportement, est assez éloquente à cet égard: « Oh! Toi, avec ta grande bouche, tu ferais mieux de te taire. A chaque fois que tu parles, il n'arrive que des malheurs. Et puis tu es une veuve, ne l'oublie pas. Tu n'as pas droit à la parole » (55).

Auparavant, le policier-témoin, un personnage particulièrement écouté et autoritaire, annonçant la couleur, conclut, en des termes sans équivoque, son plaidoyer dont je viens justement de citer le propos plus haut. Amené à tenir compte de la vive opposition du protagoniste Julienne au remariage léviratique, le chef coutumier, pour mettre fin aux instants d'équivoque, fait sagement remarquer: «Ah! Lufulamba, dit le chef coutumier, «la maison est tombée par l'entrée », mais il faut trouver une autre sortie. Car sinon, il faudrait statuer sur la question des enfants et surtout sur celle du remboursement de la dot, les parents du défunt peuvent en demander restitution» (57). De même la sœur du défunt «ne manquait pas de rappeler à sa belle-sœur qu'elle était une femme mariée et qu'une dot avait été versée pour elle ». Il est

clair que ce propos vise à insinuer une seule chose: la dot étant déjà payée par le défunt mari, au nom de la famille élargie, la veuve demeure un bien dont celle-ci peut user, sinon même abuser. C'est donc le même mariage qui continue avec un autre membre délégué dans les fonctions de second mari. Or, ce dernier, une fois investi du choix de l'entité familiale, conformément aux règles coutumières, jouit de toutes les prérogatives attachées à ces fonctions, dont la considération et le respect des autres membres de la communauté.

Ainsi la mère de Julienne, respectueuse des règles coutumières, est convaincue que Thomas Bénazo, le successeur traditionnel désigné du défunt mari, est l'époux « légitime » de sa fille. Aussi n'hésite-t-elle pas à se démarquer nettement par rapport à la position, au refus de celle-ci de reconnaître cet héritier « arrangé » comme son mari à part entière. « Mais maman, c'est ton mari, lui dit sa mère » (98).

Toutes choses qui confirment les représentations sociales généralement admises, surtout par la vieille génération, et examinées plus haut. En est-il ainsi dans le film *Finzan*? En d'autres termes, ce dernier contient-il des éléments constants de nature à confirmer les

représentations sociales communément acceptées dans les sociétés qui pratiquent le lévirat?

Un résumé du film permettra sans doute d'apporter un éclairage à la réponse attendue à ces questions. *Finzan*, ou danse traditionnelle réservée aux héros, s'articule autour de trois histoires. Celles-ci ont en commun le fait de traduire un sentiment de révolte au féminin en même temps qu'une volonté réelle de changement de comportement de la société et d'émancipation de la femme.

Le premier récit concerne directement mon propos. Il s'organise autour de la rébellion d'une jeune femme précocement frappée par un sort injuste, la mort de son mari. Nanyuma se révolte contre les autorités de son village qui tentent de lui imposer un remariage non désiré, au risque de s'exposer à la répudiation et au bannissement. Pour éviter de tomber dans le piège du lévirat, elle abandonne le domicile conjugal, fuit la société traditionnelle dont fait partie sa propre famille, qui est décidée désormais à punir sa rébellion par la honte. Animée par un sentiment de crainte et d'affolement, elle s'installe dans la clandestinité avec pour seul réconfort moral la présence physique de son dernier garçon à ses côtés; elle cherche et trouve refuge chez une amie

d'enfance vivant dans un hameau de culture. Retrouvée par un groupe de jeunes gens lancés à sa poursuite par le conseil de village, la réfugiée est brutalement arrachée à sa protectrice, ramenée pantelante au village et livrée, poings et pieds liés à Bala, l'idiot du village, petit frère et héritier traditionnel de son défunt époux.

Les enfants, de l'âge du garçon aîné de Nanyuma, sont les premiers à voir en ce personnage singulier le fou qu'il est en réalité. Aussi entreprennent-ils, pour l'amener à renoncer à Nanyuma, de lui tendre des pièges et de tenter de le terroriser en se présentant dans des costumes inhabituels et en exécutant des danses folkloriques effrayantes.. Ils supportent d'autant plus Nanyuma dans sa rébellion contre l'ordre traditionnel établi qu'ils reconnaissent que leurs pères se trompent. De même, les femmes expriment leur solidarité vis-à-vis de cette rébellion en essayant de faire pression sur les autorités villageoises afin qu'elles mettent fin au drame que vit l'héroïne dans ce type de mariage forcé.

En règle générale, le film offre un exemple intéressant du discours narratif fortement enraciné dans l'esprit du FESPACO (festival panafricain de cinéma). La philosophie de base vise notamment à utiliser le film pour

s'attaquer aux maux dont souffrent les femmes et à susciter chez celles-ci une prise de conscience de leurs préoccupations réelles. Les jeunes garçons dans le film, expriment à leur manière, leur sensibilité au drame, leur sympathie, voire leur solidarité, pour le combat que mène Nanyuma face à l'adversité.

Dans ce film *Finzan*, le problème du lévirat est mis en vedette assez tôt. Il est, en effet, posé dès les vingt premières minutes du long métrage, à l'annonce brutale du décès subit du mari de Nanyuma. La suite du scénario comporte autant de circonstances que le réalisateur met justement à profit pour retracer, avec un réalisme saisissant, les troublantes péripéties du parcours de la protagoniste Nanyuma, mariée à l'âge de quinze ans et devenue veuve à vingt trois ans. Très tôt donc, la voilà aux prises avec une pratique ancestrale à laquelle rien ne semblait la préparer ou la prédestiner au départ. Malgré son jeune âge, et nonobstant l'opposition ouverte de son entourage, elle résiste – par tous les moyens en sa possession – à la consommation du lévirat avec Bala, le frère cadet de son défunt époux, considéré par les enfants comme étant « l'idiot du village ». En d'autres termes, elle rejette le fait accompli devant lequel on cherche à la

mettre vaille que vaille: ce remariage sans tambour, ni trompette, que l'on tente de lui imposer de gré ou de force. Dans sa fuite éperdue, à la suite de l'abandon du domicile conjugal, legs de son mari défunt, elle regagne, en compagnie du plus jeune de ses deux enfants, la résidence paternelle située dans un village voisin. Elle espère ainsi échapper à la pression et l'oppression des tenants de la tradition. Mais face au refus viril et obstiné de ses parents de l'abriter sous leur toit – contrairement au cas de Julienne qui bénéficie de solidarité agissante de la part de sa famille – compte tenu de la sentence de marginalisation et de l'opprobre dont elle est désormais l'objet de la part de la société des anciens, elle s'élanche à nouveau, pantelante, sur le chemin périlleux d'un hameau peul où elle espère pouvoir compter sur l'hospitalité et la complicité d'une amie d'enfance qui vit dans ce village. Poursuivie, retrouvée, ligotée et ramenée dans la famille de son défunt mari par un peloton d'exécution zélé et dévoué à la cause traditionnelle, elle est de nouveau remise, pieds et poings liés, à la belle-famille qui la laisse à la merci de Bala, plus que jamais possessif et oppresseur. La pauvre Nanyuma, contrainte désormais de vivre, en partage, les affres de la structure

polygamique dédiée au service d'un «sous-homme», aliéné mental de surcroît, s'installe dans l'insoumission et la désobéissance conjugale. Elle n'a dû finalement son salut qu'à un concours heureux de circonstances. Il y a d'abord le soutien spontané, constant et actif de quelques camarades d'enfance du premier garçon de la veuve Nanyuma, lesquels ont d'emblée vu en Bala l'idiot qu'il est en réalité, incapable d'aimer et de rendre une femme heureuse. Aussi se présentent-ils à ce dernier sous formes de fantômes et lui font-ils consommer une boisson diarrhéique dans le but de le terroriser et l'amener à renoncer à Nanyuma dont ils encouragent la lutte. Ils reconnaissent par là que leurs pères qui sont censés symboliser la sagesse séculaire, se trompent sur ce point. Dès lors, ils apparaissent comme de véritables vecteurs du changement au niveau de leur communauté.

Il existe de l'autre côté, la sympathie agissante d'un groupe de femmes du village qui, sans tarder, prennent faits et causes pour l'héroïne en détresse. Leur intercession réitérée, en sa faveur, auprès de l'autorité coutumière peu soucieuse et respectueuse des droits de la femme, n'a pas connu le succès espéré. Pour arriver à bout de la résistance masculine, elles ont été amenées à mettre

dans la balance « le lit ». Cela procède de leur détermination à conduire à un heureux aboutissement le combat de Nanyuma, dont elles font manifestement leur, tant elles sont désormais convaincues que leurs maris persistent dans l'erreur, et que ce combat cristallise leur commune aspiration à plus de respect et de considération. Ainsi s'inscrivent-elles, à la suite de Nanyuma, dans le sens de l'histoire et de l'évolution positive.

Au demeurant, comme il est loisible de le constater, et à l'instar de ce qu'on a vu au sujet du roman, le film *Finzan* offre au spectateur averti des indices – matériels et immatériels – allant dans le sens d'une confirmation des représentations sociales habituellement reconnues, signalées dans le chapitre précédent. Pour y parvenir, le réalisateur, en artiste averti, n'hésite pas à recourir à un style assez original dans le dessein de créer une atmosphère de détente, moins propice au stress et à l'ennui: un mélange harmonieux de réalisme séduisant et de *Kotéba*; cette analyse faite par Victoria Paisley dans son essai le témoigne: « Stylically he uses a mix of social realism and *Kotéba Theater* to tell his story, thus introducing an element of humor to these otherwise serious issues. *Kotéba* is an important form of theatrical

expression in Mali and some actors trained in Kotéba then go on work in film » [Sur le plan du style, il utilise un mélange de réalisme social et le Kotéba pour raconter son histoire, introduisant ainsi un élément d'humour dans ces problèmes autrement sérieux. Le Kotéba est une importante forme d'expression théâtrale au Mali et certains acteurs formés en Kotéba vont alors travailler dans le film] (5). Il convient, cependant, de se demander dans quelle mesure ils constituent, dans un cas comme dans l'autre, la base de considérations idéologiques et philosophiques pour chacun des éléments du corpus.

CHAPITRE IX

LES POSITIONS IDEOLOGIQUES

La pratique du lévirat, en tant que coutume, est si importante que, dans les sociétés pratiquantes, le fait de s'y soustraire entraîne irrémédiablement la mise au ban de la société. Dans les deux éléments du corpus, cette préoccupation est prise en charge, car d'un côté comme de l'autre, les structures sociales présentées accordent une certaine légitimité à une telle pratique. «Et c'est pourquoi, dans le respect des règles coutumières qui unissent tous les esprits des deux clans réunis, le policier-témoin fit-il la proposition tendant à donner la main de la veuve au frère cadet du décédé» (56). Et, parlant de Bénazo, le mari «par délégation», la narratrice précise justement: « Alors qu'il n'avait fait qu'obéir aux siens, à la coutume. En tout cas, c'est ce qu'il avait appris depuis sa tendre enfance à Louingui. Là-bas, tout le monde savait ce qu'était le lévirat. Les veuves l'avaient toujours accepté. Il n'y avait jamais eu de problèmes. Cela a toujours été normal » (82). Cette proposition trouve un écho favorable, voire un fondement légal dans le discours,

plus moderne, du jeune avocat Jean Bienvenu Issanga, lequel insiste sur la nécessité de parler de: «loi coutumière, car la coutume, était aussi une loi faite par les pères de nos pères, et dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Elle a régulé la société congolaise depuis l'origine jusqu'à ce jour Alors qui étions-nous pour dire aujourd'hui que la coutume est dépassée?» (68). Allant plus loin suivant un raisonnement logique, il tente de cerner la problématique du lévirat: «Car pour lui, la question était la suivante: aux yeux de la loi écrite, le lévirat était un gadget ou une réalité juridique que l'on ne pouvait ignorer et qui avait la même valeur que le mariage» (69). Aussi, plus prosaïquement peut-être, la mère de Julienne met-elle tout en œuvre pour éviter à sa fille récalcitrante l'opprobre et le bannissement social, fût-il à son corps défendant, car se dérober au lévirat déshonore et éclabousse la famille tout entière. Quant à la première concernée, Julienne, elle se montre, malgré tout, intransigeante, voire rebelle par rapport à la pratique du lévirat. «Même si tout le monde, et elle s'en doutait, n'était pas d'accord avec elle, Julienne avait décidé de braver la coutume, le regard des autres, la médisance, le jugement de la rue. Elle avait désormais le regard tourné

vers le Palais de justice» (76). Ainsi a-t-elle pris le parti de traduire sa révolte dans son refus de réintégrer le « domicile conjugal», au grand dam de toute la communauté traditionnelle, faisant peu cas des menaces de représailles d'origine coutumière. « ...Julienne avait refusé de retourner à Bacongo avec ses enfants. Elle avait été menacée de se voir traîner devant le chef coutumier. Mais visiblement cela ne l'impressionnait plus. Pour elle s'il fallait saisir un juge, ce serait au palais de justice et nulle part » (84).

Il est aisé de constater qu'une telle réaction de la part de Julienne a beaucoup de similitudes avec l'attitude rebelle voire insurrectionnelle de Nanyuma, l'héroïne du film *Finzan*, face à la même pratique léviratique. Les différences de comportement observables entre les deux protagonistes aux prises avec cette pratique semblent pouvoir s'expliquer par la disparité des contextes socioculturels. Ainsi, contrairement à l'héroïne du roman qui a vécu et évolué dans les deux milieux, moderne et traditionnel, et a pu, en conséquence, élargir et diversifier ses horizons, Nanyuma n'a connu que les méandres de la vie traditionnelle, foncièrement conservatrice et jalousement renfermée sur elle-même.

Aussi sa révolte, sans référence ni même repères tangibles, s'est-elle cantonnée dans une perspective traditionnelle plus étroite, exclusivement régie par des règles coutumières singulièrement rigides, au service de l'autorité et de la domination masculine, phallogratique. Placée, voire emmurée dans un environnement familial et social particulièrement défavorable, elle joue un rôle extraordinairement majeur en tenant tête dans le duel qui l'oppose aux hommes d'une part et aux traditions d'autre part. D'où d'ailleurs le titre éminemment élogieux et particulièrement évocateur dans la langue bambara (du Mali), *Finzan* ou danse dédiée aux héros, lequel donne une dimension et un sens quasi-épique à son combat exceptionnel mené de manière solitaire au départ mais résolue jusqu'au bout, contre cette pratique ancestrale. Dans la perspective insolite de s'affirmer, elle se pose en s'opposant aux leaders de la société traditionnelle. Mais cela est également révélateur de l'ampleur des problèmes et des contraintes socioculturelles auxquels la femme est confrontée dès lors qu'elle tente de bousculer l'ordre traditionnel établi depuis des lustres ou de s'y opposer à visage découvert. Ce constat semble être d'ailleurs partagé par de nombreux auteurs qui insistent

particulièrement sur le caractère statique de la vie traditionnelle africaine, à travers notamment la persistance de certaines pratiques coutumières, comme celle du lévirat et de tant d'autres. Ainsi, selon Zacaria Nzépa Petnkeu, dans sa thèse intitulée *Cinéma et mythes dans l'espace francophone: les représentations des figures historiques dans les films d'Afrique noire et des Antilles*: « il est difficile à la femme de secouer un mode de pensée qui s'est cristallisé aussi bien dans son esprit que dans celui de l'homme comme une vérité absolue qui se traduit par des pratiques sociales intangibles, inviolables » (236). Au demeurant, une telle réaction de la part de l'héroïne traduit, dans une certaine mesure, les points de convergence entre les positions idéologiques des deux éléments constitutifs du corpus sur la question du lévirat.

1. « Quand le lévirat se confond avec le viol ».

En ce qui concerne Julienne, de bonne heure elle exprime sa détermination à s'opposer et à se soustraire à la pratique du lévirat. « Julienne, tête baissée, pleurait toutes les larmes de son corps quand le policier-témoin fit connaître la décision de sa famille d'accepter le lévirat » (57). A

propos de sa détermination à se dérober au lévirat, l'unanimité se constitue progressivement, avec pour point de départ sa tentative de suicide consécutive à la mort simultanée de ses trois enfants. « La tentative de suicide de Julienne avait refroidi l'ardeur de ceux qui voulaient reprendre Julienne dans la famille » (94). Aussi les membres de la famille du défunt mari donnent-ils l'occasion à un des leurs de prononcer le mot de la fin: « -Cette femme finira par détruire la famille, si nous nous entêtons à la considérer comme épouse. Je crois que nous ferions mieux de demander le remboursement de notre dot, conclut l'oncle en sa qualité de chef de famille » (95). Ce discours a valeur de conclusion dans laquelle tous se rejoignent et se retrouvent. « Cet avis était finalement partagé par toute la famille. Il était en effet inutile de contraindre cette femme à rester comme épouse de Benazo. Elle a clairement montré son hostilité à cela, puisque aujourd'hui son mari croupissait à la maison d'arrêt » (95).

Ainsi Julienne se trouve-t-elle rejetée par la famille de son défunt mari, en même temps que celle-ci abandonne l'espoir de pouvoir la récupérer un jour. Les membres de cette famille n'en demeurent pas moins convaincus de la

justesse de leur position et de la légitimité de leur cause. En cela ils s'inscrivent dans la logique de ceux que l'on pourrait appeler les « traditionalistes », compte tenu de leur attachement exclusif aux règles de la coutume ancestrale. De la sorte, ils se démarquent totalement de la position inverse, celle de ceux qui considèrent cette pratique coutumière comme une forme pernicieuse de violence faite aux femmes, et se battent dans le sens de son abandon définitif.

En réalité, l'idéologie « rebelle » qui transparait dans le roman de Dieudonné Nkounkou s'inscrit dans le discours dominant et a l'effet d'en mettre à nu les suppositions philosophiques avec acceptation des conséquences. Julienne va à l'encontre des règles ancestrales qui tentent de l'enfermer dans les liens traditionnels du lévirat, malgré la désapprobation, voire l'opposition de sa mère, représentante et garante de la perpétuation des principes coutumiers dans la famille alliée. Agissant presque seule contre tous, puisque ne bénéficiant ni de complicité, ni même de sympathie pour sa cause, Julienne suit de manière imperturbable la voie qu'elle s'est tracée, sans que cela n'altère, de façon significative, son identité féminine, sa détermination à

rester fidèle à la mémoire de son défunt mari, considéré comme irremplaçable, voire inégalable à ses yeux. Elle n'a que lui, et lui seul comme mari légitime.

Les efforts déployés et les initiatives développées ça et là pour expliquer, voire justifier le type de harcèlement auquel Julienne a été tout d'un coup soumise tant de la part de sa belle famille que de celle de ses proches, n'ont pas donné les résultats escomptés. Bien au contraire!

En fait, on est tenté de se demander quelle autre voie à suivre l'auteur de ce livre propose au lecteur? C'est, en l'occurrence, celle du refus du conformisme à la coutume en général, singulièrement à la pratique du lévirat qu'elle sous-tend. En outre, l'implication personnelle effective de Julienne dans les activités génératrices de revenus, en vue justement de lui procurer une certaine indépendance financière et économique, renseigne le lecteur au sujet de la position adoptée par ce roman de Dieudonné Nkounkou, dans le cadre du débat, d'une brûlante actualité, sur le lévirat. Cette position se traduit par une exigence de remise en cause des habitudes, d'un recadrage de la perception de cette pratique ancestrale, par les femmes elles-mêmes d'abord, par le reste de la société globale

ensuite. En effet, « pourquoi devait-elle accepter le frère de son mari défunt, pour second époux. Que faisait-on de ses sentiments, de son avis? N'ayant nulle part trouvé soutien et compréhension, elle décida alors de s'adresser à la justice de l'Etat. Pas celle de la loi coutumière et des esprits, mais celle de la loi écrite et des hommes » (66).

2. Nanyuma ou « La rébellion contre le lévirat ».

Quant à Nanyuma, paysanne volontariste, elle fait montre d'une détermination remarquable à s'échapper à la pratique du lévirat, synonyme pour elle de mariage forcé. Ce faisant, elle doit faire face à l'opposition, souvent vive, de la part de l'ensemble des représentants de l'ancienne génération, ceux qu'on appelle communément « les têtes grises ». On sait que celles-ci jouissent de pleins pouvoirs au niveau des familles et de la communauté tout entière, en tant que détenteurs de la tradition ancestrale. En se singularisant par son comportement de révolte contre cette pratique traditionnelle et le poids de la famille élargie, elle mesure l'ampleur des écueils et obstacles notamment en termes de pression sociale, de marginalisation voire d'exclusion qu'elle affronte. Aussi tente-on de la ramener dans le « giron » de la tradition. A

cet effet, une femme lui tient le propos interpellateur suivant: « Nanyuma, nous enfantons le monde et il nous violente. Patience et résignation sont nos recours ». En particulier, elle ne craint pas de s'exposer au bannissement et à la marginalisation par la communauté au sein de laquelle elle a vécu et évolué, celle précisément qui lui a servi à la fois de creuset mais aussi de moule. Or, ses parents n'entendent pas la chose de la même oreille. C'est justement pour éviter l'opprobre à leur fille et, par extension, à toute la lignée, voire à l'entité clanique dont ils sont les mandants, qu'ils ont, dès le départ, pris le parti de se désolidariser de manière ostentatoire, d'afficher au grand jour leur désapprobation de son attitude insurrectionnelle. Leur refus désinvolte de la traiter comme une des leurs, et l'accepter, à nouveau, sous leur toit, procède effectivement de leur intention de se démarquer nettement de ce qu'ils considèrent comme un égarement, lequel n'est pas, comme l'on sait, sans danger réel. C'est également au nom de la tradition, et en application stricte de la loi coutumière que le chef de village autorise officiellement Bala à hériter de son frère défunt, en épousant Nanyuma contre sa volonté, et en jouissant de ses « droits de mari ». Leur réaction à

laquelle on doit tout à fait s'attendre puisque conforme à la coutume, est, somme toute, révélatrice de leur indéfectible attachement aux considérations traditionnelles et représente autant d'indice social de leur appartenance au groupe de ceux qu'on peut appeler les chantres du lévirat. Ainsi rejoignent-ils la lignée des «culturalistes» dont on a vu leur totale fidélité aux règles coutumières, contrairement à la tendance « abolitionniste », partisane de la tolérance zéro, à l'égard du phénomène léviratique. Ce dernier étant perçu par eux comme une forme classique de violence faite à la femme, une sorte d'agression contre sa dignité et sa liberté, avec une incidence négative sur sa personnalité et son destin.

En réalité, l'idéologie qui apparaît dans le film, en demi-teinte, c'est certainement une idéologie d'insoumission et de refus de la tradition en matière de pratique du lévirat. Nanyuma, la « rebelle », enfreint ainsi les règles ancestrales, avec la complicité passive d'amies d'enfance, particulièrement dévouées, le soutien de jeunes enfants activistes et attentifs à ses tribulations, et de femmes sensibles à sa cause. Elle se singularise ainsi, sans que cela ait véritablement un impact néfaste sur sa personnalité intrinsèque et son devenir. Les propos

tenus et les conditions tant matérielles que psychologiques artificiellement créées pour légitimer cette pratique coutumière ne résistent pas devant la persévérance dans le duel qui oppose l'héroïne aux « aînés sociaux ». Au-delà, le réalisateur propose-t-il au spectateur une autre voie à suivre? Si, oui, laquelle? En réalité, le réalisateur, avec une finesse déconcertante, entreprend de baliser une piste, de tracer une voie permettant de sortir du ghetto des souffrances injustement infligées à la femme malienne en général, mais plus particulièrement à la veuve par une société patriarcale, arrogante et jalouse des privilèges qu'elle se donne. Cette voie, c'est celle du rejet des aspects négatifs de la coutume, le fait de ne plus se laisser enchaîner par des « considérations rétrogrades » d'essence traditionnelle. Déjà la douleur perceptible chez le garçon cadet de l'actrice et son attachement quasi-viscéral et exclusif à celle-ci, surtout aux moments de grande détresse de la mère présagent bien de son futur soutien à la lutte des femmes pour le changement positif. En outre, le mouvement de sympathie, voire de solidarité, suscité en milieu féminin et juvénile, par le combat au quotidien de Nanyuma contre les abus de l'ancien ordre établi, est de nature à fournir un éclairage significatif

sur la position adoptée par le film Finzan dans le débat de société sur le lévirat: celle d'une remise en question des habitudes, d'une réadaptation conséquente de la manière de percevoir cette pratique séculaire, par les femmes en première ligne, par les autres membres de la communauté, à leur suite. Cela doit se faire à travers notamment un dialogue fécond entre femmes et hommes certes, mais aussi entre les générations afin d'aboutir à une réconciliation durable des cœurs et des esprits, si indispensable à la libération de la femme du poids de la tradition, condition sine qua non de son émancipation véritable. Le cri du cœur lancé par l'héroïne, au plus fort de son désarroi et à la limite du dénouement, est particulièrement significatif à cet égard:

« Nous enfantons le monde. Il nous violente. Nous donnons la vie mais nous n'avons pas le droit à la vie. Nous produisons les vivres que les autres mangent à notre insu. Nous créons la richesse. Elle est utilisée contre nous. Nous femmes, sommes comme des oiseaux sans arbre pour nous poser. L'espoir s'est éteint. Tout ce qui nous reste à présent, c'est de nous lever et attacher nos pagnes. Le progrès de notre société est lié à notre libération».

A la suite de ce débat sur la problématique du lévirat, que faut-il conclure?

Force est de reconnaître que la manière de poser et de traiter la problématique du lévirat n'a pas enregistré une évolution considérable en allant d'une pièce du dossier à une autre. Toutefois, on relève le fait que, d'une manière générale, le lévirat est considéré comme une pratique singulièrement néfaste par les principaux personnages féminins: le lévirat est une pratique oppressive; il est synonyme de mariage forcé et de violence conjugale, voire sexuelle, dont les femmes sont victimes. C'est d'abord Julienne, la veuve insoumise de Baka-Kabadio qui refuse catégoriquement de se plier à cette coutume du lévirat perçu comme un viol et même un vol. C'est, ensuite, la veuve Nanyuma, elle aussi victime du lévirat, qui essaie de se rebeller contre sa situation difficile. Toutes deux s'inscrivent donc en faux contre cette pratique, à cause de son caractère asservissant et oppresseur pour la veuve; elle constitue à leurs yeux une forme subtile de violence faite à celle-ci.

D'autre part, l'étude des pièces versées à mon dossier montre que le devenir des femmes, face à la pratique du lévirat, se joue autant dans le roman que dans le film. On

découvre aux deux auteurs, bien que venus d'horizons différents, une sensibilité commune, quelle que soit, par ailleurs, la langue qu'ils utilisent: le français dans le premier cas, la langue nationale bambara dans le second. Il est loisible de rechercher dans leur passé culturel l'explication de cette commune disposition d'esprit dont on pourrait s'émerveiller. A travers l'un comme l'autre, les auteurs tentent de rendre un hommage sincère à la femme qui se bat dans un duel inégal qui l'oppose à l'homme, celui-là même qui n'admet pas qu'une femme puisse mettre en cause, ni même en doute, la supériorité mâle et son droit à la domination.

Au-delà, elle doit faire face à l'ensemble de la société patriarcale, égoïste et éternelle insatisfaite. Mais il y a plus: ils prennent apparemment aussi parti pour la défense des droits légitimes des femmes. Ainsi dans les deux cas, diverses circonstances sont trouvées et des occasions multiples créés pour permettre de débattre positivement de ces droits. De tels débats font notamment apparaître que même en milieu foncièrement traditionnel, contrairement à toute attente, l'ensemble des hommes n'ont pas des idées figées, des vues définitivement arrêtées en matière de droits des femmes. En effet, de plus en plus,

des voix émergent du lot pour reconnaître à celles-ci certains mérites, voire des droits fondamentaux: le droit à la dignité et au libre choix du conjoint par exemple. Ceci prouve à suffisance que ces vues ne sont pas seulement, ni même exclusivement celles de personnes influencées par la culture occidentale. Cela dénote aussi et peut-être surtout deux importantes choses. Il y a d'une part, une évolution significative des mentalités au niveau de la société traditionnelle, notamment dans le domaine de la promotion féminine. D'autre part, il faut relever le constat selon lequel les traditions, comme les civilisations peut-être, ne sont pas toujours hermétiquement closes; elles ne sont pas non plus stagnantes ou statiques. Des indices existent de leur possibilité d'adaptation aux nouvelles situations, de changement et de porosité par rapport aux idées venues d'ailleurs.

Au demeurant, les deux auteurs étalent une nette conscience de l'ancrage de la pratique léviratique dans la culture des communautés étudiées. Cet ancrage est si profond que trop peu de veuves, même instruites, prennent le risque de tenir tête aux tenants de la tradition pour exiger le respect par ceux-ci de leurs droits en matière successorale. Ils perçoivent la nature véritable des

problèmes et mesurent l'ampleur des contraintes, lesquelles sont, dans la plupart des cas, du domaine socioculturel. Les obstacles et les écueils jonchant le chemin conduisant à la libération et à l'émancipation de la femme, sont mis en relief, non pour montrer la fatalité du sort réservé à celle-ci, et du coup, l'inutilité de la lutte, mais dans le dessein de disposer de toutes les informations nécessaires pour ne pas se tromper d'adversaire et de combat.

En tout état de cause, il est de notoriété que les différents codes de la femme et de la famille de plusieurs pays interdisent la pratique du lévirat sous toutes ses formes. Il est désormais d'une impérieuse nécessité pour les pays qui traînent encore les pieds en matière de respect des droits de la veuve de s'inscrire dans le même déterminisme. Toujours est-il que la reconnaissance de tels grands principes ne peut être considérée comme une fin en soi. Ceux-ci, pour aboutir aux résultats escomptés, doivent normalement s'accompagner de mesures appropriées et concrètes susceptibles d'assurer l'entière protection de la veuve et de sa progéniture. En particulier, la création d'institutions à caractère social organisées et équipées pour la prise en charge complète et efficiente des personnes en situation difficile, est de nature à

contribuer à traduire dans les faits les beaux principes de la prohibition de la pratique du lévirat. En outre, les familles peuvent être sensibilisées et confortées par rapport à la nécessité de s'occuper de la veuve et des enfants sans l'exigence de la pratique du lévirat comme condition. Toutefois, lorsque la veuve opte délibérément pour le remariage, des tests du VIH/SIDA doivent être proposés – sans être imposés – aux candidats du lévirat.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de cet effort de description et d'analyse, je crois être en mesure de conclure: Les traditions, tout au moins dans certaines de leurs manifestations pratiques que sont notamment l'excision, la polygamie et le lévirat, non seulement oppriment mais aussi asservissent les femmes dans le contexte de la vie coutumière. Les abus et excès qui en résultent se traduisent notamment par différentes formes de violences dont celles-ci sont souvent victimes. Dans ce registre, s'inscrivent tant les violences sexuelles faites de harcèlement et même d'agression qu'une série d'attitudes et de comportements abusifs et outrageants, dont les formes ne sont pas toujours apparentes. Cependant, ces excès peuvent s'exprimer à travers des menaces verbales, des insultes ou même des injures, la torture morale et psychologique en somme. Bien plus, le tout peut s'élever au niveau de la violence physique et des châtements corporels. Ainsi, est-il de notoriété publique que certaines femmes, en milieu rural, se font battre impunément par les maris indéliçats et intolérants. Dans son article intitulé «L'Afrique invente son féminisme », Robert Bourgoing, cite justement Aminata Sow de l'A.P.D.F. (Association pour le

Progrès et la Défense des Droits des Femmes au Mali). En particulier, elle reconnaît que la chicotte constitue une partie intégrante de la dot dans plusieurs ethnies du pays. « Il y a des ethnies qui utilisent plus le fouet que la bouche pour expliquer et faire accepter leur vue à leur femme » (3). Les propos de la présidente de la Ligue des droits de l'homme du Mali, N'Douré M'Bamdiarra rapportés, avec pertinence, dans l'article déjà cité, corroborent cet émouvant constat: « certaines femmes battues trouvent que la violence est un signe d'intérêt de la part de leur mari » (3). Dans la même veine, la féministe Maïmouna Traoré met en évidence le clivage latent entre les mentalités, encore de nos jours: « Quand je dis à une femme rurale que son mari n'a pas le droit de la battre, elle ne peut me croire » (3).

On sait que tout cela se fonde sur un ensemble éclectique de mythes et de superstitions. A cet égard, il faut rappeler le refrain, aigre -doux, connu de tous: les hommes qui réussissent dans la vie, sont les enfants des femmes telles que la tradition le veut, c'est-à-dire des êtres fidèles, silencieux, qui ont souffert et pris leur mal en patience. Dans certaines sociétés régies par la coutume, la souffrance de la femme est magnifiée, voire

sublimée dans les contes et chansons populaires. Aussi place-t-on tous les espoirs et tous les enjeux dans la perpétuation de l'excision des filles et tout ce qu'elle véhicule comme supports matériels et immatériels en vue de la pérennisation des pratiques traditionnelles néfastes. A l'inverse, rien n'est négligé pour éloigner les filles du circuit scolaire parce que, d'une part, les mères tiennent absolument à les avoir, en permanence, à leurs côtés, surtout dans les moments difficiles et les corvées qui rythment leur pénible quotidien. En vérité, dans le souci légitime d'alléger le poids d'une telle charge, certaines femmes, prêtes à vendre leur âme au diable, vont jusqu'à souhaiter, voire à demander avec insistance, la polygamie. D'autre part, par la raison que les pères invoquent trop souvent l'école est synonyme de mauvaise influence et de perversion. A cet égard, la confiance de Maïmouna Traoré faite dans l'article cité précédemment, garde toute sa valeur et son actualité: « Ils considèrent que la scolarisation gâte les filles parce qu'en allant à l'école, elles ne voudront plus travailler comme leurs mères et parce que l'école les expose aux tentations et aux vices » (3). En somme, il s'agit de mettre tout en œuvre pour les éduquer et les maintenir dans le giron envoûtant des

traditions, lesquelles leur imposent, sans discernement ni ménagement, soumission totale et obéissance aveugle en toutes circonstances et en tous lieux à l'égard de la société masculine.

Autant de situations qui révèlent l'indélicatesse, l'injustice, la trahison à l'endroit des femmes et, surtout, l'absence totale de dignité et de liberté pour celles-ci. Or, tant dans les romans que dans les films qui composent mon corpus, cette situation est, de manière admirable, perçue et dénoncée; elle est décrite à travers les structures et les pratiques culturelles qui oppriment les femmes comme l'excision, la polygamie, le lévirat, structures et pratiques qui sont le reflet fidèle des rapports inégalitaires de domination et de subordination qui existent si malheureusement entre les hommes et les femmes dans le cadre étriqué de la société patriarcale. Mais face à ce contexte traditionnel apparemment asservissant et contraignant, des voix s'élèvent et des circonstances se créent pour procéder à des critiques souvent acerbes, toujours sans appel, des personnages masculins qui, imbus de la supériorité du sexe, s'accrochent, se cramponnent même, à leurs traditionnels privilèges et prérogatives mâles.

En revanche, les héroïnes, refusant de céder à la panique et au désespoir, attirent la sympathie par la noblesse de la cause qu'elles défendent. Aussi, loin de rester passives, de s'installer dans l'indolence, la résignation ou la fatalité, prennent-elles, parfois même arrachent-elles, leur tour de parole, pour exposer publiquement leurs difficultés, exprimer leurs griefs et préoccupations, proposer leur propre regard, leur vraie perception des problèmes et contraintes auxquels elles sont indûment confrontées. Bien plus, dans le cadre du rôle qu'elles jouent, des efforts sont entrepris et des actions menées en vue de la réalisation des objectifs fixés.

Elles vont jusqu'à contester la décision, voire l'autorité masculine. Leur refus, jusqu'à nouvel ordre, du « lit » à leurs maris, constitue un acte de résistance et de foi, et procède justement de leur détermination à faire plier les hommes et les obliger à trouver un dénouement heureux au lancinant drame que vit l'une des leurs, Nanyuma. Dans *Moolaadé* autant que dans les romans du corpus, les choses ne se passent pas autrement. Les protagonistes font preuve d'une volonté remarquable et finissent par gagner le dessus dans le périlleux duel qui les oppose aux hommes au sein de la société traditionnelle.

En somme, elles tentent de prendre en mains leurs destinées et d'assumer courageusement leur propre destin. Elles ne comptent, pour ce faire, que sur leurs propres ressources. La solidarité féminine constitue un catalyseur pour leurs efforts et un levain pour leur action. Comme on le voit, elles se posent en s'opposant, chacune à leur manière, au poids écrasant de la tradition, en ce qu'elle opprime et asservit. En prônant le changement positif, en dépit des pressions socioculturelles de toutes sortes, elles défendent en même temps leurs droits à la dignité et à la liberté, notamment celui de se soustraire à l'excision ou à un mariage imposé, fût-il dans la structure polygamique ou léviratique.

Cependant, tout en reconnaissant la nécessité de faire la part des choses, de veiller à ne voir dans les traditions que le côté oppression, j'adhère pleinement à l'idée selon laquelle « la solidarité ne peut exister qu'à partir d'une affirmation de sa propre identité... ».

J'estime que le fait de dénoncer les excès des traditions, vouloir l'abolition de pratiques néfastes et anachroniques, qui ont fait la preuve de leur vétusté, ne constitue pas une attaque en règle contre les traditions pour autant qu'elles véhiculent, par ailleurs, des valeurs

immortelles comme la solidarité du groupe, dont je viens de parler, le sens aigu de la communauté, pour ne citer que quelques exemples. Le sage et philosophe malien, Amadou A. Bâ, traditionaliste impénitent célèbre, tout en enseignant qu' « en Afrique, un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle » compare, de manière singulièrement imagée, la tradition à un arbre: « la tradition est comparable à un arbre dont il faut élaguer les branches qui meurent pour qu'il puisse s'épanouir ». S'inscrivant dans le même registre, l'actrice Coumba Touré, dans le film intitulé *Femmes assises sous le couteau* réalisé avec la participation du GAMS avertit: « on peut rester traditionnel pour certaines choses qui sont vraiment positives, mais pour ce qui est des traditions qui portent atteinte à l'intégrité et à la dignité de la femme, je pense qu'il faut qu'on soit réaliste et qu'on abolisse ça (9).

Ainsi, tente-t-on de réagir contre la tendance à vouloir refermer l'Afrique sur elle-même, la maintenir dans un isolement de mauvais aloi, si préjudiciable à son développement. Ce fait est, de manière pertinente, évoqué par Lilyan Kesteloot dans son ouvrage majeur publié en 1977, *Les écrivains noirs de langue française: naissance*

d'une littérature. En cela, le critique littéraire N' Sougan Agblemagnon semble s'inscrire en peloton de tête. Cet auteur, selon elle, pense que le moment est venu d'« avoir le courage de rompre avec certains aspects de la vie africaine devenus incompatibles avec les exigences actuelles », et cela « quel que soit l'attrait du passé. » (293). Plus loin, Kesteloot précise, « Franz Fanon, lui applique le schéma marxiste: lorsque l'économie change – et ce sera le cas en Afrique – les rapports sociaux se modifient, et il serait vain de vouloir conserver les anciennes superstructures: « L'homme qui veut expliciter la culture traditionnelle, dit-il, s'aperçoit que le peuple l'a déjà dépassée ».

En définitive, les œuvres du corpus, en tant que moyens d'expression et recours subtiles en vue de susciter et de promouvoir, au niveau des femmes exposées aux aspects négatifs des traditions, une réelle prise de conscience de leur aliénation et exploitation, s'élargissent à la taille d'une contribution: elles contribuent à l'apparition de conditions favorables à l'évolution vers une nouvelle identité culturelle, un nouvel espace d'épanouissement social. Il s'agit, en d'autres termes, d'une véritable lutte de libération et d'émancipation des femmes victimes

innocentes des négociations manœuvrières et insidieuses manipulations de règles coutumières singulièrement rigides, figées même. La journaliste Ramata Dia, pour sa part, parle justement de la nécessité d'une « révolution culturelle par rapport au statut de la femme ». Dans l'article « L'Afrique invente son féminisme », elle exprime, sans détour, sa conviction que « l'émancipation est aussi essentielle pour le succès de la démocratie ». Selon elle, en effet, la libération des femmes constitue un passage obligé pour l'aboutissement du processus démocratique sur le continent noir: « sans une libération de la femme, sans une démocratisation de la cellule familiale, la démocratie n'a aucune chance en Afrique ». Aussi tire-t-elle la sonnette d'alarme: « Les femmes sont l'espoir de l'Afrique. Faisons en sorte qu'elles n'en deviennent pas le fardeau. » (2).

Au titre des comparaisons, on peut difficilement résister à la tentation de dresser, à la suite justement du cinéaste C. O. Sissoko, particulièrement dans *Finzan* traitant à la fois des trois pratiques traditionnelles étudiées, un parallèle entre l'oppression des femmes par des hommes comme Bala, entre donc les excès de ces traditions et les abus de la gigantesque entreprise colonisatrice d'un passé récent. A cet égard, il convient

de se demander si ce n'est pas à ceux que A. Césaire appelle, en termes laudatifs, les « hommes de culture », regroupant écrivains, cinéastes, artistes, qu'il revient de s'inscrire en première ligne, tout comme ils ont eu intervenir, à l'époque de la colonisation déclinante, pour « remettre de l'ordre dans ce chaos » (19). A eux comme à nous toutes, intellectuelles, il incombe le devoir de faire preuve de plus d'efficacité dans l'accompagnement des efforts de nos sœurs non intellectuelles des villes et des campagnes, de nous mettre à l'écoute active des préoccupations qui les habitent; en un mot, de servir de catalyseur pour leurs profondes aspirations. Nous devons les aider, moyennant nos écrits, à faire entendre leurs justes revendications aux puissants du jour que sont les hommes, à « saisir leur destin par les cornes », selon la lumineuse formule de L. Kesteloot. A cet égard, notre production littéraire et cinématographique doit davantage respirer l'engagement, suivant en cela l'exemple vivace des rares écrivains et cinéastes qui ont eu le courage et le mérite d'interpeller les pratiques traditionnelles néfastes. Nul doute que le concept d'« engagement » a été, par le passé, trop souvent galvaudé, dévalué, « déprécié », selon l'heureux mot de Lilyan Kesteloot dans l'ouvrage déjà

cité. Elle poursuit et précise à propos du même concept :
 « Cependant ici il s'impose, mieux, il se rétablit dans sa
 dignité » (319). Il faut, à travers la littérature et le
 cinéma, réserver davantage d'espace et d'occasions pour
 exprimer leur condition, leur tempérament et leurs besoins
 propres, en un mot l'univers spécifique de leur sexe. En
 effet, ce que L. Kesteloot disait de « l'Homme Noir »
 englué, à l'époque, dans le moule étroit – véritable
 « camisole de force » – du colonisateur agonisant, me
 paraît pouvoir, à quelques différences près, s'appliquer
 aux femmes, face à l'oppression masculine : « car plus qu'un
 autre, l'Homme Noir était alors – en 1912 – en
 « situation », et très exactement en situation de sous-
 homme depuis des siècles parce qu'il était noir » (320). A
 la différence qu'elles, depuis des siècles, sont toujours
 en « situation », précisément « parce que » elles sont
 femmes. La littérature et le cinéma doivent permettre de
 parler des vrais problèmes de la société, de représenter un
 levier puissant susceptible de contribuer à leur projection
 par-delà les obstacles socioculturels. Il convient de
 décrire, pour mieux les dénoncer, les plaies anciennes,
 mais toujours infectes et infectées des traditions, la
 longue chaîne de l'esclavage et de l'exploitation, le tout

imbibé dans le complexe d'infériorité du genre. Toutefois, il s'agit moins de chercher à piétiner l'orgueil ou la fierté de l'homme, celui par lequel tout est arrivé, de demander réparation pour les crimes commis contre « le sexe faible », que d'exiger de lui un comportement humain qui reconnaisse aux femmes une réelle dignité et la pleine liberté de leurs choix comme celle de leurs valeurs. Cela, bien entendu, implique le dialogue fécond, « ce dialogue qui mobilise et engage le meilleur de l'homme à la rencontre de l'homme », d'après Alioune Diop.

Nous devons avoir une conscience claire du fait que nous avons une part importante de responsabilité dans l'utilisation que nos sœurs seront à même de faire de la dignité et de la liberté chèrement conquises. A cet égard, il est intéressant de rappeler les propos, éminemment actuels, de Césaire, destinés précisément à situer les responsabilités de « l'homme de culture » dans le contexte de la lutte anticoloniale. Ils sont cités par Kesteloot : « en articulant nos efforts dans l'effort de libération des peuples colonisés, en combattant pour la dignité de nos peuples, pour leur vérité et pour leur reconnaissance, c'est en définitive pour le monde que nous combattons et pour le libérer de la tyrannie, de la haine et du

fanatisme » de l'homme, en vue d'un « monde rajeuni et rééquilibré », gage certain pour « l'avènement d'une ère nouvelle », au service de « l'humanisme universel » (328).

La présente étude m'a permis de montrer le caractère anachronique et suranné de certains aspects des traditions africaines et de suggérer un réexamen approprié de celles-ci au regard des préoccupations des temps modernes.

Toutefois, je n'ai pas la prétention d'insinuer que mon travail épuise le vaste et complexe domaine des traditions. Dans le meilleur des cas, j'ai simplement réussi à débroussailler l'espace, à déblayer le champ et à poser quelques balises pour jalonner un éventuel parcours.

Il me paraît donc nécessairement souhaitable et hautement recommandable que la course de relais qui vient d'être engagée se poursuive et s'intensifie dans le cadre d'études ultérieures sur le système de valeurs que les traditions, correctement interpellées, sont susceptibles de véhiculer.

BIBLIOGRAPHIE

LE CORPUS

A - Cinéma:

Sembène, Ousmane. *Moolaadé*. Canada: Warner Home Video, 2006.

----. *Xala*. New York, NY: New Yorker Films, 2005.

Sissoko, Cheick Oumar. *Finzan*. Library of African Cinema. San Francisco, CA: California Newsreel, 1990.

B - Littérature:

Abibatou Traoré. *Sidagamie*. Paris: Présence Africaine, 1998.

Bâ, Mariama. *Une si longue lettre*. Dakar: Nouvelles Editions Africaines, 1981.

Barry, Mariama. *La petite Peule*. Paris: Mazarine, 2000.

Keita, Fatou. *Rebelle*. Abidjan: Nouvelles Editions Ivoiriennes, 1998.

Nkounkou-Mbecko-Senga, Dieudonné. *Le levirat*. Corbeil-Essonnes: ICES, 2007.

OUVRAGES LUS OU CITÉS

A - Œuvres littéraires.

Bâ, Mariama. *Un chant écarlate*. Dakar, Sénégal: Nouvelles Editions Africaines, 1981.

Badian, Seydou. *Sous l'orage (Kany)*. Paris: Présence Africaine, 1973.

- Barry, Mariama. *La petite Peule*. Paris: Mazarine, 2000.
- . *Le cœur n'est pas un genou que l'on plie roman*.
Continents noirs. Paris: Gallimard, 2007.
- Bassek, Philomène. *La tache de sang*. Paris: L'Harmattan,
1990.
- Beti, Mongo. *Perpétue et l'habitude du malheur*.
Paris: Buchet/Chastel, 1974.
- . *Ville Cruelle*. Paris: Présence Africaine, 1954.
- Beyala, Calixthe. *Lettre d'une Africaine à ses sœurs
occidentales*. Paris: Spengler, 1995.
- . *Le Petit prince de Belleville*. Oxford: Heinemann;
African writers series, 1995.
- . *Maman a un amant*. Paris: Albin Michel, 1993.
- . *Assèze l'Africaine*. Paris: Albin Michel, 1994.
- . *La petite fille du réverbère*. Paris: Albin Michel,
1998.
- . *C'est le soleil qui m'a brûlée*. Paris: Editions Stock,
1987.
- . *Comment cuisiner son mari à l'africaine*. Paris: Albin
Michel, 2000.
- . *L'homme qui m'offrait le ciel*. Paris: Albin Michel,
2007.
- Bugul, Ken. *Cendres et braises*. Collection Encres noires,
126. Paris: L'Harmattan, 1994.
- . *Riwan, ou, Le chemin de sable roman*. Paris: Présence
Africaine, 1999.
- Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris:
Présence Africaine, 1960.

- Condé, Maryse. *La parole des femmes*. Paris: L'Harmattan, 1979.
- Diop, Birago. *Nouveaux Contes d'Amadou Koumba*. Paris: Présence africaine, 1958.
- . *Contes d'Amadou Koumba*. Paris: Présence africaine, 1960.
- Djibril Tamsir Niane. *Soundjata ou L'épopée mandingue*. Paris: Présence Africaine, 1960.
- Fall, Aminata Sow. *La grève des bàttu, ou, Les déchets humains*. Dakar: Nouvelles Editions Africaines, 1980.
- . *L'Appel des arènes*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1982.
- . *Ex-Père de la nation*. Paris: L'Harmattan, 1987.
- . *Le Jujubier du Patriarche*. Dakar: Editions Khoudia, 1993.
- . *Douceurs du bercail*. Abidjan/Dakar: NEI/Editions Khoudia, 1998.
- . *Le Revenant*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1976.
- . *Sur le flanc gauche du Belem*. Arles: Actes Sud, 2002.
- Kane, Cheikh Hamidou. *L'Aventure ambiguë*. Paris: Présence Africaine, 1961.
- Keita Fatou. *Rebelle*. Abidjan: Nouvelles Editions Ivoiriennes, 1998.
- Kenyatta, Jomo. *Au pied du Mont Kenya*. Paris: F. Maspero, 1973.
- Kourouma, Ahmadou. *Les Soleils des indépendances*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal. 1968.

- Lantier, Jacques. *La cité magique*. Paris: Fayard, 1972.
- Laye, Camara. *L'Enfant noir*. Paris: Plon, 1953.
- Liking, Werewere. *L'amour-cent-vies*. Paris: Editions Publisud, 1988.
- Makan Diabaté, Massa. *Le Lion à l'arc*. Paris: Présence Africaine, 1986.
- Maturel, Sophie. "*Femmes assises sous le couteau*": *perception sociale et juridique de l'excision en France depuis les vingt dernières années*. Saint-Martin-d'Hères: IEP, 2002.
- NDiaye, Marie. *En famille*. Paris: Les Editions de Minuit, 1990.
- . *La femme changée en bûche*. Paris: Editions de Minuit, 1989.
- . *La sorcière*. Paris: Editions de Minuit, 1996.
- Pala, Achola O., and Madina Ly-Tall. *La femme africaine dans la société précoloniale. Introduction à la culture africaine*, Paris: Unesco, 1979.
- Sawadogo Alfred Yambangba. *La polygamie en question*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- Sebbar, Leila, and Malek Alloula. *Une enfance algérienne*. Paris: Gallimard, 1997.
- Sembène, Ousmane. *Vehi-Ciosane, ou, Blanche-Genèse. Suivi du Mandat*. Paris: Présence Africaine, 1972.
- . *Voltaïque, La Noire de...* Paris: Présence Africaine, 1971.
- . *Xala*. Paris: Présence Africaine, 1973.
- Senghor, Léopold Sédar. *Chants d'ombre*. Paris: Seuil, 1945.

---. *Hosties Noires In Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. Paris: Présence africaine, 1948

Tamsir Niane, Djibril. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris: Présence Africaine, 1960.

Werewere Liking, BZ Zaourou, KY M'Bock. *Sogolon, l'épopée panafricaine, ou, La vie ordinaire d'une femme épique*. Abidjan: Canal Ivoire distribution, 2005.

Yaou, Régina. *La révolte d'Affiba: roman*. Abidjan [Ivory Coast]: Nouvelles éditions africaines, 1985.

----. *Le prix de la révolte roman*. Abidjan: Nouvelles Editions Ivoiriennes, 1997.

B - Ouvrages critiques

Almeida, Irène Assiba d'. *Francophone African Women Writers: Destroying the Emptiness of Silence*. Gainesville: University Press of Florida, 1994.

Arnal-Soumaré, Claude-Stéphanka. *Culture traditionnelle africaine et marquage du corps féminin: l'excision chez les Bamanan du Bélédougou (Mali)*. Lille: Atelier national de reproduction des thèses, 2001.

Attané, Anne. *Choix matrimoniaux: le poids des générations: l'exemple du Burkina Faso; Les relations intergénérationnelles en Afrique: approche plurielle*. 2007. Internet resource.

Auffret, Séverine. *Des couteaux contre des femmes*. Paris: Des femmes, 1982.

Bâ, Mariama. *Femmes africaines. Femmes et société*. Romorantin, France: Editions Martinsart, 1982.

Bachy, Victor. *Le cinéma au Mali*. Bruxelles, Belgique: Editions OCIC, 1982.

- Balta, Berenice. "CULTURE ET SOCIÉTÉ - Cinéma - Sembène Ousmane: vers l'intégrale?" *Le Français Dans Le Monde*. 330 (2003): 66.
- Barlet, Olivier. *Les cinémas d'Afrique noire: le regard en question*. Collection Images Plurielles. Paris: Harmattan, 1996.
- Boughedir, Ferid. *Le cinéma africain de A à Z*. Bruxelles: OCIC, 1987.
- Bourdieu, Pierre. *La domination masculine*. Paris: Seuil, 1998.
- Bourget, Carine, et Irène Assiba d'Almeida. "Entretien Avec Ken Bugul". *The French Review*. 77. 2 (2003): 352.
- Boyce Davies, Carole and Anne Adams Graves. *Ngambika: Studies of Women in African Literature*. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1986.
- Brydon, Lynne, and Sylvia H. Chant. *Women in the Third World Gender Issues in Rural and Urban Areas*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989.
- Cabakulu, Mwamba and Camara, Boubakar. *Comprendre et faire comprendre La Grève des bâttu d'Aminata Sow Fall*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- Cazenave, Odile. *Rebellious Women: The New Generation of Female African Novelists*. Boulder: Lynn Reinner, 2000.
- Chateau, Dominique, André Gardies, and François Jost. *Cinéma De La Modernité: Films, Théories: Colloque De Cerisy*. Paris: Klincksieck, 1981.
- Chemain-Degrange, Arlette. *Emancipation féminine et roman africain*. Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1980.
- Chevrier, Jacques. "Calixthe Beyala: Quand la littérature féminine Africaine devient féministe." *Notre Librairie* 146, 2001:22-24.

- Chossat, Michèle Aline. Ernaux, Redonnet, Bâ et Ben Jelloun: *Le personnage féminin à l'aube du XXIème siècle*. New York: Peter Lang, 2002.
- Cixous, Hélène, Madeleine Gagnon, et Annie Leclerc. *La venue à l'écriture*. Paris: Union générale d'éditions, 1977.
- . *L'histoire, qu'on ne connaîtra jamais*. Paris: Des femmes, 1994.
- Colloque sur La civilisation de la femme dans la tradition africaine: rencontre organisée par la Société africaine de culture*. Paris: Présence africaine, 1975.
- D'Almeida, Irène Assiba. "The Concept of Choice in Mariama Bâ's Fiction." In *Francophone African Women Writers: Destroying the Emptiness of Silence*. Gainesville: University Press of Florida, 1994.
- . *Femmes africaines en poésie*. Palabres, volume spécial, 2001. Bremen, 2001.
- DeLuca, Laura, and Shadrack Kamenya. "Representation of Female Circumcision in Finzan, a Dance for the Heroes." *Research in African Literature*. 26 (1995): 83-87.
- Dembélé, Salimata Keita. *Excision, douleur de femme: pour une stratégie de communication en faveur de la lutte contre l'excision en Cote d'Ivoire*. Abidjan: Edilis, 2001.
- Derive, Jean, Bernard Moralis, and Papa Samba Diop. "Littératures africaines francophones". Bayreuth African studies series, 3. Bayreuth, W. Germany: Bayreuth University, 1985.
- Diagne, Anta Fall. *Lutte contre la pratique de l'excision au Mali: de l'approche santé à l'approche basée sur les droits de l'enfant: rapport d'évaluation du programme du centre Djoliba*. Dakar, Senegal: Population Council, 2008.

- Diagne, Ismaila. *Les sociétés africaines au miroir de Sembène Ousmane. Logiques sociales*. Paris: L'Harmattan, 2004.
- Diarra, Joseph Tanden. *Christianisme et excision: repères pour une prise de position*. Bamako, Mali: Centre Djoliba Recherche formation pour le développement, 2003.
- Diop, Abdoulaye Bara. *La société Wolof: tradition et changement: les systèmes d'inégalité et de domination*. Paris: Karthala, 1981.
- Diop, Papa Samba. "Littérature francophone subsaharienne: une nouvelle génération?" *Notre Librairie* 146, 2001:12-17.
- Dolphyne, Florence Abena. *The Emancipation of Women: An African Perspective*. Accra: Ghana Universities Press, 1991.
- Drabo, Adama, and Sheila Petty. "Taffé Fanga." *African Studies Review*. 42. 1 (1999): 214.
- El-saadaoui, Naoual. *La face cachée d'Eve: les femmes dans le monde arabe*. Paris: Des femmes, 1983.
- Erlich, Michel. *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*. Paris: L'Harmattan, 1986.
- Erneville, Annette Mbaye d', et Mariama Bâ. *Femmes africaines propos femmes et société*. Romorantin, France: Éditions Martinsart, 1981.
- Fainzang, Sylvie, et Odile Journet. *La femme de mon mari: étude ethnologique du mariage polygamique en Afrique et en France*. Paris: L'Harmattan, 1988.
- Frank, Odile. *La Mobilité Des Enfants Et L'autosuffisance Économique Des Femmes Dans Le Milieu Patriarcal Africain; Femmes Et Politiques Alimentaires*, 1985. Internet resource.

Frank, Odile, Asma El Dareer, Haji Dualeh Abdalla, Judith Stacey, Susan Greenhalgh, and Fran P. Hosken. "La mutilation génitale des femmes africaines." *Canadian Journal of African Studies*. 18. 2 (1984): 441-444.

Gallimore, Béatrice Rangira. *L'oeuvre romanesque de Calixthe Beyala: Le renouveau de l'écriture féminine en Afrique francophone sub-saharienne*. Paris: L'Harmattan, 1997.

Gardies, André. *Cinéma d'Afrique noire francophone: l'espace-miroir*. Paris: L'Harmattan, 1989.

Gillette, Isabelle, Laurence Petit-Jouvet, and Marie-Hélène Franjou. *Femmes Assises Sous Le Couteau*. Paris: Édition G.A.M.S, 1995.

Girard, Simon, and Anne-Marie Dussault. "Femmes et Islam". *Points chauds 2003-04*, 4. Montréal: Télé-Québec, 2004.

Granchamp-Thiam, Jacqueline. "- Moolaadé: Un Film D'Ousmane Sembène." *Présence Africaine*. 170 (2004): 219.

Grésillon, Marie. *Une si longue lettre de Mariama Bâ*. Etude. Issy les Moulineaux, France: Classiques africains, 1986.

Gulamali, Nargis. *La figure de la femme dans l'œuvre romanesque de Mariama Bâ*. Ottawa: National Library of Canada / Bibliothèque nationale du Canada, 1994.

Herzberger-Fofana, Pierrette. *Ecrivains Africains et Identités Culturelles: Entretiens*. Tubingen: Stauffenburg-Verl, 1989.

----- . *Littérature Féminine Francophone d'Afrique Noire*. Paris: L'Harmattan, 2000.

Hollenbeck, Josette. *Aperçu culturel de films francophones. Studies in history and criticism of film, v. 7*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2004.

- Hooks, bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston, MA: South End Press, 1981.
- House-Midamba, Bessie, and Felix K. Ekechi. "African Market Women and Economic Power: The Role of Women in African Economic Development". *Contributions in Afro-American and African studies*, no. 174. Westport, Conn: Greenwood Press, 1995.
- Huannou, Adrien. *Le roman féminin en Afrique de l'ouest*. Cotonou, Bénin: Les Éditions du Flamboyant, 1999.
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Editions de Minuit, 1977.
- Jefferson Louise. "Niamey Manifesto of African Film Makers: First International Conference on Cinema Production in Africa, Niamey, Niger, March 1-4, 1982". *Black Camera: An International Film Journal*. Summer 2010, Vol.1, No.2, Pages 111-116
- Kabore, Madeleine Konkobo. *Le lévirat face a l'impact du VIH/SIDA au Burkina Faso: cas de la société moaaga*. <http://www.wrep.info/IMG/pdf/levirat.pdf>
- Kakou, Antoine. *Emblèmes et métaphores d'un conteur. Les bases de l'écriture filmique de Sembène Ousmane*. Abidjan, Côte d'Ivoire: Université d'Abidjan, 1980.
- Kalu, Antonia C, and Juliana Makuchi Nfah-Abbenyi. "Theories of and Approaches to Teaching African Literature - Gender in African Women's Writing: Identity, Sexuality and Difference." *African Studies Review*. 42. 3 (1999): 41.
- Kamara, G. M. 2001. "The Feminist Struggle in the Senegalese Novel: Mariama Bâ and Sembène Ousmane". *Journal of Black Studies*. 32: 212-228.
- Kane, Mohamadou. *Roman africain et tradition*. Dakar: NEA, 1982.
- Kassi, Bernadette K. *De La Littérature au féminin à la littérature: Sujets du discours et écriture dans le*

roman francophone au féminin (Québec/Afrique Subsaharienne). Ottawa: National Library of Canada / Bibliothèque nationale du Canada, 2004.

Kenyatta, Jomo. *Au Pied Du Mont Kenya*. Paris: F. Maspero, 1973.

Kesteloot, Lilyan. *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1983.

----. *Histoire de la littérature négro-africaine*. Paris: Karthala/AUF, 2001.

Kolawole, Mary Eibun Modupe. *Womanism and African Consciousness*. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1997.

Mansouri, Hassouna. *De l'identité, ou, Pour une certaine tendance du cinéma africain*. Tunis: Sahar, 1997.

Marie-Paule, Thiriati; T. L. *Divorce Et Remariage Des Femmes En Afrique De L'ouest. Le Cas Du Togo*, 1995. Internet resource.

Melo, Marcia. *La Femme sénégalaise à travers Une Si Longue Lettre de Mariama Ba et Xala de Ousmane Sembène*. Thesis (M.A.). George Mason University, 2006.

Milolo, Kembe. *L'Image de la Femme chez les Romancières de l'Afrique noire Francophone*. Fribourg, Suisse: Editions Universitaires de Fribourg, 1986.

Monique Gessain; Annabel Desgrées du Lou. "L'évolution du lévirat chez les Bassari". *Journal des Africanistes*, 1998, n° 68, p.524-546

Motard-Noar, Martine. "Les fictions d'Hélène Cixous. Une autre langue de femme". *French Forum monographs*, 73. Lexington, Ky: French Forum, 1991.

Mottin Sylla, Marie Hélène. *Excision au Sénégal: informer pour agir*. Dakar: ENDA Tiers-Monde, 1991.

Moudileno, Lydie. *Littératures africaines francophones des années 1980 et 1990*. Dakar, Sénégal: Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, 2003.

----- . "Dossier - Femme Nue, Femme Noire: Tribulations d'une Vénus." *Présence Francophone*. (2006): 147.

Nfah-Abbenyi, Juliana Makuchi. *Gender in African Women's Writing Identity, Sexuality, and Difference*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Niang, Sada. *Littérature et cinéma en Afrique francophone. Ousmane Sembène et Assia Djébar*. Paris: L'Harmattan, 1996.

Nnaemeka, Obioma. *Female Circumcision and the Politics of Knowledge: African Women in Imperialist Discourses*. Westport, Conn: Praeger, 2005.

Larrier, Renée. "Correspondance et création littéraire: Mariama Bâ's *Une si longue lettre*". *French Review*. 64, 5 (April 1991): 747-753.

Lee, Sonia. *L'image de la Femme dans le roman francophone de l'Afrique Occidentale*. Ann Arbor, Mich.: Xerox University Microfilms, 1976.

Lelievre, Samuel. "Enjeux interprétatifs de la féminité dans l'écriture de Souleymane Cissé", *Cinéma* vol.11, n°1, Université de Montréal, 2000, pp. 61-76.

L'excision au Mali: revue et analyse de la situation: *programmes, études, et positions des religions*. [Bamako]: PASAF, 2002.

Lionnet, Françoise. *Postcolonial Representations: Women, Literature, Identity*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995.

Ogundipe-Leslie, Molaria. *Re-Creating Ourselves: African Women & Critical Transformations*. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1994.

- Ortová, Jarmila. *Problèmes de la société et de la culture dans les œuvres des écrivains africains, exemple de Sembène Ousmane*. Praha: Universita 17, listopadu, 1973.
- Oyewumi, Oyeronke. *African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood*. Trenton, N.J.: Africa World, 2003.
- Przychodzeń, Janusz, François Naudillon, and Sathya Rao. *L'Afrique fait son cinéma: Regards et perspectives sur le cinéma africain francophone*. Montréal: Mémoire d'encrier, 2006.
- Resolution of the Third World Film-makers Meeting, Algiers December 5-14, 1973, Cineaste Publishers, Inc. 1973.
- Shamba, Jean-Baptiste Nzapfakumunsi Mbumburwanze. *La femme africaine face à la phallocratie. Lecture critique d'Une si longue lettre de Mariama Bâ*. Ottawa: Library and Archives Canada / Bibliothèque et Archives Canada, 2005.
- Stam, Robert, and Toby Miller. *Film and Theory: An Anthology*. Malden, Mass: Blackwell, 2000.
- Stam, Robert. *Film Theory: An Introduction*. Malden, Mass: Blackwell, 2000.
- Taverne, Bernard. *Stratégie de communication et stigmatisation des femmes: Lévirat et sida au Burkina Faso*, 1996. Internet resource.
- Thackway, Melissa. "Future Past: Integrating Orality into Francophone West African Film." *African Cultures, Visual Arts, and the Museum: Sights/Sites of Creativity and Conflict*. (2002): 229-242.
- Thiam, Awa. "Women's Fight for the Abolition of Sexual Mutilation." *International Social Science Journal*. 50. 157 (1998): 381.

- . *La Parole aux négresses*. Paris: Denoël-Gonthier, 1978.
- Touré, Moustapha. *Excision et santé de la femme*. Conakry [Guinée]: Editions Ganndal, 2003.
- Touré, Younoussa et Yaouaga Félix Koné. *Une loi contre l'excision au Mali? opportunités, obstacles, stratégies*. Bamako: Centre Djoliba, 1999.
- Tsougui, Françoise. *Comprendre Sous l'orage de Seydou Badian*. Issy les Moulineaux: Classiques africains, 1985.
- Ukadike, Nwachukwu Frank. *Questioning African Cinema: Conversations with Filmmakers*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- Vallin, J. "Parole d'expert, La Polygamie est-elle une nécessité en Afrique?" *Jeune Afrique* (1999): 36-37.
- Vieyra, Paulin Soumanou. *Le cinéma au Sénégal*. Collection Cinémédia, 4. Bruxelles, Belgique: OCIC, 1983.
- . *Réflexions d'un cinéaste africain*. Bruxelles, Belgique: OCIC, 1990.
- Wehbi, Lina. *La polygamie chez Mariama Bâ et Ken Bugul*. Thesis (M.A.) University of South Carolina, 2004.

C - Filmographie

- Ascofaré, Abdoulaye. *Faraw! Une mère des sables*. New York, NY: ArtMattan Productions, 1997.
- Boyd-Buggs, Debra, and Kandjioura Coulibaly. "*La Génèse*" *d'une Parade de Perles et de Bogolan*. Winston-Salem, NC: Culture Encounters, 2000.
- Cissé, Souleymane. *Den muso*. S.l.: M3M, 2000.

- . *Baara*. New York: Kino on Video, 2002.
- . *Finye*. New York: Kino on Film, 2002.
- . *Yeelen*. New York: Kino on Video, 2002.
- . *Waati*. London: Channel 4 Télévision, 1998.
- Diop Mambéty, Djibril. *Touki bouki - Le voyage de la hyène*.
Ennetbaden: Trigon-Film, 2006.
- Drabo, Adama. *Ta Dona*. San Francisco, CA: California
Newsreel, 1991.
- . *Taffé fanga*. San Francisco, CA: California Newsreel,
1997.
- Fanta Régina Nacro. *La nuit de la vérité*. [United States]:
First Run Features, 2007.
- . *Un certain matin Puk nini; Le truc de konaté*.
Paris: Médiathèque des Trois Mondes, 1998.
- Folly, Anne-Laure. *Femmes aux yeux ouverts*. San Francisco:
California Newsreel, 1994.
- . *Women of Niger: between fundamentalism and democracy*.
New York, NY: Women Make Movies, 1993.
- Sembène, Ousmane. *Moolaadé*. Canada: Warner Home Video,
2006.
- . *Xala*. New York, NY: New Yorker Films, 2005.
- . *Ceddo*. New York, NY: New Yorker Films, 2001.
- . *Faat Kine*. The library of African cinema. San
Francisco, CA: California Newsreel, 2000.
- Sissako, Abderrahmane. *Heremakano*. London: Artificial Eye,
2004.
- . *La vie sur terre*. San Francisco, CA: California
Newsreel, 1999.

Sissoko, Cheick Oumar. *Nyamanton*. Paris: Médiathèque des trois mondes, 1988.

----. *Guimba un tyran, une époque*. San Francisco, CA: California Newsreel, 1995.

----. *La genèse*. New York: Kino on Video, 2003.

----. *Finzan*. Library of African cinema. San Francisco, CA: California Newsreel, 1990.