

UNIVERSITE DE PROVENCE
AIX-MARSEILLE I
U.E.R HISTOIRE

FEMMES AFRICAINE S
TRADITION OU REVOLUTION ?
ETUDE D'UNE SOLIDARITÉ

Nélie Sà Pereira
1978-1979

Sous la direction de
Mme Knibiehler

Université de Provence

Aix-Marseille I

U.E.R. Histoire

FEMMES AFRICAINES
TRADITION OU REVOLUTION?
Etude d'une solidarité

Nélie Sá Pereira

1978 - 1979

sous la direction de

Mme. Knibiehler

Mère de deux enfants en bas âge, j'ai pu poursuivre mes études grâce à la SOLIDARITE de:

João Lopes Salgado, mon compagnon,
mon ami,
le père de mes enfants;

Odette, René et Jany Luc, ma "famille française";

Danielle et François Bovet;

Gilson Lane;

et grâce au sérieux des institutions:

la crèche "Les Pâquerettes"

l'école maternelle Freinet "Sacogiva-Odyssée".

Finalement je remercie la patience et l'efficacité de mes amis qui ont révisé ce travail:

Brigitte Baruk,

Marie-Laure Gounin,

Juan Manuel Galán,

Marie José Valeta.

Mon fils, pourquoi oublies-tu la femme?

Foetus, je te porte dans mon ventre; bébé, je te porte sur ma poitrine; enfant, je te porte sur mon dos; adulte, je te porte sur mes genoux (1); et quand je cesse de te porter, c'est que tu es mort! Pourquoi oublies-tu la femme?"

(d'une femme d'environ quatre-vingts ans, du groupe Beti, population bantou du centre-sud Cameroun, à un chercheur, Henri Ngoa, qui n'interrogeait que les hommes) (2)

(1) allusion à l'acte sexuel

(2) NGOA, Henri: "Les rites féminins chez les Beti"
in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
Colloque d'Abidjan - juillet 1972
Présence Africaine Paris 1975 pp. 242-255

TABLE DES MATIERES

	Page
1.	<u>INTRODUCTION</u> 1
1.1.	<u>OBJECTIFS</u> 1
1.1.1.	<u>Réflexion sur la condition féminine</u> 1
1.1.1.1.	La Constante: la peur du sang 1
1.1.1.2.	Les Variables: les mentalités 3
1.1.2.	<u>Les raisons d'un choix</u> 3
1.1.3.	<u>La mentalité du colonisateur</u> 5
1.2.	<u>LES CADRES</u> 6
1.2.1.	<u>Le cadre géographique</u> 6
1.2.1.1.	Les limites physiques 6
1.2.1.2.	Les frontières politiques 7
1.2.1.3.	Les frontières ethniques 7
1.2.2.	<u>Le cadre temporel</u> 16
1.2.2.1.	Avant l'arrivée du colonisateur 16
1.2.2.2.	Pendant la colonisation 17
1.2.2.3.	Après les indépendances 18
1.3.	<u>LA BIBLIOGRAPHIE</u> 19
1.3.1.	<u>Ses limites</u> 20
1.3.2.	<u>Les auteurs</u> 20
1.3.3.	<u>La datation</u> 21
1.3.4.	<u>La Bibliographie</u> 24
1.3.4.1.	Ouvrages généraux 24
1.3.4.2.	Thèses 26
1.3.4.3.	Romans et autobiographies 26
1.3.4.4.	Articles 27

	Page
2.	<u>LA SOCIETE AFRICAINE</u> 38
2.1.	<u>LA SOCIETE TRADITIONNELLE</u> 38
2.1.1.	<u>La cosmologie</u> 38
2.1.2.	<u>La structure politique</u> 40
2.1.3.	<u>La structure sociale</u> 41
2.1.3.1.	La solidarité 41
2.1.3.2.	La coutume 41
2.1.3.3.	La famille étendue 41
2.1.3.4.	Les classes d'âge et les associations 42
2.1.3.5.	Une société en équilibre 48
2.1.3.6.	Une société sécurisante 49
2.1.4.	<u>La structure économique</u> 51
2.1.4.1.	La terre 51
2.1.4.2.	Le travail 52
2.1.4.2.1.	La division sexuelle du travail 52
2.1.4.2.2.	La division sociale du travail 53
2.2.	<u>L'IMPACT DE LA COLONISATION</u> 54
2.2.1.	<u>Sur la religion</u> 55
2.2.2.	<u>Sur l'économie</u> 58
2.2.3.	<u>Sur l'organisation sociale</u> 59
2.2.4.	<u>Sur la structure du pouvoir</u> 60
2.3.	<u>APRES LES INDEPENDANCES</u> 61
2.3.1.	<u>Les croyances</u> 62
2.3.2.	<u>L'économie</u> 63
2.3.3.	<u>Le pouvoir</u> 64
2.3.4.	<u>L'organisation sociale</u> 65

	Page
3.	<u>LE STATUT DE LA FEMME NEGRO AFRICAINE</u> 67
3.1.	<u>LA FECONDITE</u> 67
3.1.1.	<u>La fécondité: valeur fondamentale</u> 67
3.1.2.	<u>La fécondité et le statut de la femme</u> 68
3.1.3.	<u>La fécondité et les menstrues</u> 69
3.1.4.	<u>Les femmes stériles</u> 69
3.1.5.	<u>Avortement et contraception</u> 69
3.1.6.	<u>Fécondité humaine et fertilité du sol</u> 70
3.1.7.	<u>L'âge et le changement de statut</u> 70
3.1.8.	<u>Stérilité et pouvoir: un cas, la Gunsu</u> 71
3.2.	<u>LA FORMATION DES FEMMES</u> 72
3.2.1.	<u>La naissance d'une fille et les alliances du clan</u> 72
3.2.2.	<u>L'exogamie et la solidarité féminine</u> 73
3.2.3.	<u>L'éducation dans le cadre familial</u> 73
3.2.3.1.	Education pratique dans la petite enfance 73
3.2.3.2.	Education théorique 74
3.2.4.	<u>La scolarisation</u> 76
3.2.5.	<u>L'apprentissage professionnel des filles des castes</u> 79
3.2.6.	<u>Les classes d'âge</u> 81
3.2.7.	<u>L'initiation</u> 82
3.2.7.1.	L'initiation dans le cadre d'une association 83
3.2.7.2.	L'initiation à l'amour: éducation sexuelle 86
3.2.7.3.	L'initiation à un rite comme moyen d'ascension sociale 87
3.2.7.4.	L'initiation individuelle 88
3.2.7.5.	Initiation et rites de passage 89
3.2.7.6.	L'initiation avec excision 91

3.2.8.	<u>L'excision</u>	95
3.2.8.1.	Excision et circoncision	96
3.2.8.2.	L'exciseur ou l'exciseuse	96
3.2.8.3.	Les origines de l'excision	96
3.2.8.4.	Les raisons de l'excision	99
3.2.8.5.	Les différentes formes d'intervention	104
3.2.8.6.	Les cartes de l'excision	105
3.3.	<u>LA SEXUALITE FEMININE</u>	109
3.3.1.	<u>La liberté sexuelle</u>	109
3.3.2.	<u>La virginité</u>	110
3.3.3.	<u>Les expériences pré-nuptiales</u>	111
3.3.4.	<u>L'homosexualité</u>	111
3.3.5.	<u>Les interdits sexuels</u>	111
3.4.	<u>LE MARIAGE</u>	112
3.4.1.	<u>L'échange de femmes</u>	113
3.4.2.	<u>La dot</u>	114
3.4.3.	<u>Le mariage précoce</u>	117
3.4.4.	<u>Le mariage forcé</u>	119
3.4.5.	<u>Le mariage entre femmes</u>	119
3.5.	<u>LA MATERNITE</u>	121
3.5.1.	<u>La grossesse et les interdits</u>	121
3.5.2.	<u>L'accouchement</u>	122
3.5.2.1.	La confession	122
3.5.2.2.	Le placenta	123
3.5.3.	<u>La naissance</u>	123
3.5.4.	<u>L'imposition du nom</u>	124
3.5.5.	<u>L'allaitement et les interdits sexuels</u>	124
3.5.6.	<u>La naissance de jumeaux</u>	125

	Page
3.6.	<u>LA POLYGAMIE</u> 125
3.6.1.	<u>Les raisons de la polygamie</u> 128
3.6.2.	<u>La polygamie et la rupture des équilibres fondamentaux</u> 129
3.6.3.	<u>La prise de position des femmes devant la polygamie</u> 129
3.6.4.	<u>Les autorités devant la polygamie</u> 130
3.7.	<u>L'ADULTERE</u> 131
3.8.	<u>LE DIVORCE</u> 133
3.9.	<u>LA VEUVE ET LE LEVIRAT</u> 134
3.10.	<u>LES VIEILLES FEMMES</u> 135
4.	<u>LES ROLES DES FEMMES</u> 138
4.1.	<u>ROLE HISTORIQUE AVANT LA COLONISATION</u> 138
4.2.	<u>ROLE PREPONDERANT DE CERTAINES FEMMES</u> 139
4.3.	<u>ROLE RELIGIEUX</u> 143
4.3.1.	<u>La division sexuelle des activités religieuses</u> 144
4.3.2.	<u>Fonctions féminines dans les cultes religieux</u> 144
4.3.3.	<u>Cultes strictement féminins</u> 146
4.3.4.	<u>Les "possédées"</u> 147
4.3.5.	<u>Les sorcières</u> 148
4.3.6.	<u>Les guérisseuses</u> 149

	Page
4.4.	<u>ROLE ECONOMIQUE</u> 150
4.4.1.	<u>Dans la société traditionnelle</u> 150
4.4.1.1.	La division sexuelle du travail 150
4.4.1.2.	Productrices et reproductrices 151
4.4.1.3.	L'indépendance économique de la femme 151
4.4.1.4.	Les travaux agricoles 151
4.4.1.5.	Groupements d'entraide agricole 152
4.4.1.6.	Les sociétés pastorales 153
4.4.1.7.	La pêche 153
4.4.1.8.	Les artisanes 154
4.4.2.	<u>Evolution et déséquilibre</u> 154
4.4.2.1.	En milieu rural 156
4.4.2.2.	En milieu urbain 157
4.4.2.2.1.	Les commerçantes 157
4.4.2.2.2.	Travail et associations des femmes dans les villes 159
4.4.2.2.3.	Urbanisation et prostitution 160
4.5.	<u>ROLE POLITIQUE</u> 164
4.5.1.	<u>Dans la société traditionnelle</u> 164
4.5.1.1.	Interventions individuelles 165
4.5.1.2.	Pouvoir des associations 166
4.5.2.	<u>La colonisation et la lutte pour l'indépendance</u> 167
4.5.2.1.	Les sections féminines des partis africains 167
4.5.2.2.	Evolution de la participation féminine 168
4.5.2.3.	Les premières femmes à occuper des postes politiques 170
4.5.2.4.	Le droit de vote 171
4.5.2.5.	Les émeutes féminines 171
4.5.2.5.1.	Une émeute politique en Côte d'Ivoire 171
4.5.2.5.2.	Les émeutes fiscales 174
4.5.3.	<u>Après les indépendances</u> 176
4.5.3.1.	Evolution des associations 176
4.5.3.2.	Quelques données sur la situation récente des associations et de la participation politique des femmes 178
5.	<u>CONCLUSION</u> 181

Annexes

1. INTRODUCTION

1.1. OBJECTIFS

1.1.1. Réflexion sur la condition féminine

L'intérêt grandissant du sujet de la condition féminine nous apporte régulièrement plusieurs nouveaux thèmes de réflexion. Le fait que la moitié de l'humanité, par le lien du sexe, soit en train de trouver une solidarité active dans son malaise, nous amène à rechercher les "constantes" et les "variables" de la situation des femmes dans le temps et dans l'espace.

1.1.1.1. La Constante: la peur du sang

La constante la plus intéressante à noter est le comportement identique, observé en lieux et époques divers, à l'égard de la physiologie féminine.

Le corps de la femme fait peur, parce que mystérieux et "merveilleux". Que ce soit dans la France traditionnelle, dans les sociétés africaines ou dans les milieux populaires en Amérique Latine, une femme qui a ses règles est tenue pour "dangereuse", impure.

Une des premières associations d'idées de l'être humain fut celle du sang avec la mort. Dès que le sang coulait, l'homme a compris qu'il y avait danger de mort. Tout être vivant blessé à mort, saignait avant de mourir.

Mais la femme saigne régulièrement sans pourtant en mourir. Et quand elle s'arrête de saigner c'est un signe d'une vie nouvelle. Au moment de donner la vie la femme saigne, et elle saignera périodiquement jusqu'à ce qu'une autre vie recommence en elle.

Tant qu'elle saignera, elle sera capable de donner la vie. En vieillissant, elle ne saignera plus. L'absence du sang signifie alors la non-vie, la stérilité.

L'association de ces idées: mort, sang, femme, vie, et le mystère, la contradiction, et l'ambiguïté qui les entourent paraissent expliquer l'universalisme de cette notion d'impureté, de malignité et de peur que provoque le sang menstruel.

Même pour les anatomistes et médecins en général, le mécanisme des menstrues est resté inconnu jusqu'au XIX^{ème} siècle, quand a été découvert le rôle des hormones.

Dans l'article "Menstrues" de l'Encyclopédie (1) on peut lire: "un des plus curieux et des plus embarrassants phénomènes du corps humain." Ensuite on y trouve une relation de croyances autour des menstrues (2) suivie de l'observation: "tout cela, ainsi que plusieurs autres fables de même espèce rapportées par de graves auteurs, est trop ridicule pour avoir besoin d'être réfuté." Ces croyances ont donc dépassé de beaucoup les milieux populaires, étant "rapportées par de graves auteurs" et trouvant même une place dans l'Encyclopédie, oeuvre savante par excellence.

De nos jours encore on peut les trouver dans certains milieux populaires moins informés, même dans les pays industrialisés et davantage dans le Tiers Monde. En Amérique Latine l'homme qui a des relations sexuelles avec une femme qui a ses règles devient impuissant; en Afrique elle ne doit pas préparer à manger, aller chercher de l'eau dans une source au risque de la voir tarir, la teinturière ne doit pas approcher l'indigo, parce que "l'indigo veut la

(1) Diderot - Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers. Paris 1751-1765 - New York 1969

(2) "... sa malignité est si grande qu'il gâte les parties des hommes par simple contact; l'haleine d'une femme qui a ses règles laisse une tâche sur l'ivoire ou sur un miroir; un peu de sang menstruel brûle la plante sur laquelle elle tombe y la rend stérile; si une femme grosse touche de ce sang elle se blesse; si un chien en goûte il tombe dans l'épilepsie et devient enragé."

pureté." (1) Et ce ne sont que deux ou trois exemples parmi les innombrables croyances qui révèlent l'universalisme du danger magique qu'implique la menstruation et la peur du sang menstruel, donc du corps de la femme.

Il semble que dans l'association d'idées - morts, sang, vie, femme - on peut chercher les fondements du problème, les raisons pour lesquelles la moitié féminine de l'humanité est considérée par l'autre avec ce mélange de crainte et de mépris.

1.1.1.2. Les Variables: les mentalités

Si l'universalisme de cette peur du corps féminin est une constante à l'origine de la situation des femmes, il ne faut pas négliger que les différentes structures sociales, culturelles et économiques agissent sur les mentalités, dans un processus réciproque de transformation, aboutissant ainsi à une large diversité dans la condition des femmes dans les différents groupements sociaux à travers l'Histoire.

1.1.2. Les raisons d'un choix

L'objectif de ce travail est d'observer de plus près un aspect précis de l'histoire des femmes; les "contradictions" du comportement des femmes de l'Afrique Noire Occidentale.

(1) sur la notion d'impureté et de malignité du sang menstruel en Afrique cf. Deschamps: "Les Religions de l'Afrique Noire" pp. 45 et 115 et Paulme: "Condition féminine et images de la femme en Afrique Noire" in: Recherche Pédagogie et Culture n° 19 de 1975 pp. 25-32.

Pourquoi les negro-africaines?

Parce que, en tant que brésilienne, je m'intéresse particulièrement à la civilisation noire, un des trois volets, peut-être le plus mal connu, de la formation culturelle de mon pays, à côté des européens et des indigènes.

Malgré son importance, l'apport africain à la formation culturelle du Brésil a été très peu étudié. Esclaves, puis sous-prolétariat, les noirs forment une couche sociale méprisée et ignorée par la culture officielle, toute tournée vers l'Europe. Pourtant l'apport negro-africain a été fondamental, que ce soit dans l'art (surtout la musique), dans le langage, dans la religion, dans les habitudes alimentaires, enfin dans la globalité de la formation culturelle brésilienne.

D'autre part les noirs représentent la mauvaise conscience d'un passé historique esclavagiste et d'un racisme qui n'ose pas s'afficher, mais qui est facilement repéré dans le mépris caché sous un comportement paternaliste.

La femme africaine, encore, parce que, parmi toutes, elle est celle qui est considérée la plus opprimée, la plus passive. Ce jugement, comme tout autre fondé sur nos propres opinions et habitudes, est fortement teinté d'ethnocentrisme. Opprimée, bien sûr, mais dans quelle mesure pouvons-nous juger cette oppression par rapport à la situation de la femme européenne? Dans un contexte socio-culturel avec des valeurs si éloignées des nôtres, ces notions d'oppression et de passivité peuvent avoir une tout autre dimension.

Le comportement de la femme africaine gardienne des traditions suscite des opinions contradictoires. Est-elle conservatrice, un frein au progrès et à l'évolution des mentalités? Ou bien révolutionnaire pour avoir résisté à la destruction de la civilisation africaine?

1.1.3. La mentalité du colonisateur

Pour comprendre l'impact de la colonisation sur la situation des femmes africaines il faut prendre en considération la situation des européennes, puisqu'elle a retentit, par le biais du colonisateur, sur les negro-africaines.

L'objectif du colonisateur était l'introduction en Afrique d'un mode de vie calqué sur les traditions familiales de l'Europe Occidentale, en vue d'un triomphe de la civilisation judeo-chrétienne qui, aux yeux des milieux coloniaux s'identifiait à la civilisation tout court.

L'européen veut reproduire en Afrique une structure sociale où les femmes sont dépendantes, et n'ont ni droits ni pouvoirs. Le colonisateur ne s'occupe pas des femmes. Un exemple: la politique coloniale de scolarisation accordait la priorité absolue aux garçons - les rares écoles de filles appartenaient aux missions religieuses. Seulement après 1920 commencent à être mises en place quelques rares écoles laïques de filles (en 1923 à Bamako, en 1940 en Guinée etc...).

Au moment de s'implanter et de former de nouvelles structures de pouvoir le colonisateur ne considère que les hommes.

L'homme africain voulant participer au pouvoir de l'européen a vite assimilé l'idéologie de ce dernier, ce que montre bien Manga Bekombo dans un article sur les femmes Douala du Cameroun.

"L'homme Douala assimile la femme et la chèvre, et le justifie disant que la femme est comme la chèvre qu'on donne et qu'on vend. Par là il veut dire au "maître blanc" que lui aussi a des "esclaves". Mais ce qu'il cache est l'importance de la chèvre dans la culture Douala: animal hautement sacralisé, elle rentre dans tout le rituel de cette société. Son sang cimente à jamais tout pacte; le sacrifice de la chèvre confère à l'alliance matrimoniale son caractère durable et sacré. L'assimilation de la femme à la chèvre est dans l'esprit de la tradition, ce qui exprime sa valeur essentielle; l'idéologie masculine a pour fin de dissimuler ce

sens et de ramener la femme au rang d'objet. Cette idéologie a pu fleurir très rapidement dans le contexte de la colonisation car elle correspond parfaitement aux images de la femme fournies par la civilisation judeo-chrétienne."(1)

1.2. LES CADRES

1.2.1. Le cadre géographique

La délimitation géographique établie avant le commencement de cette étude s'est modifiée peu à peu dans la mesure où les frontières politiques, surtout en Afrique, n'obéissent pas à des critères ethniques ou culturels.

Au départ ce travail devait être effectué sur la région correspondant à ce qui a été l'A.O.F. et l'A.E.F.. Au long des recherches les limites se sont faites plutôt d'après les aires culturelles, laissant de côté quelques régions des anciennes colonies françaises et en incluant d'autres comme la Guinée-Bissau, la Gambie, la Sierra Leone, le Liberia, le Ghana, le Nigeria et une partie du Zaïre.

1.2.1.1. Les limites physiques

Les recherches se sont limitées approximativement à la ré

(1) Bekombo, Manga: "Ma soeur, ma chèvre."
in: Recherche Pédagogie et Culture
n° 19 sept/oct 1975 vol. IV pp.33-40

gion située entre le 17^{ème} parallèle de latitude nord
et le 6^{ème} parallèle de latitude sud,
et de la côte Atlantique au 23^{ème} méridien de longitude est.
Soit, la limite au nord-ouest est à l'embouchure du fleuve Sénégal
au nord-est à la frontière entre le Tchad et le Soudan
au sud-ouest à l'embouchure du fleuve Zaire et
au sud-est à la région du Kasai, au Zaire.

1.2.1.2. Les frontières politiques

Ce travail ne traitant pas de l'histoire politique, ces frontières ont pour fonction principale d'aider à la localisation dans l'espace.

Les sources bibliographiques datant d'époques différentes emploient forcément différentes nomenclatures. Nous avons ramené les nomenclatures et les frontières à l'actualité, utilisant celles en vigueur en 1979.

La région en question comprend: le Sénégal, la Gambie, la partie sud du Mali, la partie sud du Niger, la partie sud du Tchad, la Guinée, la Guinée-Bissau, le Sierra Leone, le Liberia, la Côte d'Ivoire, le Haute Volta, le Ghana, le Togo, le Bénin, le Nigeria, le Cameroun, la partie ouest de la République Centrafricaine, la Guinée Equatoriale, le Gabon, le Congo et la partie nord-ouest du Zaire.

1.2.1.3. Les frontières ethniques

Ce sont les plus difficiles à tracer à cause de l'interpénétration des coutumes.

Le statut des femmes d'une ethnie déterminée peut varier d'un groupe à l'autre. Une partie d'une ethnie peut avoir perdu un trait culturel ou avoir assimilé les coutumes d'un voisin ou d'un envahisseur. Les migrations, les invasions, la colonisation ont

provoqué une juxtaposition de traits culturels qui rend dangereuses les affirmations généralisantes.

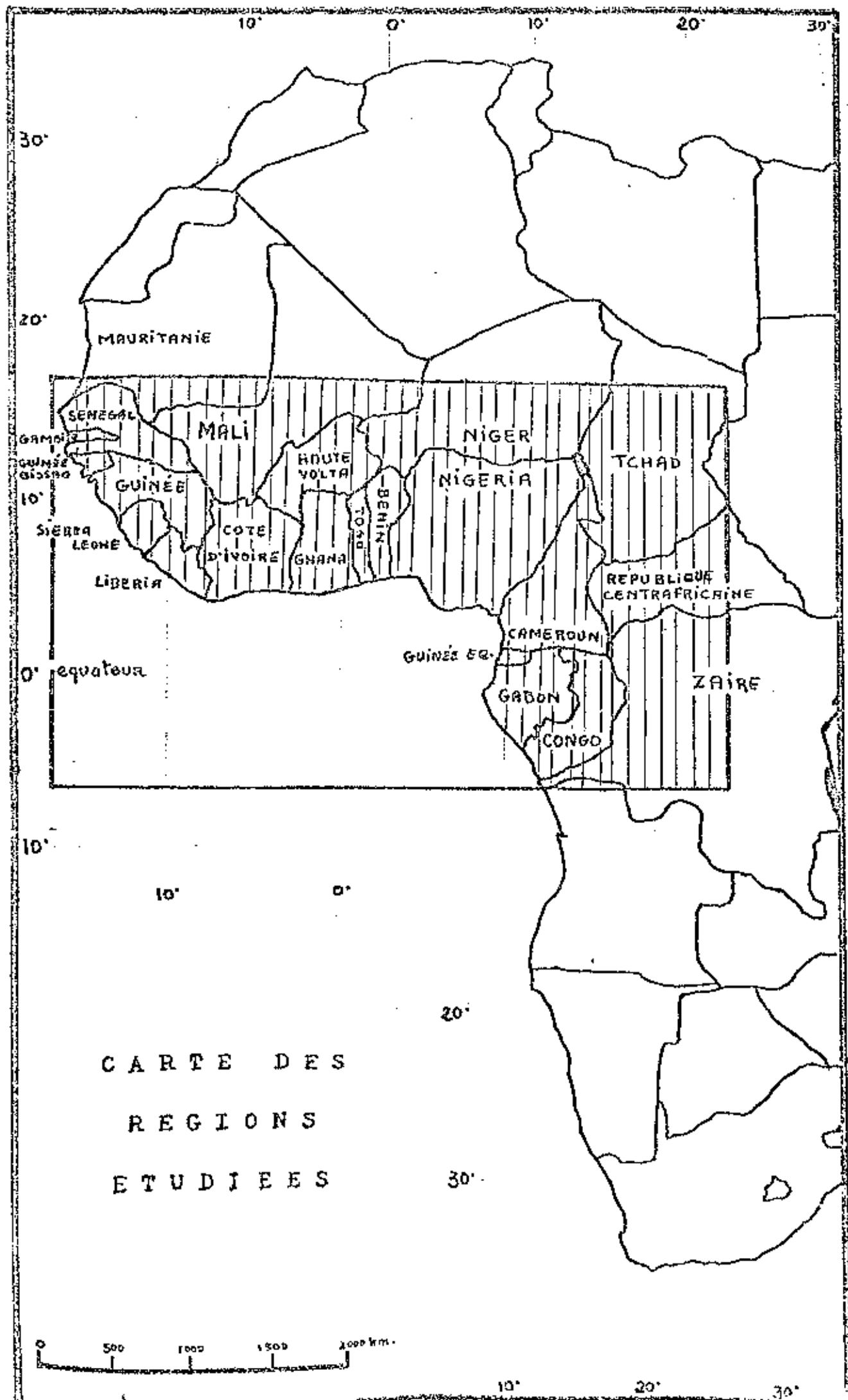
Ce travail ne se limitant pas à une ethnie, mais s'occupant de la femme negro-africaine occidentale d'une région assez vaste, il faut avoir toujours présent à l'esprit qu'une observation sur une ethnie peut varier d'un groupe à l'autre de cette même ethnie.

Suivant la classification donnée par Denise Paulme (1) les cadres ethniques de ce travail se limitent à trois groupes de melano africains (les Soudanais, les Guinéens et les Congolais) et aux Négrilles.

Les cartes ethniques présentées par quelques auteurs étant différentes, il nous a paru utile d'en reproduire plusieurs.

(1) Paulme, Denise: "Les Civilisations Africaines"
P.U.F. "que-sais-je" n° 606 Paris 1974 - p. 22.

carte n° 1





CARTE I. — L'Afrique Occidentale

1. République indépendante. — 2. Peuple. — 3. Frontière d'Etat. — 4. Limite de province. — 5. Chemin de fer. — 6. Ville.
 7. Afrique anglophone. — 8. Afrique francophone. — 9. Territoire portugais ou espagnol.

carte n° 2

d'après Deschamps, Hubert

"Les Institutions Politiques en Afrique Noire" pp. 16-17

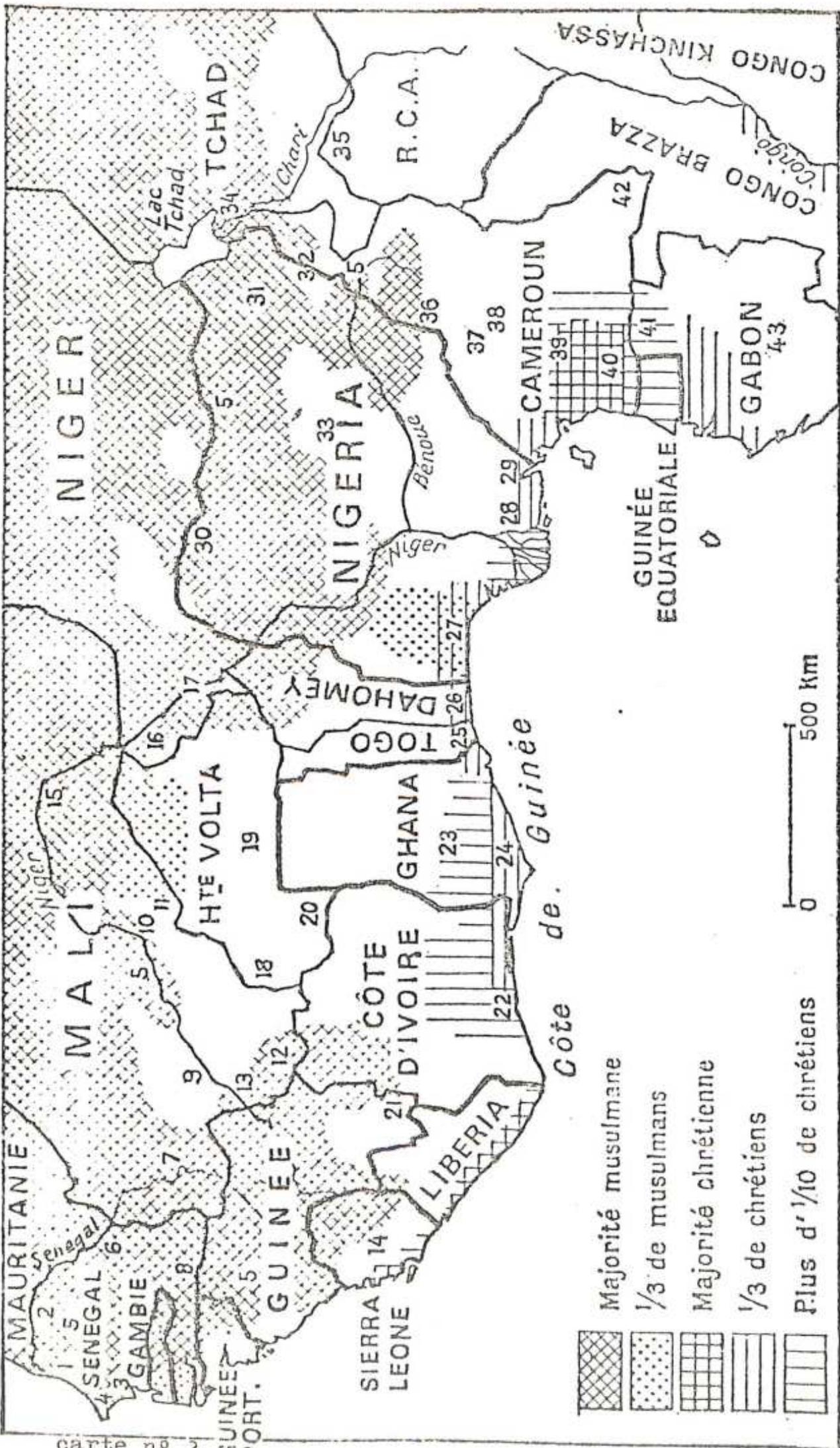


Fig. 1. — Afrique occidentale

- 1, Ouolof; 2, Toucouleur; 3, Sérères; 4, Lébou; 5, Peul; 6, Sarakolé; 7, Khassonké; 8, Conlagul; 9, Bambara; 10, Bozo; 11, Dogon; 12, Dioula; 13, Mandingue; 14, Mendé; 15, Sonrhai; 16, Gourmantché; 17, Djerna; 18, Bobo; 19, Mossi; 20, Lobi; 21, Guéré; 22, Adioukrou; 23, Achanti; 24, Fanti; 25, Ewé; 26, Fon; 27, Yorouba; 28, Ibibio; 29, Ibo; 30, Haoussa; 31, Kanouri; 32, Kirdi; 33, Baoutchi; 34, Kotoko; 35, Sara; 36, Bamoun; 37, Bamiléké; 38, Banen; 39, Bassa; 40, Boulou; 41, Fang; 42, Pygnées; 43, Mitsogo.

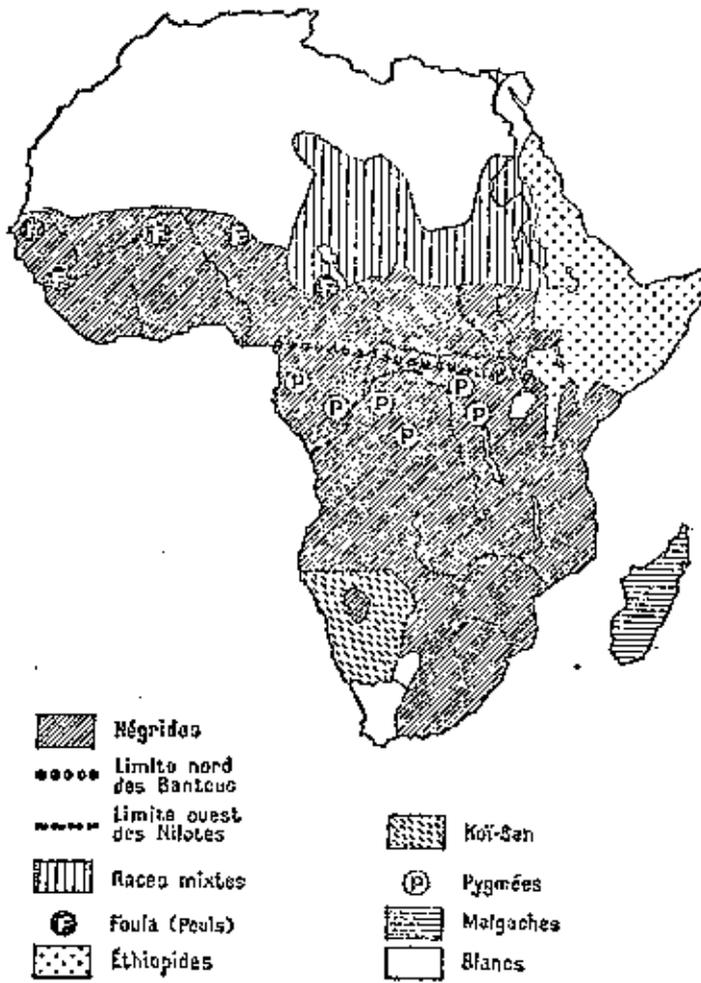


Fig. 2. — Répartition actuelle des races

carte n° 4

d'après Deschamps, Hubert

"L'Afrique Noire Pré-Coloniale" p. 30

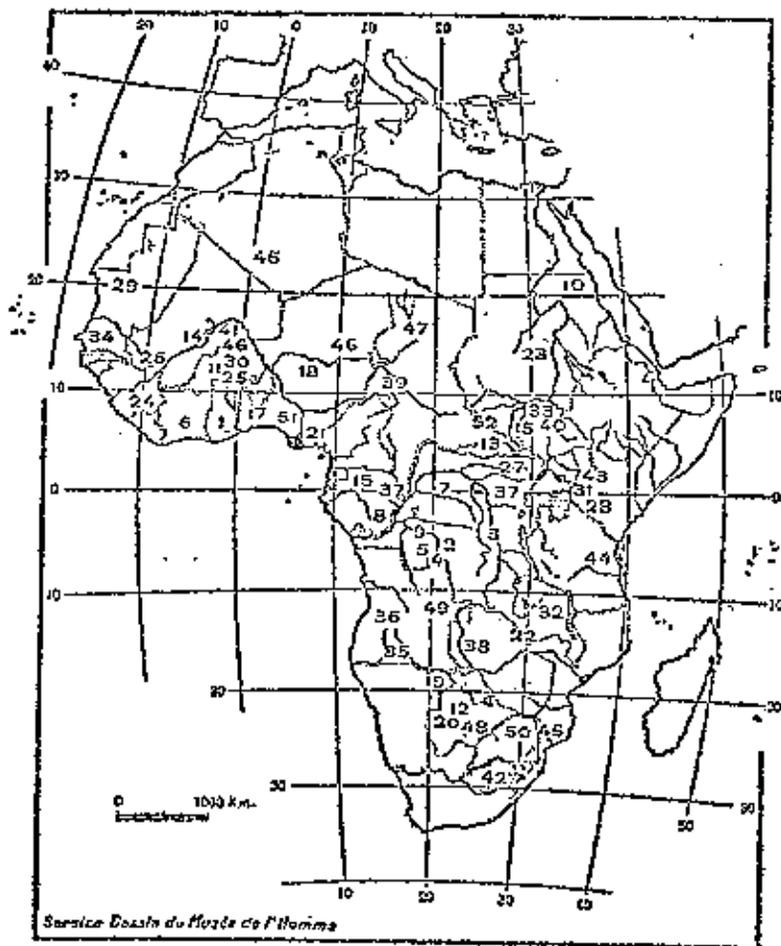


Fig. 5. — Carte ethnique

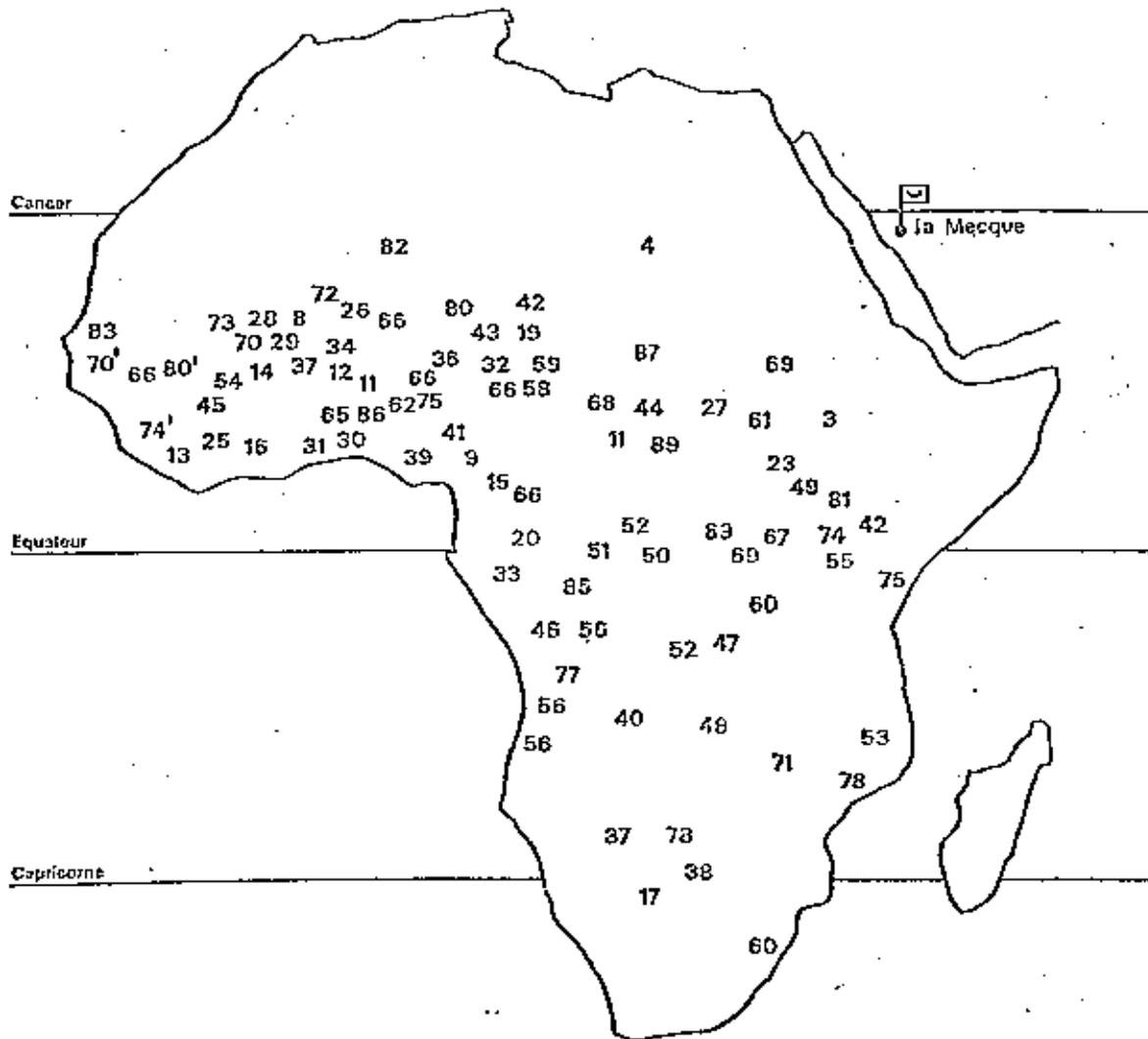
- | | | | |
|--------------|----------------|---------------|--------------|
| 1) Ashanti | 14) Bozo | 27) Mangbetu | 40) Shilluk |
| 2) Bakuba | 15) Dinka | 28) Masai | 41) Songhal |
| 3) Baluba | 16) Fang | 29) Maures | 42) Sotho |
| 4) Balunda | 17) Fon | 30) Mossi | 43) Suk |
| 5) Bambara | 18) Haoussa | 31) Nandi | 44) Swahili |
| 6) Banulé | 19) Herero | 32) Nguai | 45) Thonga |
| 7) Barunbi | 20) Hottentots | 33) Nuer | 46) Touareg |
| 8) Batéké | 21) Ibo | 34) Ouolof | 47) Touhou |
| 9) Bayaka | 22) Ita | 35) Ovarubo | 48) Tswana |
| 10) Bedja | 23) Kababish | 36) Ovimbundu | 49) Tyivokwe |
| 11) Bobo | 24) Kassi | 37) Pygmées | 50) Venda |
| 12) Bochiman | 25) Labi | 38) Rotso | 51) Yoruba |
| 13) Bongo | 26) Malinké | 39) Sara | 52) Zandé |

carte n° 5

d'après Paulme, Denise

"Les Civilisations Africaines" p. 90

Carte ethnique de l'Afrique noire



Liste des ethnies (liste non exhaustive)

1 Agnyi	5 Ashanti	9 Bamiléké	13 Basa
2 Akan	6 Baga	10 Bamoum	13' Basari
3 Anorak	7 Baluba	11 Banda	14 Barnama
4 Arabe	8 Bambara	12 Barba	15 Bassa
16 Baoulé	36 Haoussa	56 Mbola	74 Souk
17 Bochimam	37 Herero	57 Mossi	74' Soussou
18 Bolo	38 Hottentot	58 Moudang	75 Swahili
19 Boudouma	39 Ibo	59 Mousgou	76 Swashi
20 Boulou	40 Ila	60 Ngoué	77 Tchokwe
21 Nonyagui	41 Jukun	61 Nuér	78 Tswana
22 Choa	42 Louloua	62 Nupé	79 Tonga
23 Choli	43 Kanouri	63 Nyamwezi	80 Toubou
24 Damanas	44 Kara	64 Nyanga	80' Toucouleur
25 Dan	45 Kissi	65 Oyo	81 Tourkawa
26 Djerma	46 Kongo	66 Peul (Fulbé)	82 Twareg-Bella-Bugaje
27 Dinka	47 Luba	66' Pygmées	83 Wolof
28 Dyoula	48 Lamba	67 Rouanda	84 Yako
29 Dogon	49 Lango	68 Sara	85 Yaka
30 Edo	50 Lolo Mongo	69 Schilluck	86 Yoruba
31 Ewé	51 Lounda	70 Senoufo	87 Zaghawa
32 Falli	52 Louloua	70' Sérère	88 Zambo
33 Fan	53 Makoua	71 Shona	89 Zandé
34 Gourma	54 Malinké	72 Songhai	
35 Gwari	55 Massai	73 Soninké	

D'après BAUMAN et WESTERMAN.

carte n° 6

d'après Mérieux, Marcel: "L'Afrique Noire Contemporaine" p. 248



- 7 Ashanti
- 42 Azandé
- 1 Baga
- 9 Bambara
- 22 Bamileke
- 21 Bamoun
- 6 Baoulé
- 16 Benin
- 10 Bobo
- 44 Bushmen
- 3 Dan
- 11 Dagon
- 20 Ékoi
- 29 Fang
- 13 Fon
- 5 Gouro
- 4 Guéré
- 24 Haoussa

- 45 Hottentots
- 19 Ibibio
- 17 Ibo
- 15 Ifè
- 18 Ijo
- 26 Kirdi
- 2 Kissi

- 34 Kongo
- 30 Kota
- 39 Kuba
- 31 Kuyu
- 40 Luba
- 38 Lulua
- 43 Lunda

- 28 Massa
- 12 Mossi
- 27 Mousse
- 32 Mpongwe
- 23 Nok
- 36 Pende
- 41 Rega

- 25 Sao
- 8 Senoufo
- 33 Teke
- 37 Tshokwe
- 35 Yaka
- 14 Yorouba
- 46 Zoulou

carte n° 7

d'après Maquet et Balandier
 "Dictionnaire des Civilisations Africaines"

1.2.2. Le cadre temporel

En ce qui concerne spécifiquement la condition des femmes il nous a paru impossible de la définir d'une manière claire et précise en choisissant comme délimitation temporelle - avant, pendant et après la colonisation.

En effet, les modifications, les bouleversements provoqués par la colonisation ne peuvent être analysés en bloc; ils ont influencé inégalement et au cours de périodes différentes, la vie des femmes en général et les divers groupes ethniques. Les variables sont nombreuses qui font que les changements dans la condition des femmes ont été plus ou moins rapides, plus ou moins violents, dans tel ou tel domaine de leur vie ou dans une ou autre ethnie.

Pourtant il est indispensable de comprendre l'impact de la colonisation sur la société africaine, pour pouvoir l'évaluer sur le statut et les rôles spécifiquement féminins.

Dans la première partie de ce travail, un aperçu de la société africaine sera donc organisé chronologiquement en trois parties, société traditionnelle, colonisation et indépendances. La partie qui traitera proprement des femmes sera organisée d'après le statut et les rôles féminins, dans son évolution chronologique par rapport aux événements socio-politiques.

1.2.2.1. Avant l'arrivée du colonisateur

Les informations sur la condition des femmes dans la société traditionnelle sont à prendre avec précaution, étant donné le caractère approximatif des données qui ont pu être recueillies par l'enquêteur blanc, forcément assimilé à la rePRESSION coloniale.

Le colonisateur ayant voulu imposer ses valeurs et son mode de vie, il est naturel que les colonisés interrogés aient souvent adapté la réalité de façon à la rapprocher de ce que le blanc aimerait entendre. Non seulement pour plaire au "maître", mais pour se

défendre et se mettre en valeur. Devant le mépris des blancs pour les femmes, les africains, voulant participer au pouvoir des européens, ne pouvaient pas les contredire. Et jusqu'à aujourd'hui, la repression coloniale bloque la parole.

La tradition orale, source essentielle de l'Histoire des peuples africains, a conservé des récits sur les mythes d'origine, les ancêtres fondateurs, les migrations, les relations avec d'autres peuples, les généalogies et autres. Dans ces récits, pour la plupart très symboliques, transparaît souvent le rôle féminin dans les structures sociales.

Dans l'impossibilité de reconstituer les mutations de la condition des femmes avant l'arrivée du colonisateur, nous considérerons société traditionnelle celle que les européens ont trouvée, qu'elle soit islamisée ou non. Dans une structure sociale très figée, il est probable que le statut et les rôles féminins aient très peu changé au long des siècles.

La pénétration islamique a détruit certaines structures traditionnelles. Mais le plus souvent l'Islam s'est juxtaposé à elles, provoquant un impact d'acculturation et de dégradation, sans pourtant en modifier l'essence des valeurs fondamentales.

Dans ce travail nous envisagerons les structures sociales au moment de l'intervention du colonisateur, qu'elle qu'en soit la date. Précisons cependant que la documentation se réfère au maximum à la fin du XIX^e siècle.

1.2.2.2. Pendant la colonisation

En ce qui concerne cette période nous pouvons disposer de témoignages directs et évaluer plus précisément les bouleversements et les réactions des femmes.

C'est surtout par rapport aux modifications provoquées par la colonisation que les rôles féminins dans la société traditionnelle apparaissent plus clairement.

Le déséquilibre dans la complémentarité sexuelle des tâ-

ches, causé par la mentalité du colonisateur qui n'a enrôlé que les hommes dans son entreprise, a été à la base du déséquilibre social général.

Les femmes assument alors une position de résistance. Tantôt une résistance passive, en s'attachant de plus en plus aux traditions et coutumes anciennes, ce qui a suscité les accusations les qualifiant de réactionnaires, de conservatrices, de freins au progrès et à l'évolution des mentalités. Ou tantôt une résistance active et militante, en s'organisant entre femmes pour participer à la lutte contre le colonisateur.

1.2.2.3. Après les indépendances

L'effort général des sociétés africaines après les indépendances va dans le sens d'une conciliation de leur passé culturel avec les acquis de la modernité.

Les survivances du traditionnel à côté de cette modernité sont très marquées dans le monde féminin. Avec un décalage important entre les femmes du milieu rural, très attachées aux traditions, et celles du milieu urbain, plus proches de la modernité et de la participation sociale à l'occidentale.

Ce qui ne veut pas dire qu'elles soient plus actives socialement, ou moins opprimées. La femme au foyer ou la salariée dans les villes africaines a, à peu de chose près, la même situation que sa consœur européenne. Souvent même, la femme de la brousse, avec les fruits de son champs et ses ventes au marché est plus indépendante que la femme en milieu urbain, dépendante du salaire du mari ou main d'oeuvre bon marché.

1.3. LA BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie est expressément eclectique et hétérogène. Pour saisir mieux la femme africaine il nous a semblé plus productif de lire un grand nombre d'articles, parus depuis 1936 jusqu'à ce jour, dans divers périodiques, et écrits par des auteurs de formation et objectifs différentes.

En plus de ces articles, qui représentent à peu près 80% de la bibliographie, quelques ouvrages généraux sur l'Afrique, des thèses universitaires, des ouvrages spécifiques sur les femmes africaines, des romans autobiographiques et des romans tout court nous ont paru utiles pour cerner au mieux la question.

La bibliographie est présentée par ordre alphabétique d'auteurs, car son hétérogénéité rend difficile une classification nette par sujet. Nous la présentons donc sous quatre rubriques: articles, thèses, romans et ouvrages généraux. Ces derniers consistent principalement en publications d'ethnologie et d'histoire.

Cette bibliographie est composée des seuls ouvrages effectivement consultés pour ce travail. Elle ne représente que 1/3 de la bibliographie sur les femmes africaines, organisée en vue d'un travail ultérieur sur les associations féminines en Afrique Noire.

Etant donné la diversité des graphies (des noms propres, des régions ou groupes ethniques) employées par les divers auteurs, nous les avons uniformisées | suivant un critère d'actualité: entre deux graphies différentes d'un même nom, nous avons choisi celle employée dans le texte plus récent. A défaut nous avons adopté celle qui nous a paru plus française: par exemple Yorouba au lieu de Yoruba, Ouolof au lieu de Wolof, Douala au lieu de Dwalla, Goun au lieu de Gun etc...

1.3.1. Ses limites

La limitation la plus gênante dans la bibliographie est l'absence de données chronologiques, empêchant de suivre une évolution. A part les historiens, les auteurs n'ont pas le souci de placer leurs récits dans le temps.

D'autres limites sont la rareté de textes d'africaines et les-même et leur reticence à parler, surtout quand il s'agit de problèmes comme l'excision et les rites. Ces derniers ont été si longtemps réprimés (par les missionnaires surtout) que jusqu'à aujourd'hui il est difficile de libérer la parole à ce sujet.

L'enquêteur homme blanc rarement interroge les femmes; et quand il le fait c'est sans succès, assimilé qu'il est à la double oppression masculine et coloniale. Les femmes réussissent davantage, comme le prouvent les travaux de Jeanne Françoise Vincent, Denise Paulme, Marie Paule de Thé, Marguerite Dupire, Monique Gessain, Marie Claude Dupré, Anne Laurentin, Anne Lebeuf, Blandine Rondot etc.

1.3.2. Les auteurs

En choisissant une bibliographie avec des auteurs si dissemblables, l'objectif était d'avoir des visions différentes sur les femmes africaines.

Ces auteurs, européens et africains, hommes et femmes, sont d'origine sociale et de formations diverses, comme par exemple: Balandier, Dupire, Mercier, Paulme, de Thé, Tillon, Vincent - ethnologues;

Agbarin - magistrat;

Ambouroué, Dagadzi, Dah, Kabore - juristes;

Deschamps, Diop - historiens;

Soeur Marie Andrée du Sacré Coeur - missionnaire;

Mbay - ex-ministre de la Justice en Centrafrique

Audibert - assistante sociale;

Keita - sage-femme malienne, militante anti-colonialiste au R.D.A.;

Laurentin - femme médecin;
Sivoney - 1^{ère} femme maire à Lomé (Togo);
Thiam - femme politique sénégalaise;
Yai - linguiste;
Asselin, Brisset, Groult, Langellier, Leuliette - journalistes;
Conde, Haley, Kane - romanciers;
Chemain-Degrange - spécialiste en littérature africaine etc...

Plus de la moitié de ces auteurs sont des femmes.

1.3.3. La datation

La datation de la bibliographie est importante pour l'observation de changements de vision et même de vocabulaire qui accompagnent les changements politiques et l'évolution des mentalités.

Les articles des administrateurs coloniaux traduisent la préoccupation de connaître les structures du pouvoir local pour mieux s'implanter et dominer. Souvent les préjugés de supériorité ethnique déteignent sur des suggestions apparemment libérales, comme "respecter le chef religieux, l'unique qui se fait obéir", avec l'objectif d'utiliser les croyances locales et l'autorité de ce chef au profit du pouvoir colonial. Ces fonctionnaires ne s'intéressent qu'aux femmes chefs, reines, mères ou filles de roi, ayant des fonctions politiques précises.

Dans les textes plus anciens, les femmes sont traitées avec une certaine distance. On parle de métiers féminins, d'associations féminines, de l'initiation, de l'excision etc... d'une façon très impersonnelle, comme s'il s'agissait d'une espèce étrange observée au microscope par des chercheurs. Même dans les textes écrits par des femmes européennes.

La vision de la femme africaine prend vie, devient plus concrète, quand, dans les années 70, les africaines elles-mêmes commencent à écrire.

L'autobiographie de Awa Keita, sage-femme malienne, ancienne militante anti-colonialiste, ayant eu des fonctions politiques a-

près l'indépendance, nous donne une toute autre dimension des femmes africaines - une dimension plus humaine et plus réelle.

Entre les traditions, les coutumes ancestrales et la nécessité de faire face aux mutations, les femmes ne restent pas passives. Mais cette prise de conscience et de position ne va pas sans des grandes difficultés psychologiques et sociales, et des nombreuses contradictions.

Awa Keita elle-même, qui a toujours combattu la polygamie, finit pour se marier, vers 60 ans, à un polygame. Comme elle a expliqué, dans une émission de télévision sur les femmes africaines en août 1978, une vieille femme seule et sans enfants en Afrique est socialement rejetée. Elle ne s'est pas mariée à un homme mais à une famille. Le mari, les co-épouses et les enfants de celles-ci sont les éléments nécessaires pour qu'elle soit socialement intégrée, soit considérée et respectée comme vieille femme.

A mesure que les problèmes de la condition féminine ont commencé à être largement discutés et divulgués partout, cela s'est fait sentir dans les textes sur les africaines. Dans les années 60 un pas qualitatif est fait et le grand saut sera fait dans les années 70, avec pour apogée 1975, désignée par les Nations Unies l'Année Internationale de la Femme.

Remarquons encore l'évolution à propos de certains sujets, comme par exemple l'excision. Dans la bibliographie, au sujet des textes qui traitent l'excision ou simplement la mentionnent, nous constatons que:

- parmi 20 textes, 12 datent des années 70
- parmi ces 12 textes, 9 datent de 1975 et après
- parmi les 20 textes, seulement 8 traitent effectivement de l'excision; les autres pratiquement ne font que la mentionner;
- parmi ces 8 textes, 6 datent de 1977, 1978 et 1979. (1)

(1) Ces vingt textes sont des auteurs suivants (par ordre alphabétique): Agbanrin, Aka-Anghui, Asselin, Audibert, Balandier (L'Afrique Ambigüe), Brisset, Dah, Deschamps (Les religions en Afrique Noire), Froelich, les deux textes de Gessain, Gross, Groult, Jonckers, Leulliette, Maquet, Paulme (Les civilisations Africaines), Paulme (Condition féminine ...), Thiam et Vincent (Traditions et Transitions).

Tableau analytique de la bibliographie selon la date de publication, le sexe des auteurs et le genre d'ouvrage.

Année	Articles	Ouvrages généraux	Thèses	Romans Biographies
1936				
1939	?			
1941	o			
1942				
1944	o			
1947	?			
1948				
1949	?			
1950	o	?????		
1951	o			
1953	o		o	
1954	o	?		
1955	oo			
1957				
1959				
1960	oooooooo			
1961				
1962	o	?		
1963	oo			
1964	o	?		
1966		?		
1968	ooo	??		
1969	o			
1970				o
1972	o			
1973	o			
1974	oooooooo	ee		
	oooooooo	???		
1975	oooooooo	???		o
	oooooooo	???		
1976	o			o
1977				oo
1978				
1979	oo	?		

o = auteur féminin
 ' = auteur masculin
 e = auteurs des deux sexes
 ? = auteur dont le prénom n'apparaît pas ou dont le prénom ne permet pas de déterminer son sexe.

Obs. - les dates des ouvrages sont celles de la première édition.

1.3.4. LA BIBLIOGRAPHIE

1.3.4.1. Ouvrages généraux

L'Afrique Noire
Encyclopédie du Monde Actuel
Collection dirigée par Charles-Henri Favrod, Le Livre de Poche 1977

L'Afrique Noire Contemporaine
sous la direction de Marcel Merle
Armand Collin, collection U, 1972, 471 p.

Année Internationale de la Femme
Les journées internationales de Paris, mars 1975
Plaquette éditée sous l'égide du Ministère de la Coopération
avec la participation technique de Mme. Andrée Audibert
Paris 1975 40 p.

Balandier, Georges
L'Afrique Ambigüe
Plon, collection Terre Humaine, Paris, 1957, 291 p.

La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
Colloque d'Abidjan, juillet 1972. Rencontre organisée par la Société
Africaine de Culture
Présence Africaine, Paris, 1975, 606 p.

Deschamps, Hubert
L'Afrique Noire Précoloniale
PUF, collection Que sais-je n° 241, Paris, 1976, 128 p.

Deschamps, Hubert
Les Institutions Politiques de l'Afrique Noire
PUF, collection Que sais-je n° 549, Paris, 1970, 128 p.

Deschamps, Hubert
Les Religions de l'Afrique Noire
PUF, collection Que sais-je n° 632, Paris, 1954, 128 p.

Diabate, Henriette
La marche des femmes sur Grand Bassam
Les Nouvelles Editions Africaines, Abidjan-Dakar 1975, 63 p.

Diop, Cheikh Anta
L'Afrique Noire Pré-Coloniale
Présence Africaine, Paris, 1960, 220 p.

Dupire, Marguerite
Organisation Sociale des Peuls
Etudes d'Ethnographie Comparée, Plon, Paris, 1970, 624 p.

Femmes d'Afrique et Femmes Malgaches
Edité pour le Congrès de Mexico, Lomé et Madagascar par le
Ministère de la Coopération, Paris, 1975, 54 p.

Femmes d'Afrique Noire
Edité par Denise Paulme
E.P.H.E. Sorbonne, VI Section: Sciences Economiques et Sociales
Collection Le Monde d'Outre Mer - Passé et Présent, 1 ère série, IX
Paris, Mouton et cie - La Haye, 1960, 281 p.

Griaule, Marcel
Dieu d'Eau - entretiens avec Ogotemmêli
Fayard, Paris, 1966, 222 p.

Maquet, Jacques et Balandier, Georges
Dictionnaire des Civilisations Africaines
F. Hazan, Paris, 1968, 448 p.

Notre Librairie
Bulletin pour les Bibliothèques d'Afrique et de Madagascar
C.L.E.F. n° 25/26 et 27/28 de 1975, 88 p. et 128 p.

Paulme, Denise
Les Civilisations Africaines
P.U.F. collection Que sais-je n° 606, Paris, 1974, 128 p.

Thiam, Awa
La parole aux négresses
Denoel/Gonthier, collection Femme, Paris 1978, 199 p.

Vincent, Jeanne Françoise
Traditions et Transitions
Entretiens avec des femmes Beti du sud Cameroun
O.R.S.T.O.M. L'Homme d'Otre Mer. Nouvelle série n° 10
Editions Berger-Levrault, Paris 1976, 167 p.

1.3.4.2. Thèses

Audibert, Andrée

Le Service Social en Afrique francophone dans une perspective de développement - l'époque coloniale.

Thèse pour le doctorat de spécialité en Sciences Sociales du Travail. Université de Paris I Panthéon-Sorbonne 1977

2 vols 594 p., annexes 190 p.

Rondot, Blandine

La première étape de la vie sociale et les pratiques de puericulture chez les Masa du Tchad

Diplôme de l'E.H.E.S.S. - Paris, 1977, 258 p.

Thé, Marie Paule de

Des sociétés secrètes aux associations modernes. La femme dans la dynamique de la société Beti - 1887-1966.

Thèse de troisième cycle, Paris, E.P.H.E. VI ème section 1970

2 vols. 477 p., annexes 49 p.

1.3.4.3. Romans et autobiographies

Camara Laye

L'Enfant Noir

Plon, Presses Pocket, 1953, 221 p.

Condé, Maryse

Heremakhonon

U.G.E. collection 10/18, série "la voix des autres", Paris, 1976, 312 p.

Kane, Cheikh Hamidou

L'aventure ambiguë

U.G.E. collection 10/18, Paris, 1961, 191 p.

Keita, Awa

Femme d'Afrique. La vie de Awa Keita racontée par elle-même.

Présence Africaine, Paris, 1975, 397 p.

1.3.4.4. Articles

Abeng, Marcelle et autres

La femme et l'éducation des enfants

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 177-181

Abou-Siril

Civilisations Africaines au pluriel

in: Présence Africaine, n° spécial 8-9 de 1950, pp. 71-77.

Adiaboua, Elisabeth et Loba, Marie Madeleine

La femme et la médecine traditionnelle en Côte d'Ivoire

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 356-364

Agbanrin, Victoire

La femme en droit coutumier dahoméen

in: Revue Juridique et Politique Indépendance et Coopération
Paris, 28^e année, n° 4 de 1974, pp. 639-662

Aka-Anghui, Brizoua, Edo, Grah et Haddad

La femme et l'éducation dans les sociétés traditionnelles.

Exemple de Côte d'Ivoire

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 182-196

Albert, Ethel M.

La femme en Urundi

in: Femmes d'Afrique Noire pp. 173-205

Almeida, Aurore

La femme africaine dans un contexte non encore acculturé

in: Recherche Pédagogie et Culture, n° 19 de 1975, pp. 5-7

Ambouroué, Marie Augustine

La femme en droit coutumier gabonais

in: Revue Juridique et Politique Indépendance et Coopération
Paris, 28^e année, n° 4 de 1974, pp. 673-680

Appia-Dabit, Béatrice

Quelques artisans noirs

in: Bulletin de l'I.F.A.N. tomes 3-4, v.3 de 1941-1942, pp. 1-44

Asselin, J.M.

30.000.000 de femmes ont mal à l'amour

in: La Gueule Ouverte n° 251 de 7.3.1979, p. 13

Awe, Bolanle

The economic role of women in a traditional African society

The Yoruba example

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 259-274

Balandier, Georges

"Femmes possédées" et leurs chants

in: Présence Africaine n° 5 de 1948, pp.749-754

Baldé, Saikhou

Les associations d'âge chez les Foulbé du Fouta Djallon

in: Bulletin de l'I.F.A.N. tome 1 n° 1 de 1939, pp. 89-109

Bastide, Roger

La tradition africaine dans les Amériques noires et la civilisation
de la femme

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 122-140

Béart, Ch.

Adolescence

Intimité: les lettres de la fiancée

in: Présence Africaine n° spécial 8-9 de 1950, pp. 261-288

Bekombo, Manga

Ma soeur, ma chèvre - la femme dwala dans la tradition et dans la
modernité

in: Recherche Pédagogie et Culture, n° 19 de 1975, pp. 33-40

Beugre, Anastasie et Sery, Djama

La femme dans l'économie des sociétés traditionnelles de Côte d'Ivoire

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 296-309

Brand, Roger

Initiation et Consécration de deux vodoun dans les cultes Vodou

in: Journal de la Société des Africanistes, tome XLIV, fasc. I de
1974, pp. 71-91

Brisset, Claire

Trente millions de mutilées

I - Excisées, cousues, infibulées

II - La phobie du plaisir féminin

in: Le Monde de 28 février et de 1^{er} mars 1979

Burney-Nicol, Olayinka

Looking towards the future - the role of women in Africa's evolution
in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 433-450

Calame-Griaule, Geneviève

Le rôle spirituel et social de la femme dans la société soudanaise
traditionnelle
in: Diogenes n° 37 de 1962, pp. 81-92

Chemain-Degrange, Arlette

Images maternelles dans la littérature négro-africaine d'expression
française
in: Notre Librairie, n° 27/28 de 1975, pp. 65-77

Comhaire-Sylvain, Suzanne

La femme africaine face à la vie moderne
in: Afrique Contemporaine n° 78 de 1975, pp. 1-6

Condé, Maryse

Colloque sur la civilisation de la femme dans la tradition africaine
in: Présence Africaine n° 84 de 1972, p. 90

Correze, Annette

Pas de développement sans la parole des hommes et des femmes des
villages et un dialogue entre eux
in: Recherche Pédagogie et Culture n° 19 de 1975, pp. 17-23

Dagadzi, Véronique

La femme épouse et la femme mère au Togo
in: Revue Juridique et Politique Indépendance et Coopération
Paris, 28^e année, n° 4 de 1974, pp. 810-817

Dah, Michel et Kabore, Brigitte

La condition juridique politique et sociale de la femme en Haute Volta
in: Revue Juridique et Politique Indépendance et Coopération
Paris, 28^e année, n° 4 de 1974, pp. 691-700

Delarozière, Marie Françoise

La femme mauritanienne en devenir
in: Coopération et Développement n° 26 de 1969, p. 14-19

Delarozière, R.

Les institutions politiques et sociales des populations dites
Bamileké
in: Etudes Camerounaises, I.F.A.N., Douala
n° 25/26 et 27/28 de 1949, pp. 5-68 et 127-175.

Deves, Madeleine

Le rôle de la femme dans la pratique du droit coutumier,
l'exemple du Sénégal

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 313-327

Dikeble, Joséphine et Hiba, Madeleine

La femme dans la vie politique traditionnelle des sociétés à états
du centre, de l'est et du sud-est de Côte d'Ivoire

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 377-388

Diop, Sira

Accès de la femme à l'éducation en milieu rural

in: Recherche Pédagogie et Culture n° 19 de 1975, pp. 8-16

Dugast, R.

Autobiographie d'une femme Banen, recueillie par R. Dugast

in: Bulletin de la Société d'Etudes Camerounaises, I.F.A.N. Douala
n° 6 de 1944, pp. 83-95

Dupire, Marguerite

Situation de la femme dans une société pastorale
(Peul Wodabe, nomades du Niger)

in: Femmes d'Afrique Noire pp. 51-91

Dupré, Marie Claude

Les femmes Mukisi des Teké Tsaayi. Rituel de possession et culte
anti-sorcier (République Populaire du Congo)

in: Journal de la Société des Africanistes, tome XLIV, fasc. I
de 1974, pp. 53-69

Even, André

Le caractère sacré des chefs chez les Babamba et les Mindossa
d'Okondja (moyen Congo)

in: Journal de la Société des Africanistes, tome VI, fasc. II
de 1936, pp. 187-195

Faladé, Solange

Femmes de Dakar et de son agglomération

in: Femmes d'Afrique Noire pp. 207-217

Folquet, Louis Guillaume

La situation juridique de la femme mariée dans le nouveau droit de
la famille ivoirienne

in: Revue Juridique et Politique Indépendance et Coopération
Paris, 28^e année, n° 4 de 1974, pp. 631-638

Froelich, J.-C.

Les sociétés d'initiation chez les Moba et les Gourma du nord Togo
in: Journal de la Société des Africanistes, tome XIX, fasc. II de
1949, pp. 99-141

Ganga-Zandzou, Jeannette

La condition politique de la femme congolaise
in: Revue Juridique et Politique Indépendance et Coopération
Paris, 28^e année, n^o 4 de 1974, pp. 624-630

Garnier, Christine

Africaines 1955
in: Tropiques, n^o 379 de 1955, pp. 9-19

Gessain, Monique

A propos de l'évolution actuelle des femmes Coniagui et Bassari
in: Journal de la Société des Africanistes, tome XXXIV, fasc. II
de 1964, pp. 255-276

Gessain, Monique

Femmes Coniagui (Guinée)
in: Femmes d'Afrique Noire, pp. 23-50

Gnali, Mambou Aimée

La femme africaine, un cas: la congolaise
in: Présence Africaine n^o 68 de 1968, pp. 17-31

Gnali, Mambou Aimée

La femme africaine et la modernité
in: Recherche Pédagogie et Culture n^o 19 de 1975, pp. 41-48

Griaule, M. et Lebeuf, J.P.

Fouilles dans la région du Tchad
in: Journal de la Société des Africanistes, tome XXI de 1951, pp.1-95

Gross, B.A.

Pour la suppression d'une coutume barbare: l'excision.
in: Notes Africaines, n^o 45 de 1950, pp. 6-8

Groult, Benoîte

Les Mutilations Sexuelles
in: F Magazine n^o 14, mars 1979, pp. 50-59

Hauser, Janine

Notes sur quelques attitudes de la collégienne dakaroise
in: Bulletin de l'I.F.A.N., serie B, tome XVII, n° 1-2 de 1955
pp. 203-209

Houetto, Colette

La femme source de vie dans l'Afrique traditionnelle
in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 51-66

Jacquey, M.-C.

Images de la femme dans le roman africain
in: Notre Librairie, n° 25/26 et 27/28 de 1975, pp. 22-41 et 22-37

Jonckers, Danielle et Colley, Jean Paul

La communauté familiale chez les Minyanka du Mali
in: Journal de la Société des Africanistes, tome XLIV, fasc. I de
1974, pp. 43-52

Jones, Abeodu

Madam Suakoko: lover of humanity and peace
in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 503-509

Kala-Lobé, Sarah

Situation de la femme dans la société traditionnelle
in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 92-105

Kane, Assétou

Rôle de la femme malienne dans l'évolution sociale de la famille et
dans la vie professionnelle et politique
in: Revue Juridique et Politique Indépendance et Coopération
Paris, 28^e année, n° 4 de 1974, pp. 721-730

Kane, Maimouna

Condition de la femme sénégalaise mariée selon la coutume Ouolof
islamisée
in: Revue Juridique et Politique Indépendance et Coopération
Paris, 28^e année, n° 4 de 1974, pp. 779-789

Ki-Zerbo, Jacqueline

Contribution du génie de la femme à la civilisation negro-africaine
in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 19-29

Konate, Nantenin
Le Nouveau Matriarcat
in: Le Monde Diplomatique, n° 251 de février de 1975, p. 7

Koulaseli
La levée du deuil chez les femmes du clan forgeron
(Dikodougou - Côte d'Ivoire)
in: Notes Africaines, n° 103 de 1964, pp. 81-83

Kourouma, K.
Sur une formule de purification des femmes en pays Somba
in: Notes Africaines, n° 63 de 1954, pp. 82-83

Kuoh-Moukoury, Thérèse
L'originalité du matriarcat africain traditionnel
in: Afrique Contemporaine, n° 78 de 1975, pp. 6-10

Langellier, Jean Pierre
La Guinée 20 ans après. Une économie léthargique.
in: Le Monde du 17-18 décembre 1978, p. 11

Laurentin, Anne
Femmes Nzakara (République Centrafricaine)
in: Femmes d'Afrique Noire pp. 121-172

Lebeuf, Annie M.D.
Le rôle de la femme dans l'organisation politique des sociétés
africaines
in: Femmes d'Afrique Noire, pp. 93-119

Lebeuf, J.P.
Foyers Kotoko
in: Journal de la Société des Africanistes, tome XII de 1942
pp. 260-263

Lestrangé, Monique de
Pour une méthode socio-démographique
(Etude du mariage chez les Coniagui et les Bassari)
in: Journal de la Société des Africanistes, tome XXI, fasc. I
de 1951, pp. 97-109

Leulliette, Pierre
Le regard de l'innocence bafouée
in: Le Monde du 10-11 décembre 1978

Marie André du Sacré Coeur, Soeur

L'activité politique de la femme en Afrique Noire

in: Revue Juridique et Politique de l'Union Française
tome VIII, 1954, pp. 476-491

Masson-Detourbet, Annie

L'organisation politique du royaume Lagouané (nord Cameroun)

in: Journal de la Société des Africanistes, tome XXIII, fasc. I et
II, 1953, pp. 7-34

Mauny, Raymond

Masques Mende de la société Bundu (Sierra Leone)

in: Notes Africaines, n° 81 de 1959, pp. 8-13

Mbay, Marcel

La promotion de la femme centrafricaine

in: Revue Juridique et Politique Indépendance et Coopération
Paris, 28^e année, n° 4 de 1974, pp. 613-623

Mbouyom, François Xavier

Le statut juridique politique et social de la femme au Cameroun

in: Revue Juridique et Politique Indépendance et Coopération
Paris, 28^e année, n° 4 de 1974, pp. 600-612

McHardy, Cécile

Love in Africa

in: Présence Africaine n° 68 de 1968, pp. 52-60

Memel Foté, Harris

Les sciences humaines et la notion de civilisation de la femme

Essai sur l'inégalité sociale des sexes dans les sociétés africaines

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine.
pp. 141-173

Mensah-Brown, Kodwo

Marriage in a Sefwi-Akan customary law: a comparative study in
ethno-jurisprudence

in: Présence Africaine n° 68 de 1968, pp. 61-87

Mercier, Paul

La femme et les sociétés africaines

in: Tropiques, n° 379 de 1955, Paris, pp.21-28

Metzger, Louise

The role of women as educators - the Sierra Leone experience

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 197-215

Musao-Ma-Kashala, Ngoma

Le rôle religieux et civilisateur de la femme Luba

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 75-91

Mutiso, M.

Rural women in the socio-political transformations

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 526-554

Ndombet, Marie Augustine

La femme et la pratique du droit coutumier au Gabon

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 328-336

N'Doye, Aicha

Initiative et pouvoir créateur de la femme dans la vie économique traditionnelle; l'exemple du Sénégal

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 275-285

Ngoa, Henri

Les rites féminins chez les Beti - région du centre-sud au Cameroun

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 242-255

Nzaou-Mabika, Jeanne

Initiative et pouvoir créateur de la femme - l'exemple du Gabon

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 286-295

Ortoli, Henri

Les rites de la maternité chez les Dogon de Bandiagara

in: Bulletin de l'I.F.A.N. tomes 3 et 4, vol. 3 de 1941 - 1942
pp. 53-63

Paulme, Denise (introduction de ...)

in: Femmes d'Afrique Noire pp.9-20

Paulme, Denise

Condition féminine et images de la femme en Afrique Noire

in: Recherche Pédagogie et Culture, n° 19 de 1975, pp. 25-32

Paulme, Denise

Un mouvement féminin en pays Kissi (septembre 1948)

in: Notes Africaines, n° 46 de 1950, pp. 43 et 44

Pedrals, Denis-Pierre de
Une curieuse fondation: le Yéhoué
in: Encyclopedie Mensuelle d'Outre Mer, vol. IV, fasc. 43 de
mars 1954, Paris, pp. 107-108

Prost, André
Statut de la femme Songhay (Mali)
in: Bulletin de l'I.F.A.N. série B, tome XXXII, n° 2, avril 1970,
Dakar, pp. 486-517

Serpos Tidjani, A.
Rituels
in: Présence Africaine, n° 8 et 9 de 1950, pp. 297-305

Sivomey, Marie
Vers la révolution culturelle de la femme noire
in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 493-502

Sohai, Marie-Anne
Sur le bloc-notes d'une femme
in: Afrique Documents, n° 70-71 de 1963, Dakar, pp. 181-190

Sournin, R.P.
L'initiation des filles chez les Kabré (nord Togo)
in: Notes Africaines, n° 36 de 1947, pp. 18-21

Sow, Fatou
Dépendance et développement - le statut de la femme en Afrique
moderne (conférence prononcée au congrès annuel de l'Association
Canadienne des Etudes Africaines, Ottawa, février 1972)
in: Notes Africaines - I.F.A.N. - Dakar, n° 139 de juillet 1973
pp. 57-66

Sow, Siga
Le matriarcat - preuve historique de l'importance sociale de la
femme et de son rôle dynamique dans la société africaine tradi-
tionnelle
in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine
pp. 337-355

Taraoré, Dominique
Yaro Ha ou mariages entre femmes chez les Bobo Niéniégué
in: Journal de la Société des Africanistes
tome XI de 1941, pp. 197-200

Tardits, Claude

Religion, épopée, histoire - notes sur les fonctions latentes des cultes dans les civilisations du Benin

in: Diogène, n° 37 de 1962, pp. 17-28

Thé, Marie Paule de

Evolution féminine et evolution villageoise chez les Beti du sud Cameroun

in: Bulletin de l'I.F.A.N. série B, tome XXX, n° 4

Dakar, octobre 1968, pp. 1533-1565

Tillon, Germaine

Vers une nouvelle ère d'inventions politiques - démographie et année de la femme

in: Actuel Développement n° 12 de 1976, pp. 5-9

Vincent, Jeanne Françoise

L'évolution féminine dans les villes

in: Afrique Documents, Dakar, n° 70-71 de 1963, pp. 191-197

Wane, Yaya

La condition sociale de la femme Toucouleur (Fouta Tooro)

in: Bulletin de l'I.F.A.N. série B, tome XXVIII, n° 3-4

1966, pp. 771-825

Yai, J. Olabiyi

Remarques sur l'état actuel des recherches linguistiques au Dahomey

in: Présence Africaine, n° 68 de 1968, pp. 153-163

Yeyet, Delphine

La femme et l'interprétation de l'Histoire

in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine

pp. 67-74

2. LA SOCIÉTÉ AFRICAINE

Avant d'aborder les aspects spécifiques de la femme africaine, et pour mieux les saisir, il est indispensable d'avoir un aperçu général de la société où elle évolue, de ses valeurs et de ses mécanismes.

La division temporelle de ce chapitre en société traditionnelle, colonisation et indépendances, est pour le moins discutable, étant donné que les structures sociales, économiques, religieuses etc... ne changent pas d'un jour au lendemain. Les mutations s'imbriquent dans les trois périodes de manière inégale.

Cette division a été adoptée pour les besoins de la méthode, suivant une ligne évolutive générale.

2.1. LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE

Le statut de la femme dans les sociétés traditionnelles doit être compris par référence aux valeurs culturelles de cette société, où le système religieux domine et structure tous les autres; politique, social et économique.

2.1.1. La Cosmologie

La cosmologie, cet ensemble d'idées sur la nature, sur l'Homme et sa place dans le monde, sur les relations entre les personnes, sur les valeurs qui donnent un sens à la vie, c'est une partie de l'héritage social transmis de génération à génération.

Dans les sociétés africaines traditionnelles cette vision du monde est généralement formulée dans des récits que mémorisent et se transmettent quelques hommes de chaque génération, les griots. A côté de ces conceptions exprimées, il existe des principes expli

cites aux représentations mentales peu élaborées mais profondément ancrées et donc efficaces.

Les quelques cosmologies connues de l'Afrique traditionnelle ont en commun d'être dynamistes. C'est à dire, elles se représentent le monde non comme une entité stable, figée, mais comme un ensemble de forces en mouvement constant et sans limites.

Cette représentation est en parfaite continuité avec l'expérience existentielle des africains de la période traditionnelle. Presque tous vivaient en petites communautés dont l'existence et la perpétuation dépendaient étroitement de deux processus de croissance vitale: la germination des plantes et la fécondation des femmes. Les récoltes et les enfants, sans lesquels les villages et les lignages ne pouvaient pas survivre, étaient obtenus au terme d'une croissance séminale toujours mystérieuse.

Ces cosmologies ont en commun l'idée de la participation de tous les êtres - humains, animaux et végétaux - à une même énergie vitale.

"Participant à la même vie, tous les êtres ont une fraternité profonde. Le chasseur, après avoir tué par nécessité l'animal dont la viande nourrira son groupe, doit se purifier et obtenir le pardon de l'esprit de l'animal; le sculpteur ne peut abattre l'arbre qu'après des rites, qui compenseront le désordre qu'il va susciter dans la forêt. Dans cette perspective, l'homme se situe dans le monde non pas en s'affirmant, comme l'Occidental, contre ce qui n'est pas lui et ses oeuvres, mais en se percevant comme une part de la nature, en continuité avec elle. Cette représentation collective s'enracine aussi dans l'expérience quotidienne des paysans d'Afrique qui savent que leurs activités, pour produire des résultats, doivent s'harmoniser avec l'environnement, s'y associer et non s'y opposer.

"Cette énergie qui parcourt le réseau unique reliant tous les vivants, est la valeur suprême. Chacun essaie d'en obtenir la plus grande intensité. Elle est variable, en effet; lorsqu'elle diminue c'est la maladie pour les hommes, la stérilité pour les femmes, le dépérissement pour les troupeaux, l'aridité pour les champs. Divers moyens sont mis en oeuvre pour renforcer la vitalité, notam

ment les invocations aux ancêtres et les pratiques magiques. Les ancêtres, dont la nombreuse progéniture atteste la vigueur, peuvent en faire bénéficier leurs descendants. Par la magie (...) on espère s'approprier une part de la force qui irrigue l'univers et l'utiliser à ses propres fins." (1)

2.1.2. La structure politique

Dans la période traditionnelle il y avait deux grands types de société: (2)

- des états organisés avec un gouvernement central, une structure administrative, des classes sociales strictement hiérarchisées et une répartition inégale des richesses; ces sociétés ont subi l'influence des grands empires du Ghana, du Mali, Songhay etc...
- des sociétés où la structure politique se confond avec celle de la famille. Sociétés égalitaires, sans gouvernement, l'organisation du pouvoir étant fondée sur les classes d'âge et les associations. Aux plus jeunes le travail plus dur; à mesure qu'on avance en âge on travaille moins avec les bras et on participe plus au pouvoir. L'autorité appartient aux chefs de lignage ou aux chefs de famille, mais elle est soumise au contrôle des autres aînés. Une gérontocratie, les segments sociaux étant fondés sur l'âge et les fonctions religieuses; les liens de parenté sont à la base des rapports sociaux.

(1) Maquet, J. et Balandier, G.
Dictionnaire des Civilisations Africaines
Fernand Hazan Editeur, Paris, 1968, p. 329.

(2) Hubert Deschamps dans "Les Institutions Politiques de l'Afrique Noire" (p. 13) propose trois types de structures politiques: les anarchies, les chefferies et les états. Lebeuf, Audibert et autres auteurs présentent uniquement deux, ce qui nous a paru plus conforme, puisque les chefferies peuvent avoir une sorte d'organisation étatique ou bien avoir un pouvoir partagé entre les chefs des clans et les associations, surtout les associations religieuses.

2.1.3. La structure sociale

2.1.3.1. La solidarité

La solidarité est le principal fondement de la société traditionnelle. Une solidarité mécanique qui leur permet de survivre en cas de désastre et qui est la condition première de l'équilibre social. Liée au principe de réciprocité, la solidarité engendre coopération et assistance mutuelle, indispensables à l'organisation sociale des groupes.

2.1.3.2. La coutume

Les ancêtres régulent les relations entre les membres du groupe. Tous reconnaissent ces règles. Le conformisme est total et le déviant est condamné d'avance. Le caractère d'obligation faisant de la coutume une règle de droit.

Le droit musulman a unifié les coutumes des groupes islamisés. Cependant l'interpénétration des droits musulman et coutumier est telle qu'il est difficile de les différencier. Mais il est rare, dans les sociétés noires islamisées, que le droit coutumier ne soit pas apparent sous les lois islamiques.

2.1.3.3. La famille étendue

La famille étendue est l'institution la plus importante dans la société traditionnelle.

Une femme et un homme, en se mariant, ne forment pas une famille, mais ils s'intègrent dans une famille pré-existante, pour assurer sa pérennité et son expansion. Dans la famille, et aussi dans la société, les générations sont en rapport de domination et

de subordination. Une nombreuse posterité est l'unique source et le seul signe de puissance et richesse.

Cette famille étendue au pouvoir gérontocratique sécurise l'individu et est un élément de conservatisme social. L'individu a un rôle effacé; la personnalité de la famille l'emporte sur celle de ses membres.

La famille étendue est l'unité de base de la société; unité affective; unité de production dans une économie de subsistance; unité de consommation au partage équitable; unité d'éducation, école de traditions pratiquant la séparations de sexes (les femmes s'occupent des filles et les hommes des garçons) et surtout unité de culte religieux. Les ancêtres communs sont les intermédiaires entre les vivants et la force vitale, et les anciens les intermédiaires entre les vivants et les morts.

Les groupes qui n'ont pas la famille comme cellule de base sont très rares, comme les Fon, les Goun, les Pila-Pila et les Bariba du Benin. Remarquons que les deux derniers appartiennent au groupe Mossi, qui a une organisation étatique.

2.1.3.4. Les classes d'âge et les associations

Les classes d'âge et les associations sont les institutions plus importantes après la famille étendue. Elles détiennent les fondements de la solidarité et de l'entraide, complétant et dépassant la famille. Leur poids dans l'équilibre des clans est très grand.

Les classes d'âge ont un premier but éducatif. L'éducation est séparée par sexe, communautaire, collectiviste et nivelle tous les enfants de la même tranche d'âge.

En principe c'est vers 4 ans que garçons et filles participent respectivement à leur première classe d'âge. Dès lors ils ont des petites tâches à accomplir en commun: les filles aidant les femmes et les garçons les hommes. A travers les classes d'âge les enfants jouent déjà un rôle social.

Dans les sociétés islamisées l'éducation religieuse à l'école coranique commence vers 7 ou 8 ans. Dans certains groupes, comme les Bassari de la Guinée, à cet âge là les enfants quittent les parents et vont vivre en groupe, séparés par sexe.

Pour les filles les activités des classes d'âge ont toujours en vue une formation au mariage et à leur rôle de mère-nourricière. Elles interviennent dans les travaux familiaux demandés par les mères et plus tard par une d'elles même.

L'autre but des classes d'âge, grouper les forces d'une génération en vue d'une action d'ensemble, peut aussi être considéré comme un but éducatif: dès leur très jeune âge les enfants apprennent à travailler en commun pour la collectivité.

A chaque classe d'âge correspondent des devoirs, des travaux d'intérêt collectif, des obligations rituelles; mais partout l'autorité s'acquiert avec l'âge. Le passage d'une classe d'âge à la suivante conduit à de nouvelles responsabilités et au prestige social qui en découle.

L'initiation est faite dans le cadre des classes d'âge, et selon les ethnies, l'appartenance à une classe d'âge cesse avec le mariage (surtout pour les filles), soit vers 30 ou 40 ans, comme chez les Foulbé de la Guinée, soit les classes d'âge continuent dans l'âge adulte, se confondant parfois avec les associations.

Les associations, comme les classes d'âge, ont pour fondement les valeurs traditionnelles de la solidarité, de l'entraide, de la vie de groupe et de l'intégration familiale, atteignant toutefois des dimensions bien plus importantes.

En effet, certaines organisations sociales sont fondées sur les associations, rouages politiques et religieuses essentielles de groupes comme les Bamileké du Cameroun et les Bambara du Mali.

Ces associations, plus ou moins secrètes car leurs pouvoirs proviennent des connaissances particulières et secrètes de ses membres, jouent un rôle social fondamental comme moyen d'acquisition et de renforcement du sentiment d'appartenance à un groupe solidaire. Le statut de chacun de ses membres est renforcé par le

respect et la crainte qu'inspirent leurs connaissances secrètes, affirmant ainsi la position dominante de ces associations dans le groupe. Moyen surtout d'acquisition et de renforcement du courant vital, du lien de solidarité et de la cohésion villageoise, les associations sont aussi facteur de réactivation des activités, facteur de participation à la construction de la société et de participation collective aux travaux et rituels.

Toutes les associations traditionnelles ont un fondement religieux, conscient ou inconscient. Leur activité centrale est le rite, moyen de communication entre les hommes et les puissances; la nature, qui conserve l'unité du courant vital, et les hommes, qui l'ont brisée; entre les vivants et les morts.

Pour rentrer dans ce système de relations, il faut se faire initié. Les associations étant les dépositaires des traditions et des mythes, cette initiation consiste en un enseignement mythique, rituel (danses, langage secret etc...) et moral, en plus de connaissances diverses comme l'usage des poisons. Souvent les initiés sont soumis à des dures épreuves d'endurance et courage.

L'accès aux associations peut être fait, selon les groupes, par adhésion volontaire (dans ces cas quelques associations demandent le paiement d'un droit d'entrée, comme chez les Bamileké du Cameroun ou dans l'association Poro, des Mende, Toma et Guerzé de la Guinée et de la Sierra Leone); par statut (comme l'association Muenkem, des fils et filles du chef Bamileké); par vocation ou par cooptation (comme les féticheuses du Benin, parfois retenues dès l'enfance par les initiées). Dans les groupes où les associations sont nombreuses, il est possible de participer à plusieurs.

Sur ce fondement religieux, les associations présentent une large variété de types et de buts. Les "éducatives" ayant comme finalité première l'enseignement mythique, rituel et moral-social, se confondent avec celles essentiellement religieuses. Les groupes de travail pour l'entraide agricole sont en général uniquement féminins. Ses membres travaillent collectivement les champs de chacune, décident de toute activité agricole et de la pratique des rites agraires (de fertilité, de pluie, contre la sécheresse).

Parmi les associations professionnelles, très nombreuses

et variées, il a existé même une de bourreaux - la Fufu - chargée d'exécuter les sentences du chef Bamileké.

Dans la société traditionnelle il existaient des associations temporaires, créées pour une occasion spécifique (une chasse par exemple) ou pour faire face à une situation de crise, comme la guerre.

Les associations de type économique n'existaient pas dans la société traditionnelle.

Les associations de caractère politico-administratif sont des vraies forces de police et justice. Elles jouent un rôle de régulatrices de la société, maintenant l'ordre, limitant et évitant les conflits, proclamant les sentences et exécutant les représailles contre des fauteurs de désordre et les coupables.

Certaines associations sont devenues inter ethniques, tissant des liens solides entre des petites populations autonomes. C'est le cas de l'association Simo, répandue dans toute la basse Guinée chez les Soussou, les Baga et les Nalou; et de l'association Poro dans la haute Guinée et la Sierra Leone chez les Mende, les Toma et les Guerzé. Cette dernière a eu un rôle politique si important qu'elle pouvait même, à certains moments, se substituer au roi ou au chef, sa fraternité facilitant les relations entre les groupes.

Les associations mixtes sont rares, comme la Dyoro chez les Lobi du sud de la Haute Volta, seule organisation de l'ensemble du peuple, ayant une initiation commune pour filles et garçons. Ou comme la société Butwa, chez certains Lounda du nord-ouest du Zaïre, où les grades les plus élevés sont réservés aux vieillards des deux sexes.

Dans certains groupes une dignitaire féminine peut participer aux associations masculines; comme la Mafo, mère, sœur ou fille du roi, chez les Bamileké du Cameroun; ou la Yasigine, dignitaire religieuse chez les Dogon du Mali.

Des nombreuses associations féminines fonctionnent parallèlement à celles des hommes, se repartissant leurs zones d'influence. Nous traiterons spécifiquement de celles-ci ultérieurement.

A côté de ces associations "officielles", socialement positives et intégrées, il y a quelques autres, en nombre bien plus réduit, qui ont dégénéré et sont clandestines, servant des intérêts particuliers ou des vengeances. Elles expriment la non-intégration sociale d'un groupe et souvent sèment la terreur dans les villages, comme les vieilles femmes sans enfants devenues sorcières, les "femmes hantées" chez les Mongo de la forêt congolaise et les sociétés des hommes-panthères et des hommes-caimans.

Quelques exemples d'associations traditionnelles masculines ou mixtes:

- chez les Foulbé de la Guinée:
 - Yirdé - associations par classes d'âge: une pour les garçons et une autre pour les filles;
 - Hâbé - association d'anciens serviteurs;
 - Rimbé - association d'hommes libres.
- chez les Soussou, Baga et Nalou de la basse Guinée: Simo
- chez les Mende, Toma, Guerzé de la haute Guinée et de la Sierra Leone:
 - Poro - groupe initiatique qui porte l'entière responsabilité de l'éducation et du comportement général;
- chez les Dogon du Mali:
 - Awa - association qui rassemble tous les circoncis, sauf les esclaves et hommes de caste; dépositaire des traditions et chargée du maintien de l'ordre;
- chez les Bambara du Mali:
 - Komo - pilier de la société; dirige la vie religieuse et toutes les activités du village; rend la justice; rassemble tous les circoncis;
- chez les Lobi du Haute Volta:
 - Dyoro - seule association de l'ensemble du peuple avec une initiation commune pour garçons et filles;
- chez les Gourma du nord Togo:
 - Markwondi - société initiatique masculine;

- chez les Moba du nord Togo:

Kpankpanwondi - société initiatique et éducative des garçons:
apprentissage des coutumes et de la morale sociale; éducation militaire et politique;

- chez les Yorouba du Nigeria et du Benin:

Ogboni - fonctions politiques; assurait dans l'ombre une grande part du gouvernement de la ville;

Oro - exécutait les sentences de mort;

Egoungoun - messagers mandataires des défunts;

- chez les Ibo du Nigeria:

Mau (ou Mmo) - fonctions judiciaires, exécutant eux-mêmes les sentences;

- chez les Ibibio du Nigeria:

Ekpo - fonctions juridiques; représentaient les ancêtres; châtaient les coupables et les auteurs de désordre en pillant leurs biens;

Ekon - société des chasseurs de têtes, devenue société des hommes riches;

- chez les Sara du Tchad:

Hyondo - initiation des garçons qui durait plusieurs années; apprentissage des rites, danses, langage secret, usage de poisons et connaissances magiques en général; dures épreuves;

Hommes-Lions - inspirait le respect par la terreur;

- chez les Bamileké du Cameroun:

Kamve - conseille le chef dans les affaires graves;

Kuantan - force répressive, surtout en matière de vol et adultère;

Kunga - religieuse; culte des divinités, de l'eau, protection des cultures;

Mankui - rassemble tous les adolescents mâles; formation technique, militaire et civique;

Mandjon - association de tous les hommes; ossature administrative de la chefferie;

Lalin - association de guerriers; en activité seulement en temps de guerre;

Kom - chargée de l'entretien des armes;

Pontie - chargée de l'entretien des parures de danse et du culte aux crânes des ancêtres;

Pangop - surveille les biens du chef;

Ngoze - contrôle et surveille le chef;

- chez les Beti du sud Cameroun:

Mgil - société secrète à fonction thérapeutique pour la collectivité; police, tribunal, maintient de l'ordre; facteur d'équilibre social; organise résistance contre l'emprise coloniale; combattue par les allemands elle disparaît vers 1915.

2.1.3.5. Une société en équilibre

L'enchaînement des institutions - famille, classes d'âge, associations - et les valeurs sociales et religieuses qui sont à la base de ces institutions, créent l'équilibre et l'ordre dans le groupe.

Equilibre des valeurs complémentaires et sexualisés de la fécondité féminine et de la force masculine, essentielles à la survie du groupe et de l'espèce; la femme étant l'élément qui crée, engendre et l'homme celui qui exécute.

L'équilibre social est à la fois le résultat des rôles peu nombreux et interchangeable (les membres du groupe peuvent se substituer facilement); le résultat du système d'alliances par mariage; et le résultat surtout de la capacité d'autorégulation des conflits par le propre groupe.

Un des mécanismes le plus important de maintien de l'équilibre est le phénomène des crises de possession.

"La manifestation d'une possédée nouvelle révèle un trouble dans l'ordre; une puissance non-classée et donc dangereuse pour la stabilité de la société. L'effort est donc d'intégration de la femme dans la communauté (...). C'est le passage du dynamique au

statique; du non-contrôlable au contrôlable; un effort de domination en faveur de la communauté. Il s'agit de rétablir l'ordre, de capturer toute manifestation dynamique en l'intégrant dans un système où les forces s'équilibrent et de l'utiliser sur et selon l'ordre du groupe. (...) Le sacrifice marque la remise en ordre de la société et de la femme." (1)

Un cas isolé mais qui mérite d'être cité comme mécanisme de préservation de l'équilibre entre natalité, ressources et techniques, est le rituel pratiqué à la naissance d'un enfant Agni en Côte d'Ivoire.

"L'accueil dans la société (...) débute par la phase d'appréciation, dite du jugement; (...) c'est la confrontation de l'enfant avec le modèle que la société a canonisé. Cet examen ne doit révéler aucune imperfection: l'enfant doit être intégré. Toute anomalie (...) entraîne la suppression de l'enfant." (2)

Cette euthanasie rituelle est un mécanisme de défense d'une société qui n'a pas les moyens techniques pour garder un membre improductif.

2.1.3.6. Une société sécurisante

La famille étendue sécurise l'individu qui n'est jamais isolé.

"Les institutions fournissent à l'individu les partenaires sociaux dont il a effectivement besoin pour vivre pleinement en homme ou en femme." (3)

(1) Balandier, Georges: "Femmes possédées et leurs chants." in: Présence Africaine, n° 5 de 1948, Paris, pp. 749-754.

(2) Aka-Anghui: "La femme et l'éducation dans les sociétés traditionnelles", in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine, p. 192

(3) Gessain, Monique: "A propos de l'évolution actuelle des femmes Coniagui et Bassari"; in: Journal de la Société des Africanistes tome XXXIV, fasc. II, 1964, pp.255-276.

Les enfants sont très encadrés par la famille et par tout le groupe, qui prend en charge son éducation. Chez les Coniagui et les Bassari de la Guinée, après l'initiation les orphelins gagnent une mère ou/et un père. Il n'y a pas d'enfance délinquante dans la société traditionnelle.

Le lévirat assure un mari à la veuve.

Dans certains groupes - les Miené du Gabon, les Ibo du Nigeria, les Dinka du nord Zaïre, les Nuer du sud Soudan et autres - par le truchement de la dot une femme stérile ou une femme qui a vieilli sans avoir d'enfants peut s'assurer une progéniture en se "marier" à une jeune femme. Celle-ci choisira un "compagnon de lit" et les enfants qui naîtront appartiendront au titulaire de la dot - "la femme-mari". Cette dernière s'assure ainsi une progéniture pour l'assister dans sa vieillesse et évite le destin des vieilles femmes sans enfants, considérées sorcières et rejetées par le groupe.

A l'échelon du village le vol n'existe pas. Il n'a pas de raison d'être puisque la famille et le village répondent aux besoins élémentaires de chaque individu.

L'ensemble de modèles qui guide le comportement est respecté. Le déviant est coupé du groupe. Ce qui signifie une condamnation à la mort sociale et peut être même physique. L'individu isolé peut difficilement survivre; il est inconcevable. Comme toute sorte d'individualisme est inconnu dans ces sociétés communautaires et collectivistes. L'individu isolé suscite la méfiance et est généralement assimilé à un sorcier.

L'individu n'existe que par rapport au groupe. Il est obligé de sacrifier son intérêt personnel à celui de la collectivité qui lui assure les moyens de vie.

La solidarité comme principe de base engendre assistance et la société dévient sécurisante pour l'individu.

2.1.4. La structure économique

Dans quelques états organisés il existe une économie de profit avec par conséquent une répartition inégale des richesses, sans toutefois que cela soit comparable aux disparités des niveaux de vie que nous connaissons en Occident.

Les différences sociales, dans ces sociétés stratifiées et très hiérarchisées, ne sont pas basées sur l'appropriation des moyens de production mais sur des critères sociaux.

Dans les sociétés égalitaires et même dans quelques organisations étatiques, il y a une économie de subsistance, ayant la famille comme unité de production et de consommation.

Même dans les économies de profit, les échanges commerciaux (quand ils existaient) se limitaient à l'échange avec les groupes voisins, de quelques produits rares, comme le sel et les colas. Les groupes vivaient plutôt en circuit fermé, chaque famille produisant ce que lui était nécessaire et les artisans, forgerons, potiers, tisserands, vivant au village.

2.1.4.1. La terre

"La terre est une divinité: ce serait un sacrilège que de se l'approprier."(1)

Il n'y avait pas de grandes propriétés foncières. Dans la société traditionnelle personne n'aurait cherché à cultiver une étendue dépassant celle de ses besoins. Le contrôle de la terre ne signifiait ni fortune ni prestige social. La seule véritable richesse est une nombreuse progéniture.

(1) Diop, Cheikh Anta: L'Afrique Noire Pré-Coloniale
Présence Africaine, Paris, 1960, p. 14.

La terre appartient au clan. En principe ce sont les associations qui attribuent les champs. La femme, principale cultivatrice, en a une jouissance momentanée. A sa mort le champ est attribué à une autre, qui n'est pas nécessairement de sa famille.

2.1.4.2. Le travail

Les principaux moyens de production sont "les bras". Plus nombreuse est la famille, plus elle a des bras, plus grandes seront ses possibilités économiques.

2.1.4.2.1. La division sexuelle du travail

Les deux grandes valeurs sexualisées, la fécondité féminine et la force masculine, correspondent parfaitement à la division sexuelle du travail.

Malgré le cloisonnement des mondes masculin et féminin, l'accent est mis surtout dans la complémentarité et l'équilibre des tâches que dans leur séparation. Cette complémentarité n'impliquant pas la supériorité des uns par rapport aux autres.

Le monde féminin est le village et ses alentours. La femme est productrice et procréatrice; mère-nourricière, elle a, selon les groupes, comme tâche principale la cueillette et le ramassage de fruits, feuilles et tubercules; les travaux agricoles, de la semaille à la récolte.

Le monde masculin est la brousse et la forêt. Ses tâches principales sont la défense du groupe et la chasse. Dans les sociétés pastorales, l'élevage, activité plus valorisée, incombe seulement aux hommes. Mais dans certains groupes les femmes peuvent traire. L'agriculture est une activité dédaignée dans ces sociétés et incombe seulement aux femmes.

L'intervention masculine dans les travaux agricoles se li

nite presque partout au défrichement.

Cette division sexuelle du travail peut varier dans certains groupes. Chez les Minianka du Mali les deux sexes participent aux travaux agricoles. Plus rares sont les groupes où les femmes ne cultivent pas, comme les Bobo-Ouelé de la Haute Volta. Chez les Songhay du Mali l'unique opération agricole faite par quelques femmes est le désherbage du riz.

La femme est l'agent de l'économie familiale au marché, où elle va échanger le surplus de sa production. Dans les sociétés pastorales elle échangera le surplus de lait et du beurre qu'elle a fabriqué.

La répartition des tâches dans l'artisanat domestique varie beaucoup d'un groupe à l'autre. En général il est une tâche plutôt féminine, à part la confection des cordes, nattes, filets et de la réparation des cases, tâches plutôt masculines. Chez les Minianka du Mali, en plus de ces dernières, les hommes sont aussi chargés du tissage et de la confection des vêtements. Parallèlement à la division sexuelle, les Minianka font une division du travail par âge. Les hommes âgés gardent les enfants pendant que les femmes sont aux champs; les femmes âgées vont au marché échanger le surplus de la production familiale, font la teinture des tissus et s'occupent des condiments; les adolescentes sont chargées du transport des épis.

Les femmes participent ou sont entièrement chargées de la pêche en rivière. Sur mer la pêche est pratiquée par les hommes, mais au Cameroun seule les femmes se livrent à la recherche des huîtres par plongée en eau profonde.

2.1.4.2.2. La division sociale du travail

Les organisations sociales stratifiées comprennent certaines castes strictement délimitées et qui sont les seules à avoir le droit d'entreprendre des travaux qui transforment la nature en choses.

Ces castes sont absolument endogamiques et le métier est

héréditaire. Ils vivent et travaillent en famille.

Les forgerons occupent une place sociale à part. A la fois méprisés et redoutés, ils sont considérés comme ayant des connaissances et des pouvoirs mystérieux. Les femmes de la caste des forgerons, métier exclusivement masculin, sont potières ou exciseuses. Dans les castes des tisserands et des travailleurs du bois, hommes et femmes travaillent ensemble. Les travailleurs du bois confectionnent des pilons, des mortiers, des jarres, des écuelles, des tabourets, des coffres, des outils de cordonnier et de tisserand, des manches d'instruments agricoles, des pirogues etc... Les femmes sont chargées de la décoration et de la vente au marché de ces objets.

Non seulement les artisans, mais aussi ceux que nous pourrions considérer comme des travailleurs intellectuels appartiennent aux castes inférieures: les griots, les musiciens (chez les Ouolof du Sénégal) et la "magnamagan" (chez les Soninké du Mali).

La "magnamagan" peut être considéré une éducatrice. C'est elle qui s'occupe de l'initiation et de l'éducation des jeunes filles, en leur donnant des cours sur l'amour (éducation sexuelle), sur la conduite à tenir en ménage et en société. Après la ménopause la "magnamagan" devient accoucheuse.

Ce métier, comme tous les métiers de caste, est héréditaire et seule la mère peut faire l'apprentissage à sa fille, qui va la remplacer.

2.2. L'IMPACT DE LA COLONISATION

Comment aborder objectivement une page de l'Histoire qui nous paraît, entre bien d'autres hélas, particulièrement insensée?

Comment expliquer que la civilisation blanche judeo-chrétienne, au nom de ses intérêts économiques, politiques et militaires, a débarqué dans le continent africain, et, avec l'arrogance

ethnocentrique de sa prétendue supériorité, a voulu anéantir toute une civilisation, imposant ses valeurs, son idéologie, sa religion et son mode de vie?

Comment comprendre l'utilisation d'une supériorité technique, celle-ci bien réelle, pour obliger, de gré ou de force, les africains à abandonner leurs rites, à renier leurs croyances, leur organisation sociale et économique, et à adhérer à la civilisation occidentale, détentrice de la "Vérité"?

Il y a eu l'acquisition de nouvelles techniques, mais à un prix trop fort, puisqu'elles n'ont pu rien contre le déséquilibre social, économique et politique provoqué par la colonisation. Et on peut se poser des questions sur le bien fondé de ces nouvelles acquisitions techniques.

"... les équipements techniques et matériels rendent les africains plus puissants vis-à-vis de nous, mais les laissent d'abord désarmés vis-à-vis d'eux mêmes." (1)

La colonisation des Amériques et celle de l'Afrique jusqu'au XIX^{ème} siècle, à la période du trafic négrier, ont été qualifiées de son véritable nom: un crime contre l'humanité, un génocide des populations indigènes.

Mais la période de l'implantation du pouvoir blanc en Afrique, période récente dont quelques protagonistes sont encore vivants et souvent au pouvoir en Europe, est considérée différemment. Et pourtant elle était tout autant criminelle; moins sanguinaire, peut-être, mais son objectif était bel et bien un génocide culturel de tout un continent.

2.2.1. Sur la religion

Les missionnaires ont été les premiers blancs à s'installer en Afrique, avec l'objectif déclaré de convertir les autochtones.

(1) Balandier, Georges: L'Afrique Ambigue, Plon, Paris, 1957, p.55.

Pour que cette conversion soit envisageable il fallait tout d'abord que les africains abandonnent leurs croyances et rites. Dans ce but, quand le prosélytisme a été insuffisant, les missionnaires, en commun accord avec l'administration coloniale, ont fait appel à la répression et à l'interdiction de certaines pratiques et coutumes. Les devins et les sorciers, agents de la cohésion villageoise, donc facteurs d'opposition à la domination blanche, ont été combattus, poursuivis, encarcérés et même pendus, comme en pays Beti, au sud Cameroun, au début du XX^{ème} siècle.

La lutte des colonisateurs et des missionnaires contre les sociétés secrètes et les rites d'initiation de ces populations Beti est particulièrement intense entre 1900 et 1910. Les rites agraires sont interdits comme sorcellerie, "affaires de sauvages"; le "Mevungu", principal rite féminin, moyen de remise en ordre de la société et de renforcement du courant vital, est interdit à cause de son "obscenité"!

Cette lutte acharnée des colonisateurs contre les détenteurs des relations avec le sacré a comme principal résultat une sorte de "parallélisme déséquilibrant". Les sociétés traditionnelles s'enfoncent dans une double vie. Obligées d'accepter les pratiques chrétiennes, elles n'abandonnent pas pour autant leurs pratiques traditionnelles, souvent dans la clandestinité.

Ainsi ce qui d'un côté entretient la cohésion dans l'opposition aux blancs, préparant ainsi la future conscience nationaliste, de l'autre provoque une dissociation dans le système des croyances.

Plus que la répression, la mauvaise conscience créée par les missionnaires fait perdre beaucoup d'adeptes à certains rites. Ce qui confirme le caractère profondément religieux de la société africaine. Là où la force n'a pas réussi, quelquefois la seule menace d'un châtement divin a fait de l'effet.

Quelques rites ayant comme pièce fondamentale des "engins de sûreté" ont disparu pour avoir perdu leur efficacité. Ces engins, pour être efficaces, doivent être secrets; et les missionnaires les découvraient et les brûlaient.

La plupart des convertis pratiquent les deux religions, non sans conflit. La religion traditionnelle, essentielle au maintien du courant vital du groupe, au maintien de ses membres à la source de sa vie (ancêtres, culture), essentielle à la pérennité de la société, est présentée par les missionnaires comme le mal, élément de désordre; à côté les religions chrétiennes sont présentées comme le bien, l'ordre, la force.

Cette image de force sera la plus convaincante. La conversion à la religion des blancs cache toujours derrière soi la volonté de participer à cette force, au pouvoir et à la puissance des colonisateurs. La conversion est un moyen d'ascension et de promotion sociale, et une garantie de ne plus être traité en "sauvage".

Deux extraits de texte, l'un d'un européen et l'autre d'un africain, côte à côte, sont révélateurs des deux univers.

- l'europpéen: "L'école et les missions vont saper les conceptions traditionnelles, donner l'idée d'un savoir plus efficace, d'une foi plus vaste; c'est une révélation. L'évolué, d'abord, va mépriser son monde ancestral, aspirer à l'europpéanisation, imiter les coutumes et les manières de penser des étrangers qu'il regarde comme détenteurs de la science et de la vérité. Mais à ce sentiment se mêle souvent, à l'époque coloniale, un complexe d'infériorité..." (1)

- et l'africain: "Il y a cent ans, notre grand-père, en même temps que tous les habitants de ce pays, a été réveillé un matin par une clameur qui montait du fleuve. Il a pris son fusil et, suivi de toute l'élite, s'est précipité sur les nouveaux venus. Son coeur était intrépide et il attachait plus de prix à la liberté qu'à la vie. Notre grand-père, ainsi que son élite, ont été défaits. Pour quoi? Comment? Les nouveaux venus seuls le savent. Il faut le leur demander; il faut aller apprendre chez eux l'art de vaincre sans avoir raison. Au surplus, le combat n'a pas cessé encore. L'école étrangère est la forme nouvelle de la guerre que nous font ceux qui sont

(1) Deschamps, Hubert: Les Institutions Politiques de l'Afrique Noire, P.U.F., Paris, 1970, p. 42.

venus, et il faut y envoyer notre élite, en attendant d'y pousser tout le pays. Il est bon qu'une fois encore l'élite précède. S'il y a un risque, elle est la mieux préparée pour le conjurer, parce que la plus fermement attachée à ce qu'elle est. S'il est un bien à tirer, il faut que ce soit elle qui l'acquière la première."(1)

Malgré la pratique juxtaposée des deux religions, les conceptions chrétiennes se répandent dans la société, renforcées par l'imposition du mode de vie du colonisateur.

Les religions traditionnelles sont collectivistes. L'objectif de tous les rites est collectif: renforcer le courant vital du groupe, obtenir des bonnes récoltes pour le groupe, protéger le groupe des forces maléfiques, obtenir la fécondité des femmes etc... Les religions chrétiennes sont individualistes et prêchent comme objectif premier que chaque personne s'occupe de son propre "salut éternel".

Les religions chrétiennes et l'économie capitaliste introduisent en Afrique l'individualisme, qui, dans une société jusque-là basée sur la solidarité, a été un des plus importants facteurs de déséquilibre et de désintégration sociale.

2.2.2. Sur l'économie

Dans la période traditionnelle les groupes vivaient presque toujours en circuit fermé, produisant tout ce qui leur était nécessaire.

Avec l'introduction de la monnaie et l'ouverture des boutiques, des besoins nouveaux se créent. L'économie de subsistance est doublée par une économie d'échange et l'étanchéité économique est brisée.

(1) Kane, Cheikh Hamidou: L'Aventure Ambigüe, U.G.E. 1961, p. 47

Ce renversement dans l'économie traditionnelle déséquilibre la division sexuelle du travail, bouleversant la répartition des tâches au détriment de la femme.

Le développement des cultures d'exportation renforce la position de l'homme, qui a désormais l'initiative de la récolte, de la vente et de la commercialisation. Tout le monde participe aux travaux agricoles, mais ce qui jadis était activité complémentaire devient simple utilisation de la force de travail des femmes. Devenues ouvrières agricoles dans les cultures d'exportation, elles conservent le plus souvent la charge des cultures vivrières.

L'essor industriel s'est fait sans la participation des femmes, et, en milieu urbain elle apparaît comme improductive, dépendante du salaire du mari.

L'économie capitaliste modifie la répartition des charges, établissant une répartition inégale du travail qui aggrave la condition des femmes.

Avec l'introduction de la monnaie des nouveaux types d'association se créent: des associations à caractère économique et commercial. Ce qui était autrefois entraide devient prêt mutuel.

2.2.3. Sur l'organisation sociale

La monnaie représente la fin de l'égalité traditionnelle, avec la création de classes sociales fondées non plus sur des critères sociaux mais sur les critères économiques du système capitaliste.

Le salariat et l'urbanisation sont à la base de la désintégration sociale. L'individu devient matériellement indépendant de son groupe et étant physiquement éloigné il n'est plus sous l'emprise familiale ni sous la pression sociale des anciens. D'où le relâchement des liens claniques, de la solidarité collective et de la cohésion villageoise.

Les classes d'âge sont en décadence, dispersées par les travaux coloniaux, les migrations vers les villes, l'engagement dans l'armée coloniale.

Il y a un vide démographique dans les villages; le cadre et la structure claniques sont ébranlés. Avec la fin de l'obligation morale et de la coopération vitale, avec le relâchement des valeurs traditionnelles, c'est toute la société qui devient plus fragile.

La solidarité mécanique disparaît à mesure que l'individualisme avance.

La colonisation exclut les femmes de son entreprise, ce qui affaiblit la position sociale de ces dernières.

L'urbanisation oblige le passage de la famille étendue à la famille restreinte. Les populations urbaines sont très jeunes, donc beaucoup plus ouvertes aux influences nouvelles.

L'interdiction de certaines coutumes traditionnelles, "à coups de décrets" par le colonisateur; le changement du caractère d'autres, comme la dot, qui va s'évaluer en monnaie, tout cela sont de facteurs de déséquilibre et de désintégration sociale.

Les associations traditionnelles ne sont pas incorporées au nouveau système. Des nouvelles associations se créent, associations de riches, sorte de club privé de notables, dont le but passe de l'entraide à la promotion sociale.

2.2.4. Sur la structure du pouvoir

La colonisation a entraîné une désacralisation. Désacralisation d'une partie des activités, des institutions, des coutumes et du pouvoir.

Le chef traditionnel perd son caractère sacré et devient un administrateur laïque, agent des colonisateurs. Intermédiaire entre ceux-ci et son groupe, il est chargé de besoins impopulai-

res: perception d'impôts, recrutement militaire, recensement etc..

Cette laicisation du pouvoir et le recul de l'importance du rôle religieux s'accompagnent du développement de son pouvoir personnel. Cela n'est paradoxal qu'en apparence. Les européens ont considéré les chefs comme des autocrates, seuls responsables du commandement. Les associations plus ou moins religieuses qui contrôlaient le pouvoir du chef et avaient un droit de délibération et de critique, n'ont pas été incorporées dans le nouveau système.

Perdant son caractère de roi-prêtre, le chef perd son charisme mais augmente son pouvoir féodal, personnel et fortement appuyé par l'autorité coloniale dans le maintien de l'ordre.

Les membres des associations, privés de leurs droits de participation au pouvoir, deviennent une force d'opposition au chef voulant mettre fin à ses pouvoirs absolus. Le chef étant devenu un agent du pouvoir colonial, cette opposition directe au chef est en fait une opposition au colonisateur.

La lutte pour l'indépendance crée une nouvelle solidarité inter tribale, facilitée par la langue européenne superposée au nombreuses langues locales et permettant des échanges intellectuels.

Le sentiment nationaliste naît adapté aux frontières tracées arbitrairement par les européens et ne correspondant pas aux limites traditionnelles des peuples. L'idée de nation gagne de l'importance au détriment du sentiment ethnique, affaiblit par l'union nécessaire entre les différentes ethnies dans la lutte pour l'indépendance.

2.3. APRES LES INDEPENDANCES

Comme dans tous les processus d'acculturation, l'assimilation des principaux facteurs de mutation - la religion chrétienne, la monnaie et l'urbanisation - a provoqué des secousses graves dans la société africaine.

Après les indépendances la tentative est d'un reajustement des acquis irréversibles de la colonisation à une tradition toujours vivante.

2.3.1. Les croyances

Le phénomène du syncrétisme religieux, existant déjà entre l'Islam et l'animisme, s'enrichit des religions chrétiennes. Il n'est pas seulement le fait des illettrés, des couches plus populaires ou des paysans de la brousse. On le retrouve dans les grandes villes, même dans les couches les plus instruites.

Au début il y avait la pratique des rites chrétiens d'un côté et des rites traditionnels de l'autre. L'individu fréquentait les deux cultes. Petit à petit la fusion s'est faite et actuellement le syncrétisme est très courant dans les cultes.

En Afrique la conversion à la religion du colonisateur a répondu surtout à un besoin de promotion sociale, tandis que le maintien de la religion traditionnelle conservait la force vitale et la liaison avec la source de la vie, renforçant le sentiment d'appartenance à un groupe social de référence.

Ainsi des parents animistes, pratiquant ou non parallèlement une religion chrétienne, obligent plutôt les enfants à fréquenter l'église, dans le souci évident de leurs assurer une place sociale de choix. Ce qui a été à la source d'importants conflits existentiels. (1)

Nous n'avons pas trouvé de références de la répression coloniale comme source de syncrétisme en Afrique, comme a été le cas au Brésil, où jusqu'à aujourd'hui chaque divinité africaine correspond à une image chrétienne. Comme il était interdit aux esclaves

(1) cf. l'article de Béart "Adolescence" in: Présence Africaine n°8 de 1950 et le roman autobiographique de Cheikh Hamidou Kane, "L'aventure ambiguë".

de pratiquer leurs rites, la présence d'images chrétiennes faisait croire aux maîtres blancs à leur conversion.

En Afrique les conversions paraissent avoir obéi plus à la nécessité de participer au pouvoir des blancs qu'au résultat d'une répression directe.

Après les indépendances il y a eu une remise à l'honneur de certaines coutumes dans une tentative de réajustement des valeurs traditionnelles à la vie moderne.

La fin de la répression coloniale a vu la recrudescence de certains rites: par exemple, les phénomènes de possession des femmes Batéké du Congo, signe d'un équilibre retrouvé. (1)

Les permanences du traditionnel à côté du moderne, la juxtaposition religieuse, la coexistence de deux sortes de valeurs est vécue quotidiennement par les africains. Nous ne saisisons jamais ce qu'est la société africaine actuelle si nous ne partons pas de cette dualité, d'ailleurs pas si étrange qu'elle paraît à première vue. Le conflit entre sciences et croyances, par exemple, se retrouve même dans beaucoup de nos sociétés industrielles.

2.3.2. L'économie

Les structures économiques mises en place par le colonisateur ont été maintenues. Les africains n'avaient pas, d'ailleurs, d'autre choix, ne disposant pas de capitaux nécessaires pour un démarrage économique indépendant. Et il était impensable de revenir en arrière, à une économie de subsistance.

La majorité de l'élite africaine, éduquée en Europe, était bénéficiaire du système implanté par les colonisateurs et avait

(1) cf. Dupré, Marie Claude "Les femmes Mukisi des Téké Tssayi - rituel de possession et culte anti-sorcier" (Congo)
in: Journal de la Société des Africanistes, tome XLIV, fasc. I
de 1974, pp. 53-69

donc intérêt à le maintenir.

La division du travail est de plus en plus poussée. La division sexuelle se fait au détriment des femmes, tant en milieu urbain qu'en milieu rural.

La division sociale du travail dépasse les castes et anciennes classes sociales et se fait maintenant d'après les critères propres aux systèmes économiques capitalistes et dépendants.

2.3.3. Le pouvoir

Si dans l'économie les indépendances n'ont pas provoqué un revirement des tendances par contre, politiquement le revirement a été important.

Il y a un renouveau du sentiment ethnique dans les luttes politiques internes dans chaque pays.

Les frontières tracées par les colonisateurs ne correspondaient pas aux frontières ethniques. Devant la pénétration coloniale, les peuples qui se sont retrouvés à l'intérieur des mêmes frontières se sont naturellement alliés dans la lutte anti-colonialiste commune à tous.

Après les indépendances, la motivation de leur alliance et l'ennemi commun, n'existant plus, les divergences ressurgissent. Ces ethnies, souvent sans aucun lien culturel et même anciens adversaires, se lancent dans une lutte interne pour le pouvoir. Selon qu'elle soit plus ou moins nombreuse, qu'elle ait été plus ou moins proche du colonisateur, ou plus ou moins riche, l'ethnie conservera le pouvoir, distribuant les postes entre les siens et opprimant la ou les autres ethnies du même pays.

Avec l'évolution on s'aperçoit dans certains pays que les classes sociales correspondent parfois à une division ethnique: par exemple, à Dakar, les Lébou et les Ouolof appartiennent aux classes dominantes et les Diola et les Sérères aux classes exploitées.(1)

(1) cf. Keita, Awa : "Femme d'Afrique. La vie de Awa Keita", p. 209

La formation des nouvelles classes dominantes est l'oeuvre de la colonisation.

"L'élite choyée par le colonisateur bénéficie de tous les avantages sociaux. Elle constituera, à la veille des indépendances, une petite bourgeoisie dont les enfants seront également les principaux bénéficiaires. Elle accaparera tous les pouvoirs à son profit en refusant de mettre en cause les structures coloniales." (1)

2.3.4. L'organisation sociale

Le départ des jeunes vers les villes est à la base du grand bouleversement de l'organisation sociale. Dans une société où l'institution la plus importante est la famille étendue, déterminant même les structures du pouvoir, l'affaiblissement du lien clanique et de l'emprise familiale sur les individus sont déterminants.

Le passage de la famille étendue à la famille restreinte est compris dans celui de la société traditionnelle à la société moderne, à la société de masse. Dans celle-ci, moins sécurisante, l'individu est isolé et manipulé.

L'individualisme remplace le collectivisme villageois. La solidarité mécanique est remplacée par la solidarité organique, les membres de la société moderne ayant entre eux des relations plutôt contractuelles, légales et juridiques.

Comme partout, la permanence de la tradition parallèlement à la construction d'une société moderne peut être source de conflit. Les vestiges de la solidarité aboutissent quelquefois à un parasitisme social en milieu urbain. Les mal adaptés à la nouvelle société

(1) Audibert, Andrée: Le Service Social en Afrique Francophone...
p. 248

té, impuissants à s'ajuster aux exigences de la vie moderne, exploitent en fait les parents, qui tant bien que mal tentent de s'adapter.

Les contradictions que suscitent la remise à l'honneur des traditions à côté de la tentative de construire une société moderne établissent une relation dialectique entre deux civilisations, entre deux modes de vie qui constitue la réalité quotidienne de l'Afrique actuelle.

3. LE STATUT DE LA FEMME NEGRO AFRICAINE

"Le statut de la femme noire se determine non point en raison de la position réelle qu'elle occupe dans la société ni des rôles qu'elle y assume, mais plutôt en raison des indices de valeurs attribués aux activités qu'elle exerce. (...) C'est la femme qu'instaure l'éthique selon laquelle il suffit de s'entourer d'hommes plutôt que de biens matériels pour pallier la pauvreté originelle."(1)

3.1. LA FECONDITE

3.1.1. La fécondité: valeur fondamentale

Dans une société où les moyens de production sont les bras et où richesse et prestige social viennent du nombre, la fécondité est forcément érigée en valeur fondamentale, comme condition indispensable à la survie du clan.

Dans absolument toutes les ethnies africaines la fécondité est la qualité essentielle de la femme. Alors que le statut et le rôle féminins peuvent varier d'une ethnie à l'autre, la valeur attribuée à la fécondité ne varie pas. Elle est une constante qui survit aux mutations de la société. Tandis que l'urbanisation change la structure familiale, il ne s'agit plus pour la femme moderne d'avoir des nombreux enfants, mais la notion de fécondité liée à sa condition même de femme est restée. Il est déshonorant pour une femme, quelque soit son statut, d'être sans enfants. Il vaut mieux

(1) Bekombo, Manga: "Ma soeur, ma chèvre"
in: Recherche Pédagogie et Culture, n° 19 de 1975 pp. 33-40

qu'ils naissent d'une union légitime, mais si la femme ne parvient pas à se marier, elle doit chercher au moins à avoir un enfant. Une femme stérile n'est pas vraiment une femme.

3.1.2. La fécondité et le statut de la femme

Le statut que la fécondité confère à la femme a un double aspect positif et négatif.

Un aspect positif, celui de la femme source de vie, que lui confère le pouvoir magique d'agent mystérieux des puissances, élément de transition responsable et symbole du groupe prolifique et de l'abondance des récoltes.

Un aspect négatif car toute absence de fertilité est imputée aux femmes. Absence de fertilité humaine et de fertilité des champs, qui sont, avec la mortalité infantile, le plus haut degré de malheur public.

L'ambiguïté du statut des femmes est donc directement liée à leur fécondité et au fait que, par une insurmontable contradiction, le lignage, s'il veut échapper à la mort, ne peut se passer de l'épouse. L'épouse, cette immigrante, apatride de l'exogamie, est considérée comme une étrangère; jusqu'à ce qu'elle prouve, par sa fécondité, qu'elle veut du bien au clan. Si elle est stérile, elle se sera accusée de refuser d'alimenter le courant vital du clan. La situation de la femme dépend donc directement de sa fécondité.

Elle a le devoir de se prêter à la procréation. Le mariage étant une alliance conclue entre deux familles dont l'une cède à l'autre le pouvoir de fécondité d'une femme, la procréation est pour la femme un devoir social d'assurer la pérennité et l'expansion du clan.

Chez certains groupes comme le Gourounsi de Haute Volta et le Coniagui de Guinée l'alliance matrimoniale n'est conclue qu'après preuve de fécondité. C'est à dire, la femme doit avoir au moins un enfant à un homme autre que son futur mari. Celui-ci veut être sûr que sa future femme n'est pas stérile.

3.1.3. La fécondité et les menstrues

Le symbole plus commun de fécondité en Afrique est la calabasse. Symbole de fécondité humaine, elle représente la matrice de la femme. Symbole de fécondité des terres, elle représente la cuisine. La calabasse pleine est signe de richesse; vide elle est signe de mort.

Pour la femme, les menstrues sont le signe de non-fécondation, symbolisée par "la calabasse vide". A côté de l'horreur qu'inspire le sang, l'idée de non fécondation est aussi à l'origine de la notion d'impureté, de malignité et du danger magique qu'implique la menstruation.

3.1.4. Les femmes stériles

La femme a donc un rôle double, ambivalent: source de tout le bien et de tout le mal; "moyen de passage à la vie" et signe de mort; si féconde, source de puissance et richesse; et si stérile responsable de tous les maux, bouc émissaire soupçonnée d'être dangereuse, vouée à l'insulte, crainte, méprisée, traitée de sorcière.

En Haute Volta les femmes stériles n'ont pas droit aux funérailles comme les mères de famille; chez les Masa du Tchad les femmes (et les hommes aussi) qui meurent sans descendance sont enterrés avec un charbon de bois à l'anus. Un peu partout ces femmes effectivement deviennent sorcières comme pour se venger d'une société qui les rejette.

3.1.5. Avortement et contraception

Dans ce contexte il est compréhensible que l'avortement et la contraception soient rarissimes sinon inexistants. Une femme qui

ne veut pas être mère c'est d'abord quelqu'un qui n'assume pas pleinement son sexe; elle sera considérée comme un être asocial, et son attitude comme un crime. Un crime non pas contre une vie, comme est considéré souvent l'avortement dans la société judeo-chrétienne, mais un crime contre le groupe.

Ne pas vouloir se prêter à la procréation est une espèce de trahison au clan; et c'est la certitude d'être accusée de tous les malheurs publics, principalement en cas de mortalité infantile et d'infertilité des sols.

3.1.6. Fécondité humaine et fertilité du sol

La fécondité humaine et la fécondité du sol se confondant, les femmes sont donc responsables de l'abondance ou de la pauvreté des récoltes. D'où le fait que les rites agraires, rites de fécondité ou pour assurer la densité du courant vital soient le plus souvent exclusivement féminins ou attribuent aux femmes les rôles principaux.

3.1.7. L'âge et le changement de statut

Tous les rituels et les lois claniques sont orientés vers l'acquisition et la croissance des deux grandes valeurs sexualisées: la force masculine et la fécondité féminine. Paradoxalement c'est en vieillissant, quand ils n'ont plus ni force ni fécondité, qu'hommes et femmes atteignent la plus haute considération sociale, toujours liée à une nombreuse progéniture. La considération sera d'autant plus grande que la progéniture sera nombreuse.

Avec l'âge, le principe de la séparation des sexes s'atténue. Les vieilles femmes peuvent alors accéder aux connaissances masculines. Par contre les hommes âgés ont beaucoup plus rarement

accès aux connaissances féminines.

Pour les femmes la stabilité vient avec l'âge. La fécondité est la valeur essentielle de la femme; mais c'est seulement en la perdant qu'elle sera pleinement acceptée par le clan du mari, à condition d'avoir eu plusieurs enfants et qu'ils soient vivants.

3.1.8. Stérilité et pouvoir: un cas, la Gumsu.

Parmi les femmes qui, dans les groupes à organisation étatique, ont un rôle prépondérant (en général une parente du roi), un cas intéressant à signaler est celui de la Gumsu.

Chez les Kotoko, pêcheurs islamisés du groupe Kirdi vivant au nord Cameroun sur le delta du Chari, et apparemment chez les Bolewa du groupe Kanouri, vivant aussi sur les bords du lac Tchad, mais au Nigeria, la Gumsu est une des quatre épouses légitimes du roi. Elle est la fille du premier dignitaire du royaume et est la première femme du royaume. Elle est considérée la mère mythique de l'ensemble des dignitaires, mais son rôle n'est pas seulement symbolique; elle a un réel pouvoir politique, commandant toutes les femmes du royaume et intervenant directement dans la nomination de certains chefs, notamment celui des armées.

La particularité de la Gumsu est qu'elle ne peut jamais avoir d'enfant. Pour cela elle se nourrit de plantes abortives.

Malheureusement nous n'avons pas trouvé d'autres précisions sur la Gumsu. Plusieurs auteurs la citent, mais seul Lebeuf (1) mentionne la stérilité comme une nécessité pour la femme associée au roi, du moment qu'elle devient associée au pouvoir.

(1) Lebeuf, Annie: "Le rôle de la femme dans l'organisation politique des sociétés africaines", in: Femmes d'Afrique Noire pp. 93-119

3.2. LA FORMATION DES FEMMES

"Toutes les coutumes des femmes se transmettent par la voie du lignage maternel. Si l'on songe qu'une femme suit la tradition maternelle pour toutes les coutumes d'accouchement, alors qu'elle porte le nom du clan du père, on comprend que toute systématisation de ces coutumes par clan est impossible."(1)

Il y a pourtant une ligne générale qui tend de plus en plus à diminuer l'importance des particularités. Nous essaierons donc de saisir cette ligne générale dans son évolution et ne nous occuperons que secondairement des coutumes particulières à l'une ou l'autre ethnie.

3.2.1. La naissance d'une fille et les alliances du clan

Au contraire de la société judéo-chrétienne, où la naissance d'une fille est vue comme une perte pour la famille - en Italie jusqu'à aujourd'hui la formule de vœux dit: "je vous souhaite du bonheur et des enfants mâles" - elle est, en Afrique traditionnelle, un motif de rejouissance. Car une fille représente une plus grande possibilité de promouvoir des alliances.

Par le système d'échange de femmes le mariage d'une fille occasionne une alliance. Par le système de la dot il peut créer une deuxième alliance, car la dot de la fille peut servir à marier son frère.

Chez les Masa du Tchad si une femme a un fils bâtard, il est difficilement accepté par le mari, car il pourrait "gaspiller son lignage. Tandis qu'une fille est plus facilement acceptée, car

(1) Laurentin, Anne: "Femmes Nzakara", in: Femmes d'Afrique Noire p.142

elle est destinée à être donnée à un mari en échange d'une compensation matrimoniale.

3.2.2. L'exogamie et la solidarité féminine

Alors que l'homme restera toujours dans le village auprès des siens et a donc un avenir sécurisant, la fille est considérée dès sa naissance comme un être propre à promouvoir des alliances, destinée à vivre loin des siens.

Très tôt les filles savent qu'elles devront partir, vivre chez des étrangers, une existence solitaire.

C'est sûrement l'exogamie la cause de cette solidarité active qui s'établit entre les femmes par le seul lien du sexe. Les hommes ont toujours besoin d'un lien de parenté, de voisinage ou d'une association pour établir une solidarité. Le fait de se donner mutuellement le traitement de "frère", même sans aucune parenté, en est significatif. Les femmes n'ont pas besoin de ce biais pour qu'une solidarité s'établisse entre elles.

3.2.3. L'éducation dans le cadre familial

3.2.3.1. Education pratique dans la petite enfance

Le principe de la séparation des sexes marque l'éducation dès la plus petite enfance. Le garçon est pris en main par le père et la fille par la mère.

Entre 4 et 6 ans les filles commencent l'apprentissage de leur future rôle d'épouse et de mère. Cette formation au mariage se fait dès le plus jeune âge jusqu'à la puberté ou au mariage même.

Pendant l'enfance la formation est tout à fait pratique.

En principe c'est auprès de sa mère que la fillette fait le premier degré de son apprentissage. Mais cela peut aussi se faire auprès d'une autre femme, soeur aînée, parente ou voisine, où la fillette est officiellement placée comme nurse, comme chez les Masa du Tchad. L'attrait d'un séjour hors de la maison paternelle, la fierté de faire l'apprentissage de son rôle de mère, font de cette fonction de garde d'enfant un honneur pour la fillette.

Cet apprentissage inclut les soins aux nouveau-nés, la préparation de la nourriture, le travail domestique en général et aussi le travail aux champs, où les fillettes accompagnent leurs mères. Comme le témoigne cette femme Beti du sud Cameroun:

"Notre mère nous apprenait à ne pas voler, à ne pas mentir, à travailler la terre, à préparer la nourriture. A six ans je travaillais aux champs et je faisais les mêmes travaux que ma mère." (1)

Très jeune la fillette domine les techniques qui lui seront nécessaires pour bien remplir son rôle d'épouse et de mère nourricière. Le travail de la terre, la préparation de la nourriture et les soins des enfants n'ont plus de secrets pour une fillette entre 8 et 10 ans.

3.2.3.2. Education théorique

Ce n'est pas seulement au niveau pratique que la mère joue un rôle éducatif important, mais aussi au niveau théorique.

Entre 11 et 15 ans la fille se prépare au rôle de gardienne des traditions, le foyer paternel étant une vraie école de traditions. La fille apprend alors la théorie de tout ce qu'elle a toujours pratiqué: solidarité, loyauté, patience, courage, endurance, discrétion, propreté, dévouement réciproque dans la famille et dans la société, obéissance et respect envers les parents, soutient maté

(1) Thé, Marie Paule de: Des Sociétés Secrètes aux Associations Modernes.

riel et moral dû aux vieux. Cet enseignement est fait principalement à travers des légendes et contes valorisant ces comportements.

Dans certaines ethnies comme les Louba du Zaïre, la transmission des coutumes est faite par les chants féminins. Les filles apprennent, retiennent et plus tard enseignent les rites, les tabous, les interdits, la signification des noms, les superstitions. Ce sont les femmes qui transmettent la littérature orale qui sert de véhicule à la connaissance des traditions.

La mère, souvent avec l'aide d'une vieille femme qu'elle désigne, dispense aux filles un enseignement secret, peu ou pas du tout connu des hommes, sur tout ce qui concerne le mariage, l'enfantement et les rapports sociaux et familiaux avec la future belle famille.

Certaines sociétés traditionnelles, comme les Louba du Zaïre et principalement les Yorouba du Nigeria et du Benin, donnaient déjà aux filles une éducation axée sur des activités lucratives comme l'artisanat et le commerce. Cette capacité de gagner leur vie, cette habilité à faire de l'argent, a donné aux femmes, surtout aux Yorouba, une grande autonomie, voire un rôle dominant dans le ménage.

L'éducation dispensée dans le cadre familial n'est pourtant jamais individualiste. Elle est fondamentalement communautaire et se fait par classes d'âge.

Les classes d'âge et le cadre familial sont complémentaires dans leur rôle éducatif et de formation. Nous traiterons plus spécifiquement des classes d'âge plus loin.

L'enfant est très encadré. Non seulement la famille mais tous les membres du groupe ont droit de correction sur chaque enfant. Ce qui explique l'absence d'enfance délinquante dans la société traditionnelle. Ce phénomène social commence à apparaître avec l'urbanisation et la conséquente déstructuration familiale.

3.2.4. La scolarisation

Dans la société traditionnelle l'éducation pratique des filles était donc faite dans le cadre familial; par contre la formation théorique, en plus du cadre familial, était surtout dispensée dans le cadre des classes d'âge et des sociétés initiatiques.

Au moment de leur implantation les européens ont mis en place des écoles uniquement pour les garçons. Les premières écoles de filles, et cela pendant longtemps, ont été l'initiative des missionnaires, dont l'objectif premier était la conversion. L'enseignement est d'abord religieux; mais c'est aussi un enseignement ménager.

Le but de ces écoles était de former des épouses chrétiennes pour les hommes dont l'administration coloniale se chargeait de l'intégration dans le nouveau système. En d'autres mots cette éducation avait pour but d'imposer des valeurs afin de transformer les africaines à l'image de la femme occidentale. Dans le pire des cas, comme dans les Sixa du Cameroun, il y avait une exploitation pure et simple.

Les Sixa étaient des internats pour filles, fondés par les missionnaires allemands au Cameroun, en principe pour combattre les mariages précoces. Les filles y allaient pour fuir un mariage indésirable, et quelques femmes mariées, en accord avec le mari, pour suivre un enseignement religieux, l'unique d'ailleurs dispensé dans les Sixa.

La répression des anciens rites s'accompagnait de la mauvaise conscience créée par les missionnaires et de l'idée, entretenue par ces derniers, que la conversion était la condition première pour participer à la force des blancs. L'enseignement religieux était lié à la promotion sociale. En fait les filles étaient obligées de travailler aux champs de la mission; elles étaient soumises à une discipline rigide et subissaient même des châtements corporels.

Les Sixa ont été un facteur d'ébranlement des coutumes, d'exploitation économique et de pression morale. Les promesses hy-

pocrites faisaient l'attrait de la religion chrétienne aux yeux des femmes africaines. Le christianisme était présenté comme la libération de la femme, avec la monogamie, le repos du dimanche, la fin des interdits alimentaires et la possibilité de se faire entendre.

Un peu partout la religion chrétienne reste liée à la promotion sociale: ainsi Béart (1) cite le cas de la prêtresse Nagot qui met son fils à l'école française et l'oblige à aller à la messe, "ce qui lui paraît un geste de bonne éducation".

Dans d'autres cas les conséquences de l'école européenne ont été pressenties plus profondément, et l'adhésion ou l'opposition n'allaient pas sans conflit.

Cheikh Hamidou Kane, dans son récit autobiographique "L'Aventure Ambigüe", donne toute la dimension du conflit.

"L'école nouvelle participait de la nature du canon. (...) Du canon elle tient son efficacité d'arme combattante. Mieux que le canon, elle pérennise la conquête. Le canon contraint les corps, l'école fascine les âmes."

"C'est peut-être avec leur alphabet (qu'ils m'ont conquis)."

Si le conflit s'est posé pour les garçons, il a été vite dépassé par la pression des colonisateurs qui avaient besoin d'éléments scolarisés pour la mise en place des nouvelles structures. Il n'en a pas été de même pour les filles: le pouvoir colonial n'ayant pas incorporé les femmes à son entreprise, il négligeait aussi la scolarisation des filles.

Dans une société fondée sur le principe de la séparation des sexes, l'école européenne a été vite assimilée au monde masculin. Au moment de la création d'écoles pour les filles (les toutes premières datent des années 20), l'opposition des parents se fait fortement sentir. Rares sont les filles qui rejoignent l'école. Après 1940 s'amorce un faible mouvement des filles vers l'école, mais

(1) Béart, Ch.: "Adolescence", in: Présence Africaine n° 8/9 de 1950 pp. 261-269

(2) Kane, Cheikh Hamidou: L'Aventure Ambigüe, U.G.E. Paris, 1961 pp. 60 et 172.

ce n'est qu'après 1960 que l'ancienne méfiance est oubliée.

Cette opposition à la scolarisation des filles, interprétée par nos mentalités européennes comme une volonté de maintenir la "femme au foyer", paraît avoir une signification plus profonde.

L'école étant restée liée au monde masculin, c'est le principe de la séparation et de la complémentarité des sexes qui est atteint avec la scolarisation des filles. Le système traditionnel d'éducation accentuait la différenciation des rôles masculins et féminins. L'école nouvelle dispensant un même enseignement aux filles et aux garçons est perçue comme un déséquilibre, un bouleversement dans le rôle social, jusqu'alors bien défini, de chaque sexe.

En réalité la scolarisation a été une source d'idées et de comportements nouveaux difficilement assimilés surtout dans le milieu rural. Elle a suscité une volonté d'indépendance, le rejet de la vie villageoise, le refus d'obéir, d'aider aux champs et a créé des besoins nouveaux. Les filles scolarisées ne veulent plus épouser les paysans pauvres et un grand nombre d'entre elles part vers les villes, à la recherche d'une vie plus libre, loin de l'emprise familiale.

D'un endroit à l'autre les conséquences de ce bouleversement ont varié. Quelques filles prennent confiance en elles, arrivent à s'imposer et à refuser un mariage conçu sans leur participation. Chez les Beti du sud Cameroun les femmes scolarisées jouent un rôle important dans la vie villageoise, parfois en concurrence avec les femmes âgées. En milieu urbain la préoccupation de donner un métier aux filles s'accroît.

Ces villageoises qui arrivent dans les villes à la recherche d'une vie plus indépendante n'ont pas de métier. Ayant grandi dans un milieu où les mécanismes de solidarité sécurisent l'individu, elles sont doublement désarmées devant le milieu urbain, où l'individualisme s'est implanté et où elles auront besoin d'un métier pour survivre. Dans la plupart des cas ces expériences se soldent par un échec. Ces villageoises s'intègrent difficilement dans les villes; elles deviennent une main d'oeuvre non spécialisée, sous-employée et sous-payée, domestiques ou prostituées. Au bout d'un certain temps un grand nombre revient au village, avec un ou plu-

seurs enfants; et la réintégration dans le village sera aussi problématique. D'autant plus problématique si elle a eu un ou plusieurs de ses enfants d'un homme blanc. Ces enfants métis seront considérés un peu comme des étrangers. Le groupe les acceptera sans pourtant les incorporer totalement. Et la femme trouvera difficilement à se marier.

Monique Gessain rapporte ces difficultés chez les filles Coniagui de la Guinée qui ont reçu une éducation de type européen. Les contradictions entre les valeurs et les coutumes du groupe - surtout celle d'avoir des enfants avant le mariage - et les principes enseignés à l'école font que les filles scolarisées ont beaucoup plus de difficultés à vivre dans le village que les non-scolarisées.(1)

On se retrouve donc devant le fait que la scolarisation à l'occidentale rend plus difficile la vie des filles qui veulent rester au village et ne prépare pas convenablement celles qui veulent partir vivre en milieu urbain.

3.2.5. L'apprentissage professionnel des filles des castes

Chez les gens de caste, en plus de l'apprentissage de leur rôle de mère, épouse et gardienne des traditions, les filles font aussi l'apprentissage professionnel auprès de leur mère ou d'une autre parente. Dans ce dernier cas l'apprentissage se paie. Dans la caste des forgerons, chez les Laobé du Sénégal, les femmes sont potières. Si l'apprentissage se fait auprès d'une autre femme que la mère, il se paie jusqu'à donner une vache.

Comme pour tous les métiers qui transforment la nature en choses, exercés par les gens de caste, l'apprentissage est très

(1) cf. Gessain, Monique: "A propos de l'évolution actuelle des femmes Coniagui et Bassari", in: Journal de la Société des Africanistes tome XXXIV, fasc. II de 1964, p. 264

long. Il consiste dans la transmission des techniques, bien sûr, mais surtout dans l'enseignement des interdits, des prières, des rites et gestes magiques.

Camara Laye, dans son roman autobiographique "L'Enfant Noir", décrit longuement le travail de son père, qui était forgeron. Nous voyons que, plus important que sa maîtrise et son habilité sont ses connaissances rituelles et son pouvoir magique.

"Il m'est arrivé de penser que tout ce travail de fusion, mon père l'eût aussi bien confié à l'un ou l'autre de ses aides: ceux-ci ne manquaient pas d'expérience; cent fois, ils avaient assisté à ces mêmes préparatifs et ils eussent certainement mené la fusion à bonne fin. Mais je l'ai dit: mon père remuait les lèvres! Ces paroles que nous n'entendions pas, ces paroles secrètes, ces incantations qu'il adressait à ce que nous ne devions, à ce que nous ne pouvions ni voir ni entendre, c'était là l'essentiel. L'adjuration des génies du feu, du vent, de l'or, et la conjuration des mauvais esprits, cette science, mon père l'avait seul, et c'est pourquoi, seul aussi il conduisait tout."(1)

Parmi les interdits des teinturières de la Guinée il y en a un qui l'oblige à s'abstenir de travailler pendant la période des menstrues; étant considérée comme impure, elle ne peut pas approcher l'indigo - parce que "L'indigo veut la pureté".

Outre ces métiers qui transforment la nature en choses, à d'autres métiers, qui sont plutôt des dons, des pouvoirs, se transmettent en ligne utérine: c'est le cas de la fonction de guérisseur dans nombreuses ethnies comme les Lebou du Cap Vert et les Diola de Casamance. L'apprentissage est fait auprès de la mère ou de la grand-mère maternelle. Il consiste dans l'acquisition des techniques de guérison et des actes rituels, et commence dès la fin de l'adolescence se poursuivant pendant de longues années.

Chez les Peul, les dons de sorcellerie, de divination et de guérison se transmettent par allaitement, en ligne utérine continue.

(1) Laye, Camara; L'Enfant Noir, Plon, 1953, p. 31.

3.2.6. Les classes d'âge

L'enfant n'existe comme individu que par rapport au groupe. L'éducation est communautaire, par classes d'âge, qui sont les institutions les plus importantes après la famille.

Dans les sociétés dites égalitaires, sans gouvernement, les classes d'âge jouent un rôle prépondérant, et constituent une force dans le domaine de l'entraide et de la solidarité. Elles représentent le groupement des forces matérielles, morales et intellectuelles d'une génération, en vue d'une action d'ensemble, de la participation collective aux rituels et travaux.

En principe il n'y a pas de pouvoir organisé. Le chef est souvent un leader qui s'impose, un pouvoir spontané. L'âge des membres de chaque classe d'âge varie de 1 à 4 ans maximum. A chaque classe d'âge correspond des devoirs, des travaux d'intérêt collectif, des obligations rituelles.

Les classes d'âge des femmes sont des organisations plus floues que celles des hommes. Elles jouent pourtant un rôle éducatif essentiel dès le plus jeune âge, et c'est à travers les classes d'âge que les filles jouent leur rôle social tout en recevant une réelle formation pratique au mariage et à la vie adulte en général.

Le principe fondamental du collectivisme africain, la solidarité, est donc pratiquée dans la famille et dans les classes d'âge dès la première enfance.

Dans plusieurs groupes, comme par exemple les Foulbé, (de l'ethnie Peul) de la Guinée et du Sénégal, à quatre ans les enfants participent de la première classe d'âge. Celle des filles est utilisée dans des travaux comme le transport du feuillage vert pour couvrir le champs de taro de chaque maman. Les plus âgées s'aident mutuellement dans le filage du coton, dans le binage du maïs et de l'arachide. Elles dament le sol des cases de leurs familles et transportent le gravier fin qui couvre la cour. Toujours chez les Foulbé, à l'adolescence les classes d'âge des filles et des garçons se retrouvent le soir pour la danse et dans les "walêrou", case construite le plus loin possible de celle des vieux.

Ce genre d'apprentissage des relations avec l'autre sexe se retrouve dans plusieurs groupes. Tantôt il est purement social, tantôt c'est un apprentissage pratique de la sexualité.

Chez les Bassari de la Guinée les enfants quittent les parents vers 7 ou 8 ans et vont habiter dans un "ambofor"; un pour les garçons et un pour les filles, sans communication entre eux. A la puberté ils changent d'"ambofor", toujours séparés par sexe. Alors les garçons commencent à fréquenter l'"ambofor" des filles, où ils passent les nuits ensemble. La nuit est le temps de la vie intellectuelle, artistique et sentimentale, comme le jour est le temps de la vie matérielle, de l'économie. Ainsi les classes d'âge à la puberté remplissent une fonction globale de formation à la vie adulte.

Les groupes d'âge des filles sont commandés par l'une d'elles. Elles interviennent dans les travaux familiaux à la demande des mères. Dans certains groupes, comme les Adioukrou de la Côte d'Ivoire, les forces des jeunes classes d'âge sont louées pour travailler les champs des femmes.

Partout en Afrique les classes d'âge jouent un rôle éducatif considérable. Les caractéristiques peuvent varier d'une ethnie à l'autre, mais l'objectif premier est toujours l'éducation collectiviste. Rares sont les groupes qui n'ont pas de classes d'âge, comme les Douala du Cameroun et quelques groupes Peul.

Les classes d'âge ont commencé à être dispersées par les travaux coloniaux. Leur affaiblissement a continué, progressivement, avec la scolarisation, les migrations vers les villes et la désintégration de la vie traditionnelle.

3.2.7. L'initiation

Comme les classes d'âge, l'initiation est un phénomène presque général en Afrique. Néanmoins à peu près les mêmes groupes qui n'ont pas de classes d'âge, comme les Douala et certains Peul

cités ci-dessus, n'ont pas d'initiation non plus. Dans certains groupes islamisés, comme les Lebou et les Ouolof du Sénégal, il n'existe pas d'initiation pour les filles.

L'initiation est une préparation et un passage à la vie adulte; et ses caractéristiques varient bien plus que celles des classes d'âge. Selon les ethnies, les initiations sont, ou non, faites dans le cadre d'une association; elles peuvent, ou non, inclure un ou plusieurs rites; elles peuvent être collectives ou, plus rarement, individuelles; elles peuvent, ou non, comprendre des scarifications, des excisions, des épreuves physiques, des réclusions dont la durée est aussi variable pour chaque groupe que la durée de l'initiation elle-même.

En somme, l'initiation consiste en un enseignement pratique, un enseignement de morale sociale, un enseignement rituel et religieux, un enseignement sexuel, l'accent étant mis sur l'un de ces aspects, selon les groupes.

La difficulté d'une systématisation réside dans le fait que les combinaisons de ces diverses caractéristiques sont infinies, empêchant une classification méthodique. Cependant, pour les besoins de ce travail, nous sommes obligés d'adopter une méthode, qui sera forcément arbitraire, étant donné que les différents types d'initiation sont inclassables.

Nous avons regroupé dans un seul et dernier chapitre toutes les initiations qui comprennent l'excision, malgré d'autres caractéristiques qui pourraient les classer dans les chapitres qui suivent.

3.2.7.1. L'initiation dans le cadre d'une association

Le principal but de nombreuses associations féminines est l'éducation et l'initiation des filles. Ces associations, dites aussi associations de classes d'âge ou sociétés initiatiques, se retrouvent un peu partout en Afrique.

Dans certains groupes, une seule association est chargée

de l'initiation de toutes les filles. Plus rarement une seule association est chargée de l'initiation de filles et garçons. C'est le cas de la société Dyoro des Lobi du sud Haute Volta et du nord-est Côte d'Ivoire. Non seulement cette société se charge de l'initiation des jeunes des deux sexes mais cette initiation est commune, ce qui paraît être un cas unique en Afrique.

Il y a des groupes où il existe plusieurs associations respectivement chargées de l'initiation des filles ou des garçons; c'est le cas des Bamileké du Cameroun.

Une des plus importantes associations initiaticques et éducatives en Afrique est le Sande, dite aussi Bundu, de l'ethnie Mende de Sierra Leone et de Liberia. Cette société porte l'entière responsabilité de l'éducation et du comportement des femmes. Les filles rentrent dans la société très jeunes. Elles reçoivent un enseignement pratique (hygiène, soins des enfants etc...) et un enseignement des coutumes, des traditions, des chants et des danses.

Cette association n'a pas changé de caractère depuis, mais il y a des différences dans les méthodes d'une tribu à l'autre, malgré un souci d'uniformisation à travers les visites fréquentes et les échanges entre les membres de l'association dans les diverses tribus. La présidente de la société Sande a une grande influence politique et la société a un réel pouvoir dans le groupe.

Chez les Ibibio du sud Nigeria les femmes mariées ont une association appelée Ebre, selon Maquet (1) ou Nyama, selon Jeffreys (2). Là il ne s'agit pas d'une association uniquement initiaticque, puisque elle contrôle la vie des femmes en général et est chargée des rituels agraires. Mais une de ses principales fonctions est de veiller à l'initiation et à l'engraissement des filles avant le mariage.

(1) Maquet et Balandier: Dictionnaire des Civilisations Africaines p. 210

(2) Jeffreys : "The Nyama Society of the Ibibio Women" in: African Studies, Johannesburg, v.15, n° 1, 1956, pp. 15-28

Ce phénomène de l'engraissement des filles avant le mariage est une pratique très courante chez les Congolais de la grande forêt équatoriale (Cameroun, Gabon, Congo et Zaïre). Arrivées à la puberté la fille reste enfermée, oisive, entourée de petits soins, particulièrement bien nourrie. Pour être une bonne épouse elle doit arriver au mariage bien grasse et le teint clair. La fin de cette période de réclusion est marquée par une série de festivités qui débouche le plus souvent sur le mariage.

Chez les Vili du Congo cette pratique s'appelle Kikumbi et comme dans la majorité des groupes où on l'a retrouvée, ce n'est pas une initiation dans le sens éducatif et elle est faite individuellement. Le cas des Ibibio, de l'engraissement des filles dans le cadre d'une initiation prise en charge par une association, semble être une exception.

Toutes les associations initiatiques, à un degré plus ou moins élevé, ont un caractère religieux. Il y en a dont ce caractère religieux est dominant, l'initiation est alors essentiellement rituelle.

Chez les Mitsogo (ou Tsogo) du groupe Miène du Gabon, l'association Ndjembé initie toutes les filles de 10 à 12 ans au rôle de "verbe", chargées de chanter et danser dans les cérémonies publiques. Parallèlement la prêtresse du Ndjembé veille sur la santé spirituelle et corporelle des initiées et leur fait subir certaines épreuves pour la bonne formation de leur caractère.

Chez les Beti du sud Cameroun, à côté de l'initiation au rôle d'épouse, faite par une vieille femme choisie par la mère, les filles sont initiées à une ou plusieurs associations féminines à caractère religieux et éducatif, comme l'Evodo. Elles reçoivent alors des cours de magie, font l'apprentissage des techniques d'utilisation de la force enfermée dans chaque élément de la nature.

3.2.7.2. L'initiation à l'amour: éducation sexuelle

Que ce soit dans le cadre d'une association ou non, que ce soit collectivement ou individuellement, dans plusieurs groupes on observe une initiation "à l'amour", qui consiste dans un enseignement à la fois d'ordre moral et d'ordre sexuel.

Chez les Beti du sud Cameroun cette initiation a lieu dans le cadre d'une association, l'Ongouda, à caractère très peu religieux, qui dispense aux filles un enseignement des problèmes de la sexualité.

Le rite Ongouda apparaît quand le christianisme commence à s'implanter, comme une réponse de la société Beti aux problèmes de la place de la femme et de la signification de la sexualité. C'est le seul rite Beti sans allusion à la magie et un rite curieusement désacralisé. Il garde néanmoins l'aspect extérieur des rites anciens: festivité entre femmes, chants et danses, qui sont les moyens de faire accepter plus facilement les enseignements. Ces enseignements consistent dans des explications sur la vie féminine, les différentes parties du corps de la femme et leurs fonctions. L'initiation à l'Ongouda ne demande pas de réclusion ni le paiement de droits d'entrée. L'initiation dans l'Ongouda se fait vers 14 ou 15 ans.

Au Gabon de nombreuses associations féminines initient les filles à la vie sexuelle. Les épreuves d'initiation ont pour but parfaire l'éducation des filles, les initier à l'amour, au courage, à l'endurance, à la patience.

Dans différentes initiations pour filles dans les divers groupes, on insiste souvent sur les qualités de courage et d'endurance. Ces qualités semblent nécessaires aux femmes non seulement au point de vue physique, en vue des accouchements, qu'au niveau moral, étant donné que les filles partiront vivre loin des siens, dans des conditions affectives assez pénibles, chez la famille de son futur mari, qui mettra longtemps à l'accepter.

Au Mali, chez les Peul, les Kassonké, les Sarakolé et les Soninké, l'éducation sexuelle est faite par une femme de caste inférieure, la "magnamagan". Elle donne, aux filles qui vont se marier,

des cours sur l'amour et la conduite à tenir en ménage et dans la société.

Chez les Sarakolé cette initiation dure en moyenne quatre ou cinq mois, se terminant avec une période d'essai quand la "magna sagan" jouant le rôle du mari chatouille l'élève pour s'assurer du résultat de l'enseignement. En cas de succès, l'initiée fait des mouvements comme si elle venait de recevoir une douche glacée."(1)

Chez les Soninké l'initiation sexuelle commence le jour du mariage. Pendant les sept jours qui suivent, la "magnamagan" apprendra à la fille les noms des parties sensibles de l'homme et quelques mouvements de caresse. Quatre ou cinq jours avant le mariage la fille est purgée et soumise à un régime, pour l'affaiblir et prévenir une éventuelle résistance au moment des premiers rapports. Avant 1950 l'usage était que la "magnamagan" soit présente à ce moment "pour aider le marié à maîtriser la fille qui par peur ou pudeur se refusait."(2)

Chez les Bakongo, ethnie majoritaire au Congo, à la puberté les filles s'initient à la sexualité par groupes d'amies. Ici l'initiation n'est pas le fait de vieilles femmes qui inculquent leur savoir.

Au Bénin, l'homosexualité féminine, quand elle est liée à l'initiation, elle est approuvée et socialement acceptée.

3.2.7.3. L'initiation à un rite comme moyen d'ascension sociale

L'appartenance à des associations, surtout celles à caractère entièrement religieux, donne aux initiées un prestige social incontestable.

(1) Keita, Awa: Femme d'Afrique. La vie de Awa Keita. Présence Africaine, Paris, 1975, p. 282.

(2) ibidem p. 270

L'exemple le plus connu est celui des prêtresses du fétiche Nagot chez les Fon et les Yorouba de la région côtière du Bénin et du Togo. Le recrutement est fait par cooptation. La fille est requisitionnée et malgré la possible dureté des épreuves initiatiques et la réclusion de trois ans qu'elle doit subir dans ce que les européens ont appelé les "couvents" du Vaudou, ni l'intéressée ni sa famille ne songent à les refuser.

Les raisons de cette acceptation sont de deux ordres. Tout d'abord la peur d'avoir contre soi une organisation aux armes magiques terriblement puissante et ensuite l'espoir d'accéder aux privilèges, à la considération sociale et à la liberté dont jouissent les initiées, détentrices de secrets et de pouvoirs magiques. La solidarité de la confrérie garantissant une assistance sans réserves les initiées sont à jamais à l'abri du besoin.

De même l'adhésion à la religion et aux associations chrétiennes est souvent motivée par l'ascension sociale que représente la participation au monde du colonisateur.

3.2.7.4. L'initiation individuelle

L'initiation individuelle est très rare, comme d'ailleurs toute entreprise individuelle en Afrique. Nous trouvons des rites de passage fait individuellement, comme le rite de puberté à la première menstruation des filles Sefwi, du groupe Akan au nord-ouest Ghana, ou comme le rite de l'excision des filles Bassari de Guinée.

Un des rares cas d'initiation individuelle se trouve chez les Moba du nord Togo. Cas assez particulier car cette initiation est faite uniquement aux filles qui ne veulent pas épouser le mari qui leur est destiné. En fait il s'agit d'une coercition utilisant plusieurs moyens par ordre croissant de violence. La fille commence par être apparemment assemblée par les initiées au rite Kpankpankwondi qui dansent autour d'elle. Ensuite on lui fait boire des médicaments magiques qui ont pour effet de "rapprocher les deux cœurs". La fille subit des scarifications et restera nue, enfermée dans une case

pendant quatre mois. Elle paraît abrutié, hébétéé, sans volonté et sans mémoire. Au bout d'un mois le futur mari rentre dans la case et pratiquement viole la fille, laquelle sous l'empire des médicaments magiques, ne peut pas résister. L'idée est que lorsque la fille reprendra ses sens, elle sera habituée à lui et ne le repoussera plus. Si le résultat n'est pas satisfaisant les initiateurs arrivent à leurs fins par de mauvais traitements infligés à la fille. Mais l'effet n'est pas toujours efficace. Dans toutes les affaires de femmes qui quittent leurs maris, il y a toujours une initiée.

En Afrique le mariage n'est pas l'union de deux êtres, mais une alliance entre deux groupes sociaux. Le refus d'une fille n'est pas seulement une désobéissance aux parents, mais surtout le refus de se soumettre à une loi sociale.

Avant de nous scandaliser de ces pratiques, regardons comment notre société traite ses inadaptés sociaux. Pour ne citer qu'une méthode, très moderne et très scientifique, la thérapie comportementale du Dr. Skinner, utilisant coups et chocs électriques "pour réapprendre aux individus des conduites adaptées."(1)

3.2.7.5. Initiation et rites de passage

Malgré la grande diversité des initiations, à quelques variations près, certains traits sont quasi généraux: ainsi le caractère d'apprentissage des règles religieuses et sociales; les épreuves physiques; la discipline; l'âge des filles (qui tourne toujours autour du moment de l'apparition des règles); la cohésion entre les initiées et surtout le caractère de confirmation du sexe et d'accession à la vie adulte; en d'autres mots, son caractère de rite de passage.

(1) Co'ebani, Christian: "Les traitements de choc du Dr. Skinner" in: Le Monde Dimanche, 21 octobre 1979, p. IV.

Ce rite peut avoir lieu au moment de la première menstruation. Dans ce cas le rite lui-même est l'initiation. Comme chez les Sefwi, groupe de l'ethnie Akan du nord-ouest Ghana, le rite appelé Manzaa-Yice est une cérémonie célébrant la première menstruation. La fille est alors considérée comme ayant atteint l'âge adulte. Le rite est une espèce de déclaration publique de passage à la vie adulte, un signe de nubilité. Le mariage aura lieu trois ans après.

Plus rarement un rite précède l'initiation. Ainsi chez les Kabré du nord Togo les filles dont le développement physique s'est trouvé retardé subissent un premier rite de passage avant l'initiation.

Presque partout le rite suit l'initiation, laquelle peut avoir une durée qui varie de un mois (chez les Mandja des rives de l'Oubangui, les Kabré du nord Togo etc...) à sept ans, comme en haute Guinée et en Côte d'Ivoire.

Qu'il y ait ou non une cérémonie rituelle, l'initiation est suivie de fêtes, de danses et parfois de cadeaux.

Dans les sociétés à état organisé, où une femme est associée au pouvoir, elle préside les cérémonies d'initiation des filles ; tel est le cas, entre autres, de la Ohemaa, l'aînée du lignage royal, mère ou soeur du roi des Achanti, groupe de l'ethnie Akan du Ghana.

Chez les Kabré du nord Togo, les filles déjà mariées et les fille enceintes, mariées ou non, peuvent être initiées. L'initiation a lieu chaque année au mois de juin. Pendant un mois les futures initiées se réunissent chez les unes et les autres. Le soir elles couchent ensemble et les garçons viennent se joindre à elles en secret. En principe il n'y a pas de vraies relations sexuelles. Dix jours avant les cérémonies, elles reçoivent des tatouages au visage et des scarifications aux cuisses. La rémunération de la tatoueuse d'abord faite en cauris, elle a ensuite été faite en monnaie. La veille de la cérémonie rituelle les initiées dansent et chantent toute la nuit en présence de leurs familles. Le lendemain, nues, enduites d'ocre rouge et avec les parures rituelles, elles se dirigent en marche cadencée vers un lieu saint, apparemment celui d'une divinité de la fécondité. Une à une elles vont s'asseoir sur une sorte de siège en

pierre. Des festivités ont alors lieu jusqu'au soir; et huit jours après un nouveau rite. Les filles déjà mariées ne participent pas aux rites et aux festivités collectives. Pour elles les cérémonies sont uniquement familiales et ont lieu dans leurs maisons respectives.

3.2.7.6. L'initiation avec excision

Les rites de passage à la vie adulte et les rites d'initiation à quelques associations féminines portent très souvent sur un organe génital.

Les rites de passage à la vie adulte signifiant l'accès à la sexualité et à la procréation, on comprend facilement le rôle et l'importance de ces organes. Même quand il n'y a pas d'intervention directe, il y a ablutions au moyen de préparations magiques, chants faisant référence aux parties génitales et danses dont les gestes mettent l'accent sur ces organes.

L'intervention directe porte presque toujours sur le clitoris, la plus courante étant l'excision du clitoris, la clitoridectomie.

Il existe cependant un cas apparemment unique d'action sur le clitoris, pratiquée par les Kotokoli du Togo et du Benin, qui vise au contraire à le rendre le plus saillant possible.

L'excision est faite généralement avant l'initiation, avec un rite plus ou moins complexe qui a toujours un caractère de rite de passage, et elle est suivie d'une retraite. A ce sujet les classifications sont aussi difficiles, sinon impossibles. Par exemple chez les Bambara du Mali l'excision est faite après l'initiation. Mais chez les Bambara l'initiation est faite par la tante, la soeur aînée du père, pour toutes ses nièces en âge d'être initiées. Il s'agit bien d'une initiation, pas individuelle, mais qui reste dans le cadre familial. Et l'excision n'est pas rituelle et n'a pas un caractère de rite de passage.

L'excision étant restée un sujet tabou, "le secret le mieux

gardé du monde", il n'est pas rare de trouver des textes qui ne la citent même pas, tout en faisant référence à l'initiation des filles d'un groupe où l'excision est pratiquée. Il est plus difficile encore d'avoir des détails ou des précisions concernant les ethnies où l'excision est obligatoire, où elle dépend du choix d'accéder ou non à des privilèges ou à une plus grande considération sociale.

Chez les Dogon du Mali l'excision est un rite de passage obligatoire pour accéder à l'émancipation, à une classe d'âge supérieure. Elle est faite par petits groupes de filles à l'âge de 15 ans à peu près. Seulement deux mois après débute l'initiation, qui s'étalera pendant plusieurs mois, voire un an. Ces filles se marieront au plus tard un an après la fin de l'initiation.

L'initiation des filles Dogon est particulièrement complète comme éducation. Elle consiste en plusieurs cours sur des sujets très divers: cours sur le coton, le karité, l'indigo et ses usages; cours sur le mariage, la vie du couple, les rapports avec la belle-famille; cours de puériculture à l'africaine; cours sur les vertus curative des plantes; cours d'histoire de son peuple; notions de physique, d'astronomie, de philosophie (très fataliste pour les femmes) et évidemment enseignement des rites. Les cours de chants portent sur le mariage, la circoncision, l'excision, l'amour et la moisson.

Chez les Dogon le mythe était que le clitoris excisé se métamorphosait en scorpion.

Chez les Mandja de l'Oubangui (sud-ouest Centrafrique, nord Congo et nord-ouest Zaïre) l'excision comprend l'ablation du clitoris et des petites lèvres; ensuite l'exciseuse les jette dans la rivière où ils sont censés se transformer en sangsues. L'excision a lieu avant l'initiation, au bout d'un rite qui dure une nuit et comprend chants, danses et bain dans la rivière. Après l'excision la plaie est recouverte d'un emplâtre de plantes à pouvoir magique. Le soir même les filles doivent danser, le corps oint d'huile et de poudre. L'initiation ici ne dure qu'un mois quand les filles resteront en réclusion dans un endroit reculé.

Chez les Gouras, groupe d'origine Mossi du nord Togo, l'excision a aussi ce caractère de rite de passage avant l'initiation,

faite pendant une réclusion de 45 jours. Les vieilles femmes doivent arrêter la date de l'initiation en accord avec le chef. Les garçons déjà initiés construisent l'enclos avec des matériaux fournis par les anciens. Ici, comme chez leurs voisins les Kabré, les jeunes femmes déjà mariées et même les jeunes mères peuvent être initiées. L'excision n'est donc pas, comme dans beaucoup d'autres groupes, une condition préalable au mariage. Le jour venu, les vieilles femmes amènent les postulantes devant l'enclos où une ancienne est installée. Les filles sont introduites une à une et excisées. Les filles qui viennent d'être excisées assistent donc à l'excision des suivantes, au contraire de celles qui n'ont pas encore été excisées et qui ne peuvent pas être présentes. L'ordre dans lequel les filles sont excisées a souvent une signification.

Le soir même elles sortent de l'enclos et dansent dehors, ainsi que les sept soirs suivants, gardées par les anciens qui dorment autour de l'enclos. Pendant la réclusion elles ne sortiront de l'enclos qu'une fois par jour pour aller se laver et à la fin des 45 jours elles sortent et dansent devant tout le village. Quatre ans après il y a de nouvelles festivités; les initiées parcourent tout le village en dansant et le père de la première des excisées leur offre un repas.

Ni l'excision ni l'initiation ne sont donc obligatoires chez les Gourma. Les initiées ne sont pas forcément de la même classe d'âge et il est intéressant de noter la participation des anciens.

Chez les Coniagui de la Guinée on retrouve le même schéma: excision rituelle avec des cérémonies auxquelles participe tout le village, suivie d'une retraite-initiation pendant laquelle les filles acquièrent les connaissances inaccessibles aux hommes. Les mois ou années qui suivent sont pour les filles Coniagui un temps intermédiaire, comme une parenthèse, pendant laquelle elles ont beaucoup de liberté. Elles vont de village en village, voyageant et allant à des fêtes. C'est une période de réussite sociale, de recherche de la beauté, de la parure, de l'érotisme, où la vie sentimentale et sexuelle a une grande importance. L'excision n'a donc pas ici un caractère de répression à la sexualité comme on a tendance à le croire.

Une autre particularité chez les Coniagui est que l'excision est pratiquée assez tardivement - vers 18 ans - en comparaison avec les autres groupes qui la pratiquent surtout à la puberté.

L'ordre dans lequel les filles subissent la clitoridectomie a fréquemment une grande importance. En pays Oubi, chez les Gouro de Côte d'Ivoire il est toujours établi au préalable par le conseil de la corporation des excisées - la société *kena*. Cette société, chargée de l'initiation des filles, jouit d'un grand pouvoir de coercition et de contrôle politique dans le groupe. C'est surtout à la première - la *Keli* - et à la dernière - la *Dyuru* - des excisées que reviennent certaines responsabilités dans la vie cérémonielle de leur groupe initiatique.

"La *Dyuru*, choisie parmi les mieux développées et les plus fortes, deviendra la capitaine des danseuses. Il lui appartient de maintenir la discipline dans l'équipe et d'organiser les sorties publiques. Comme il lui est interdit de donner des ordres oraux elle porte un sifflet au moyen duquel elle scande le rythme de la danse, et par une gamme de sons connus des initiées invite les solistes à se manifester. La première excisée - la *Keli* - sera le "lieutenant". Elle est généralement choisie parmi les plus jeunes filles de la promotion. Les autres membres du groupe initiatique adressent à la *Keli* leurs doléances. Celle-ci les satisfait en première instance ou les transmet pour décision à la *Dyuru*."(1)

Nous n'avons pas pu déterminer lesquels de ces rites initiatiques subsistent encore dans les formes décrites, ceux qui ont disparu ou ont subi des modifications mais subsistent toujours, les auteurs donnant rarement ces précisions.

L'unique commentaire très complet, avec des données précises sur la région et la date d'une excision, nous l'avons trouvé dans le livre de Balandier, "L'Afrique Ambigue". L'auteur a assisté à ce rituel d'excision et d'initiation en 1949, au pays *Kono*, au sud Guinée, frontière avec la Libéria et la Côte d'Ivoire. (2)

(1) Aka-Anghui : "La femme et l'éducation dans les sociétés traditionnelles", in: La Civilisation de la Femme dans la Tradition Africaine, p. 195

(2) voir annexe I

3.2.8. L'excision

La pratique de la clitoridectomie étant pour nous, femmes occidentales, d'une dimension beaucoup plus inquiétante que toutes les autres coutumes touchant particulièrement les femmes, nous estimons qu'elle mérite un chapitre à part.

Nous avons traité de l'excision dans le cadre d'une initiation. Ce n'est pas toujours le cas. Les circonstances dans lesquelles la clitoridectomie est pratiquée varient énormément.

Il semble que effectivement dans la plupart des cas, principalement chez les animistes, elle est liée à l'initiation et suivie d'une retraite.

Pourtant quelques auteurs mentionnent l'excision dans un groupe déterminé sans citer d'initiation, comme chez les Banda de Centrafrique où il y a une importante cérémonie rituelle d'excision appelée Nganza; mais nous n'avons pas notice d'initiation. Ou chez les Marka de Haute Volta où l'excision est présentée avec un caractère fondamentalement répressif - "pour discipliner la sexualité et contrôler la fidélité féminine" - sans allusion à une initiation.

Chez les Minianka du Mali la fille est excisée peu avant le mariage et apparemment l'excision n'est pas non plus liée à une initiation. Chez les Bassari de Guinée l'excision est pratiquée individuellement, avec très peu de cérémonie, sur les filles encore très jeunes.

Chez les Beti du sud Cameroun l'excision est un châtement. Elle est pratiquée uniquement comme punition sur les filles qui se conduisant mal ou sur les femmes adultères.

L'âge où les filles subissent la clitoridectomie varie de la naissance à 18 ans, ou peu avant le mariage. Nous n'avons pas trouvé d'exemples d'excision pratiquée à la naissance dans la région étudiée, mais cela existe dans des régions plus à l'est. Dans l'Afrique de l'ouest l'excision est pratiquée au plus tôt vers 4 ans, il nous semble.

3.2.8.1. Excision et circoncision

Tous les groupes qui pratiquent l'excision des filles pratiquent aussi la circoncision des garçons, mais la réciproque n'est pas vraie. L'unique exception, l'unique ethnie qui pratique l'excision mais pas la circoncision est celle des Sara du sud Tchad.

3.2.8.2. L'exciseuse ou l'exciseur

L'exciseuse est presque toujours la matrone accoucheuse. Au Mali et au Sénégal cette femme appartient à la caste des forgerons.

Chez les Coniogui de Guinée l'exciseur est un homme, mais il est considéré femme et pendant les périodes d'excision il ne peut pas assister aux cérémonies masculines. En pays Kono, au sud Guinée, l'exciseur est aussi un homme, le seul homme qui en qualité de prêtre-médecin peut participer à l'ensemble du cérémonial d'excision.

Cette fonction d'exciseuse ou d'exciseur est en principe héréditaire, les techniques et rites étant transmis de génération en génération dans la même famille.

3.2.8.3. Les origines de l'excision

La pratique de la clitoridectomie semble n'avoir pas été jusqu'à aujourd'hui l'objet d'une recherche exhaustive. Soit la complexité du phénomène soit le secret qui l'entoure en ont empêché toute tentative d'analyse plus approfondie. Cette dernière hypothèse nous paraît assez vraisemblable.

La violence de cette pratique suscitant chez le chercheur occidental des réactions difficilement dissimulables, il nous semble normal que les africains, désireux de préserver leurs coutumes,

en parlent de moins en moins. Et à plus forte raison quand il y a répression active contre ces pratiques. Répression dont le résultat a été plutôt d'épaissir le secret que d'abolir la coutume.

L'excision n'est pas liée à une religion, ni à une ethnie, ni à une aire culturelle. On excise chez les chrétiens, les musulmans et les chrétiens. Nous avons néanmoins observé que, parmi une trentaine d'ethnies pratiquant l'excision dont nous avons trouvé mention dans la région étudiée, seulement quatre sont matrilineaires: les Bassari, les Coniagui, les Serere et les Peul non islamisés, tous de la région du nord de la Guinée et du Sénégal.

Ne pouvant pas tirer de cette observation ni conclusions ni règles générales, nous pouvons néanmoins nous interroger sur sa signification.

Chez les groupes matrilineaires, le nom, les biens, les chefferies se transmettent par les femmes, hérités de l'oncle maternel. La paternité a un rôle socialement et économiquement moins important. Est-ce que dans ces cas la fidélité de l'épouse serait aussi valorisée que dans les groupes patrilineaires? La libre sexualité de la femme serait alors moins dangereuse pour le lignage.

Les origines de l'excision, longtemps imputées à l'Islam, sont aujourd'hui admises comme bien antérieures à la pénétration islamique. Germaine Tillon la considère d'origine préhistorique. Hérodote aurait déjà cité l'existence de cette coutume, ainsi que Strabon. Un papyrus grec daté de 163 a.C. la mentionne clairement et on a souvent soutenu que les momies retrouvées étaient excisées; à quoi d'autres répondent que leur état de conservation ne permet pas de l'affirmer.

Il y a ceux qui trouvent dans la Bible l'origine de l'excision, dans l'histoire de Abraham et Sara. Celle-ci n'ayant pas d'enfants, Abraham prend une deuxième épouse, l'esclave Agar. Sara aurait alors, par jalousie, excisé Agar. En réalité la Bible parle de "mauvais traitements".

Le Coran ne fait aucune allusion à l'excision. Seule la tradition (un "hadith") veut que le prophète ait dit un jour à l'exciseuse Oum Attiya, qui était en train d'opérer une fille: "Réduis,

mais ne détruis pas."

Mais l'excision n'est pas un phénomène exclusivement musulman et africain.

Au XIX siècle elle a souvent été pratiquée en Europe pour combattre la masturbation et la nymphomanie. Voici une petite chronologie des références trouvées sur l'excision en Europe:

- 1822: le professeur Graefe de Berlin, "à la manière de quelques praticiens français", pratique pour la première fois en Allemagne, une clitoridectomie sur une adolescente de 14 ans "qui se livrait jour et nuit sans relâche à la pratique de l'onanisme".
- 1843: publication à Paris du livre du Dr. Debreyne "Essai sur la théologie morale considérée dans ses rapports avec la physiologie et la médecine", ouvrage spécialement destiné au clergé, où l'auteur affirme que "l'ablation du clitoris ne doit pas causer la stérilité, et qu'elle est par conséquent une opération aussi licite que l'amputation d'une autre partie, comme un sein malade".
- 1850-1867: le chirurgien anglais Issac Baker-Brown pratique de nombreuses clitoridectomies à Londres.
- 1864: en France, Broca "propose de remplacer l'ablation du clitoris par sa "mise à l'abri" derrière les grandes lèvres suturées. On aurait pu rendre à la jeune fille la libre disposition de son clitoris par une deuxième intervention libératrice à la veille de ses noces."

Aux Etats Unis aussi cette méthode pour guérir la masturbation a été pratiquée. Un manuel de conseils médicaux, très populaire aux Etats Unis vers 1890 la conseille clairement.

Le dernier cas recensé dans l'"International Journal of Health", celui d'une fillette de 5 ans, soignée pour masturbation, date de 1948...

3.2.8.4. Les raisons de l'excision

Si en Occident, quand elle a été pratiquée, la clitoridectomie résultait d'un motif bien précis et déclaré, il n'en est pas de même en Afrique.

La raison la plus évidente, la répression de la sexualité féminine, est réfutée au moins pour certains groupes où les filles jouissent d'une grande liberté sexuelle, comme les Coniagui et les Bassari de la Guinée. Souvent ces filles ont des enfants avant le mariage, ce qui est très bien vu par le futur mari comme preuve de fécondité de sa future épouse.

De même chez les Bororo du Niger, où les femmes non excisées sont appelées "chiennes de brousse", insulte la plus grave qu'on puisse faire à une femme, elles jouissent de toute liberté sexuelle, les expériences avant le mariage étant la règle générale et aucune valeur n'étant attachée à la virginité.

Marcel Griaule rapporte comment les Dogon du Mali expliquent les origines de l'excision par leur mythe de création. Le dieu Dogon Amma voulant s'unir à la terre, dont le sexe est une fourmilière et le clitoris une termitière, voit cette dernière se dresser, barrer son passage montrant sa masculinité et empêchant ainsi l'union. Amma abat la termitière et s'unit à la terre excisée. (1)

Pour les Dogon, l'être humain naît avec une double nature masculine et féminine, le prépuce et le clitoris étant le support du principe du sexe contraire au sexe apparent. Tant qu'il n'est pas circoncis ou excisé il y a une instabilité de sa personne, une incision et aucun penchant pour la procréation. La circoncision et l'excision seraient alors une confirmation du sexe.

(1) cf. Griaule, Marcel: Dieu d'Sau, Fayard, 1966, p. 16

"De même que Dieu a vu se dresser devant lui l'organe de la terre, de même l'homme qui s'unirait à une femme non excisée serait "piqué" et l'opportunité de sa présence discutée par l'organe qui se prétendrait son égal." (1)

Cette idée qu'en mutilant l'individu on lui donne son sexe n'est pas particulière aux Dogon. Plusieurs autres ethnies expliquent ainsi la circoncision et l'excision, comme les Mossi de Haute Volta et les Bambara du Mali. Ces derniers considèrent le clitoris comme un organe dangereux; son contact avec le pénis pourrait être mortel pour l'homme; et si au moment de l'accouchement l'enfant le touchait il mourrait.

Chez les musulmans l'excision est liée au droit au plaisir, et sa pratique justifiée pour dompter une nature de la femme supposée trop sensuelle. Comme le prouve la poésie érotique arabe, la femme dans l'Islam est considérée objet de plaisir et d'érotisme. Au contraire dans les religions animistes la femme est avant tout une porteuse de vie. Les représentations de la femme dans l'art nègre soulignent avant tout la fécondité: seins et organes génitaux mis en valeur ne sont pas des symboles érotiques mais des symboles de fécondité.

Ainsi chez les animistes l'excision a une portée et un caractère plutôt religieux, liés à l'initiation, tandis que dans la coutume islamique elle a un caractère plus répressif et est souvent la condition indispensable à l'intégration sociale. C'est pourquoi parfois les filles elles même demandent à être excisées, sans quoi elles trouveraient difficilement à se marier.

Aujourd'hui les motifs religieux disparaissent en même temps que les cérémonies rituelles, surtout en milieu urbain. Néanmoins la clitoridectomie est toujours pratiquée. D'après Awa Thiam elle est pratiquée, avec anesthésie locale, dans l'Hôpital Gabriel Touré à Bamako. (2)

(1) Crihaule, Marcel: Dieu d'Eau, Fayard, 1966 p. 148

(2) Thiam, Awa: La Parole aux Nègresses, Denoel/Gonthier, 1978, p. 102

Benoîte Groult (1) et Pierre Leulliette (2) citent des cas d'exciseuses venues d'Afrique "opérer" à Paris les filles des travailleurs immigrés.

La Guinée, un des premiers états à promouvoir une politique d'intégration et d'émancipation des femmes, où la combativité des femmes est très développée et où le taux de participation féminine au gouvernement est le plus élevé d'Afrique, a aussi le plus haut pourcentage de femmes excisées : 84% ...

D'après Pierre Hanry (3) dans son livre "L'Erotisme Africain", publié en 1970, en Guinée:

- 84% des femmes sont excisées
- 8% affirment ne pas l'être
- 12% déplorent leur excision
- 35% n'ont pas l'intention de faire exciser leurs filles
- 44% déclarent qu'elles feront exciser leur fille
- 21% n'ont pas d'opinion.

A propos de ces données, dont nous ne savons pas si elles sont le résultat d'une enquête personnelle de Pierre Hanry ou si elles proviennent d'une autre source nous remarquons:

- femmes excisées	84%
- femmes se déclarant non excisées	8%
total	92%

A quoi correspondent les 8% restants? Nous ne pouvons rien affirmer. Il faut aussi noter que, bien que 35% des femmes n'aient pas l'intention de faire exciser leur fille, 12% seulement déplorent leur propre excision; on peut ainsi se demander pourquoi 23% des femmes qui estiment que l'excision a été un bien pour elles, pensent qu'elle ne le sera pas pour leurs filles.

La clitoridectomie reste cependant une coutume fortement implantée; car malgré la mutilation violente qu'elle représente,

(1) Groult, Benoîte: "Les mutilations sexuelles", in: F Magazine n° 14, mars 1979, p. 56

(2) Leulliette, Pierre: "Le regard de l'innocence bafouée", in: Le Monde 10-11 décembre 1978, p. 9

(3) Hanry, Pierre: L'Erotisme Africain, Fayot, 1970; cité par Thiam p. 176

44% de femmes déclarent qu'elles feront exciser leurs filles, et parmi les 21% sans opinion, nombreuses seront celles qui se rangeront sûrement du côté de la tradition.

Denise Paulme (1) cite un autre aspect de l'ambiguïté qui entoure les femmes. A l'image de la mère bénéfique s'oppose celle de la mère dévorante dotée d'une inépuisable voracité. Partant de l'ambiguïté qui existe dans plusieurs langues entre manger et copuler, cette glotonnerie féminine correspondrait dans l'inconscient masculin à une terreur de l'engloutissement, de l'épuisement par une femme dont la sexualité n'a pu être domptée. Denise Paulme dans son article ne fait pas le rapprochement, qui nous paraît logique, entre cette avidité féminine, la terreur qu'elle inspire à l'homme et l'excision. Cette dernière ne serait-elle pas le moyen de dompter la sexualité féminine et donc de guérir l'inconscient masculin de la terreur de l'engloutissement?

Plusieurs auteurs mentionnent une ou l'autre explication de la pratique de la clitoridectomie, sans pourtant les défendre ouvertement. Seules les militantes féministes défendent une théorie, celle de l'excision comme pratique purement répressive de la sexualité féminine. Comme nous l'avons vu, cette explication, pas plus que toutes les autres, n'est tout à fait satisfaisante.

Personnellement nous pensons que l'explication la plus acceptable est celle de l'excision comme mesure de combat à la mortalité infantile.

Comme l'a si bien dit Georges Balandier: "S'il est un possible progrès en matière de maîtrise et d'utilisation du corps, c'est auprès des civilisations les moins aidées par les instruments dûs à l'imagination et au savoir-faire technique qu'il nous faut en découvrir le secret." (2)

(1) Paulme, Denise: "Condition féminine et images de la femme en Afrique Noire", in: Recherche Pédagogique et Culture, n° 19, 1975 pp. 25-32

(2) Balandier, Georges: L'Afrique Ambiguë, Plon, 1957, p. 101

Évidemment il a été scientifiquement prouvé que le lait maternel est le meilleur aliment pour le nourrisson, d'autant plus qu'il a une fonction immunisante. Les bébés nourris uniquement au sein sont mieux protégés contre toutes sortes de maladies.

Les sociétés traditionnelles africaines ayant cette connaissance empirique, et ne disposant pas des moyens techniques et scientifiques (vaccins, stérilisations, médicaments, vitamines et alimentation industrielle) ont, par le biais des interdits sexuels, trouvé les moyens de combattre la mortalité infantile en prolongeant au maximum la période d'allaitement.

Dans beaucoup de sociétés africaines il existe des interdits sexuels, après l'accouchement, qui visent à éviter les naissances trop rapprochées; en effet, celles-ci impliqueraient le sevrage du dernier né en raison de l'absence de lait durant la grossesse.

Après l'accouchement la femme ne doit donc pas avoir de relations sexuelles, durant une certaine période, sous peine de malheurs divers. Ces malheurs, comme la durée de l'interdit, varient d'une ethnie à l'autre, mais ils touchent toujours l'enfant dernier né, ou plus rarement, la fécondité de la femme.

La durée de l'interdit est très variable. Chez les Masa du Tchad lorsque l'enfant marche, la femme peut reprendre les relations sexuelles. La marche de l'enfant est le point de repère, le signe qu'il a passé le cap.

Chez les Coniagui du nord Guinée la femme doit observer un à trois ans d'abstinence sexuelle après chaque naissance; chez les Beti du sud Cameroun deux à quatre ans.

Chez les Songhay cet interdit n'existe pas pratiquement. La coutume de ce groupe est plus proche de la tradition chrétienne des relevailles, puisque les femmes doivent observer quarante jours d'abstinence sexuelle après l'accouchement, période pendant laquelle elle est considérée impure et ne peut pas prier.

Chez les Kotoko du nord Cameroun la durée de l'interdit sexuel varie selon le statut social de la femme. Pour les épouses du roi elle est de sept à six mois; pour les autres femmes elle est au minimum du double.

Sans aucun doute, l'interdit sexuel après l'accouchement est un moyen de contrôler la mortalité infantile. Mais nous n'avons tenu compte que partiellement du rapprochement entre cet interdit et la pratique de l'excision. Il nous paraît assez probable qu'à l'origine l'association, en réduisant la sexualité féminine, ait eu pour objectif l'espacement des naissances, donc la prolongation de l'allaitement et la protection du nourrisson.

Vu les limites de notre recherche, nous avançons cette hypothèse avec beaucoup de réserve, en attendant de pouvoir approfondir la question.

3.2.8.5. Les différentes formes d'intervention

Dans la région étudiée nous avons trouvé principalement des références à l'excision. Brisset et Thiam citent la pratique de l'infibulation - sans donner des précisions - au nord du Nigeria et en quelques points du Mali. (1)

Mais il existe dans toute l'Afrique différentes formes d'intervention sur les organes génitaux féminins, regroupées en trois catégories:

- la forme la plus "douce", recommandée par certaines autorités islamiques, qui consiste en la section du capuchon du clitoris, dite "circoncision sunna";
- l'excision proprement dite, forme la plus répandue, qui consiste en l'ablation totale ou partielle du clitoris et parfois des petites lèvres;
- l'infibulation ou circoncision pharaonique qui consiste en l'ablation du clitoris, des petites lèvres et d'une partie des grandes lèvres qui sont ensuite cousues, ne laissant qu'un orifice du diamètre d'un crayon.

(1) Brisset, Claire: "Étude ethnologique sur l'excision", in: La Santé du 28 février 1970

Thiam, Awa: Le Rituel des Négroesses, p. 77

3.2.8.6. Les cartes de l'excision

Malgré leur source commune, le bulletin WIN News (1), les cartes de l'excision et de l'infibulation reproduites dans ce travail donnent des indications un peu différentes sur l'extension de ces pratiques.

La carte n° 8 nous paraît la plus fidèle dans le sens qu'elle ne suit pas les frontières politiques. Néanmoins nous avons trouvé des indications de la pratique de l'excision chez les Mandja de l'Oubangui (nord Congo, nord-ouest Zaïre et sud Centrafrique) donc dans une région qui n'est pas indiquée dans la carte n° 8 comme pratiquant l'excision.

D'autre part cette carte indique la pratique de l'infibulation au nord Nigeria, ce qui n'est mentionné que par Brisset et Thiam sans indications sur l'ethnie qui la pratique.

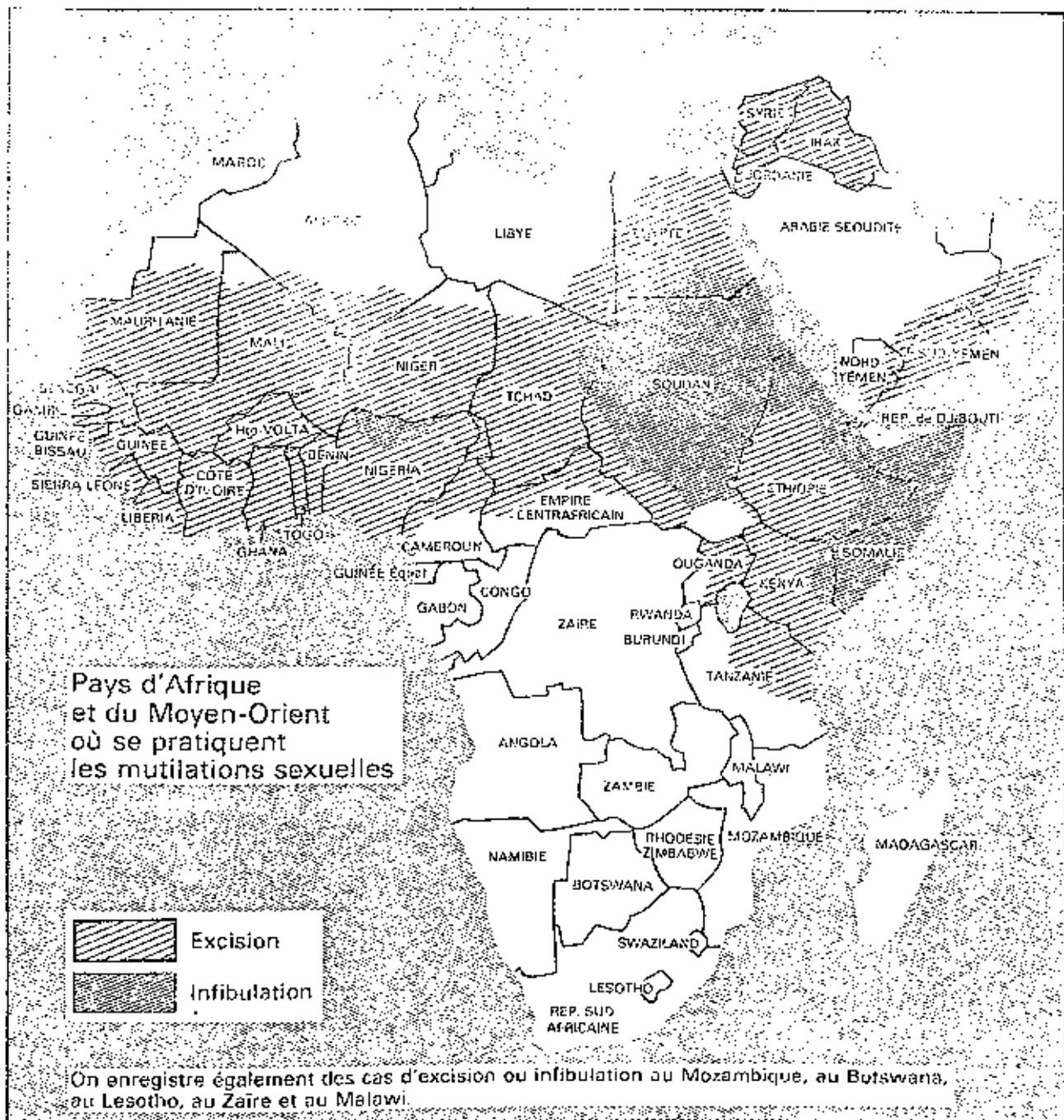
La carte n° 9 suivant les tracés des frontières politiques doit être considérée avec plus de réserve. Dans la région qui nous concerne, par exemple, nous n'avons pas trouvé mention de la pratique de l'excision dans la partie ouest du Zaïre.

En dernier lieu, il faut noter que les gouvernements africains après les indépendances n'ont jamais pris de position ferme contre ces pratiques. Ce qui d'ailleurs ne serait probablement d'aucune efficacité. Néanmoins dans certains pays, notamment la Guinée et le Mali, les autorités ont quelquefois essayé de décourager ces pratiques. Le poids de la tradition paraît plus grand quand il s'agit de coutumes spécifiques au monde féminin.

La question reste trop complexe. Et nous nous demandons avec Balandier: "Quelle certitude avons-nous que nos instruments à mesurer l'esprit donnent encore, dépayés, des résultats satisfaisants?" (2)

(1) Le bulletin WIN News est éditée aux Etats Unis (187, Grant St. Lexington, Ma. 02 173 USA) par Fran Hosken, qui depuis des années a collecté de nombreuses données sur les mutilations sexuelles des femmes et se consacre à les dénoncer.

(2) Balandier, Georges: L'Afrique Noire, p. 37



Carte n° 8

d'après Groult, Benoîte

"Les Mutilations Sexuelles"

in: P Magazine n° 14, mars 1979 p. 52

Liste non exhaustive des groupes pratiquant l'excision dans la région étudiée (par ordre alphabétique):

Bambara	du sud-ouest Mali		non-islamisé
Banda	de Centrafrique		non-islamisé
Bassari	du nord Guinée, sud Sénégal	matrilinéaire,	islamisé ?
Bororo	Peul nomade du Niger		islamisé ?
Coniagui	du nord Guinée, sud Sénégal	matrilinéaire,	non-islamisé
Dioula	du sud-ouest Mali		islamisé ?
Dogon	du centre Mali		non-islamisé
Gourma	du groupe Mossi, nord Togo		non-islamisé
Gouro	du sud Côte d'Ivoire		non-islamisé
Guerzé	à la frontière Côte d'Ivoire-Liberia		non-islamisé
Ibibio	du sud Nigeria		non-islamisé
Kissi	du centre sud Guinée		non-islamisé
Kono	de la frontière Guinée-Liberia-Côte d'Ivoire		non-islamisé
Mandingue ou Malinké	frontière Guinée-Mali		islamisé
Mandja	de Centrafrique		non-islamisé
Marka	de Haute Volta		non-islamisé
Minianka	du sud Mali		non-islamisé
Mossi	de Haute Volta		non-islamisé
Peul	du sud Sénégal, nord Guinée	matrilinéaire,	non-islamisé
Sara	du sud Tchad		non-islamisé
Sérère	à la côte Sénégal	matrilinéaire,	non-islamisé
Soussou	du nord Sierra Leone, centre Guinée		islamisé
Toma	de Guinée, Sierra Leone		non-islamisé
Toucouleur	nord Sénégal		islamisé
Waba	du nord Benin		islamisé ?

Le point d'interrogation (?) après l'indication d'islamisation ou non signifie que nos informations sur ce point sont contradictoires ou douteuses.

Tout en soulignant le caractère limité et incertain de cette liste, nous remarquons que plus de 70% de ces groupes ne sont pas islamisés, ce qui confirmerait la théorie de Germaine Tillon selon laquelle l'excision est d'origine préhistorique.

3.3. LA SEXUALITE FEMININE

Dans les sociétés traditionnelles africaines l'érotisme était inconnu. Le sexe était lié à la fécondité et les danses qui aujourd'hui ont un aspect de provocation sexuelle, exaltant l'érotisme, étaient autrefois uniquement associées aux techniques de fécondation.

L'Europe a introduit l'érotisme en Afrique, et le passage de la sexualité socialisée en sexualité "libidineuse" est une révolution dans les moeurs qui ne peut se passer sans mal.

3.3.1. La liberté sexuelle

Dans un grand nombre de groupes vivant selon la tradition, principalement les non-islamisés, la femme jouit d'une grande liberté sexuelle avant le mariage. Par contre, en se mariant elle sera soumise à une sévère contrainte. A la liberté de la jeune fille succède la rigueur des relations que crée le mariage. Ces relations sont plus d'ordre social que moral. Entrée dans le système d'échanges matrimoniaux, la femme reste étroitement soumise aux règles sociales de ce système, quel que soit le degré de liberté sexuelle dont elle jouissait jusqu'alors.

La femme est le trait d'union entre les deux groupes claniques qui se sont alliés par son mariage, comme un instrument de la politique des clans. Dans ce contexte, sa liberté amoureuse et sexuelle disparaît.

Néanmoins cette contrainte n'atteint pas les femmes privilégiées dans certains groupes. Par exemple les filles des chefs Bariba et Somba du Bénin peuvent prendre des amants au vu et au su de tous, notamment leurs maris. La Mafu, mère ou soeur du roi, ainsi que les filles du roi Bamileké du Cameroun, peuvent quitter leurs maris en gardant les enfants et les poursuivre pour adultère, tandis qu'elles mêmes jouissent d'une impunité totale. De même les prê-

tresses des fétiches Vaudou au Bénin, qui sont libres de leurs corps et ont le droit de répudier leurs maris sans autre forme de procès et à tout moment.

"L'obéissance aux mouvements du coeur est un raffinement réservé aux sociétés qui ont des assises matérielles assez résistantes pour en supporter les conséquences." (1)

3.3.2. La virginité

Cependant il y a des groupes qui, sous l'influence des religions musulmanes et chrétiennes, attachent énormément d'importance à la virginité des filles. Comme les Pila-Pila, les Bariba et les Mina du sud Benin, où la perte de la virginité avant le mariage est un déshonneur et entraîne la réduction de la dot.

Chez les Vili de la région de Loango, au Congo, on retrouve, comme au sud de l'Italie, la coutume d'exhiber le drap taché de sang au lendemain de la noce, comme preuve de la virginité de la jeune mariée. Si celle-ci n'était pas vierge, sa famille doit payer une amende à la belle famille.

Il faut remarquer que ces groupes côtiers ont été les premiers à avoir des contacts avec les européens et que ce contact a été ininterrompu jusqu'à aujourd'hui. D'ailleurs nous constatons qu'en général la culture des groupes côtiers a été beaucoup plus atteinte que celle des groupes vivant à l'intérieur des terres. Moins accessibles et donc plus préservés, ces derniers ont mieux conservé leurs coutumes et traditions.

Nombreux sont les groupes où la perte de la virginité est une obligation. Chez les Bakongo, ethnie majoritaire du Congo, vivant dans la partie nord du pays, il y a honte à se présenter vierge au mariage. Vers 14 ou 15 ans les filles doivent se débarrasser de leur virginité, ce qu'elles font en employant un tubercule de manioc, sous les conseils de leur mère.

(1) Balandier, Georges: L'Afrique Ambigue, Plon, 1957, p. 25

3.3.3. Les expériences pré-nuptiales

Chez les Somba du centre Benin, chez les Bororo du Niger, chez les Coniagui de Guinée et dans plusieurs autres groupes, les filles doivent avoir des expériences nombreuses avant le mariage. Chez les Gourounsi du sud Haute Volta et les Bassari du nord Guinée il est même souhaitable qu'elles aient des enfants avant le mariage, avec un autre homme que le fiancé, pour que celui-ci soit sûr de sa fécondité.

Chez les Bobo Niéniégué de Côte d'Ivoire, il est courant que les femmes aient une série d'unions temporaires.

3.3.4. L'homosexualité

Certains groupes reconnaissent et acceptent l'homosexualité, comme les Ouolof du Sénégal. D'autres, au Benin notamment, acceptent uniquement l'homosexualité féminine quand elle est liée à l'initiation et aux rituels.

3.3.5. Les interdits sexuels

Outre l'interdit d'avoir des relations sexuelles pendant une période déterminée après chaque accouchement, d'autres interdits sexuels existent, liés à différentes circonstances.

Par exemple, pendant les crises de possession, qui durent parfois des mois, des femmes Batéké du Congo; tous les mercredis pour les femmes Ouolof du Sénégal; pendant la retraite qui précède le rite Mevungu et pendant le rite lui même, pour les femmes Beti du sud Cameroun etc...

Dans quelques ethnies, comme les Beti du sud Cameroun et les Soninké du Mali, les femmes après la ménopause n'ont plus de relations sexuelles.

3.4. LE MARIAGE

Le mariage en Afrique est avant tout une alliance entre deux clans. Il est plus un acte social et politique que la réalisation d'une aspiration affective personnelle.

Un homme et une femme qui se marient ne forment pas une nouvelle famille, mais un élément qui s'intègre dans une famille déjà existante, pour assurer la pérennité et l'expansion du lignage.

L'alliance matrimoniale est un contrat collectif qui concerne et engage les lignages. Le couple est un simple instrument de cette alliance, elle même source d'équilibre social. Ce caractère collectif fait que le décès du mari n'entraîne pas la dissolution du mariage, d'où le lévirat.

Dans la société traditionnelle le couple n'existe pratiquement pas. L'épouse est liée davantage à la belle famille qu'au mari lui-même. Très rarement, comme chez les Songhay du Mali, la femme reste liée au mari, et dès qu'il part elle revient dans sa famille.

L'absence du couple tel que nous le connaissons fait que la femme, dans le mariage, garde une vie assez indépendante. Comme son mari, elle est soumise aux plus âgés et aux très strictes règles sociales de la famille étendue. Elle n'est donc pas soumise à la personne du mari, mais à la rigueur des règles qui régissent les relations du couple.

Entrée dans le système, étroitement soumise aux règles qui le régissent, la femme doit assumer son rôle social et politique essentiel de procréer. L'enfant sera la preuve de la coopération entre les deux clans alliés par son mariage.

Dans certains groupes, comme les Coniagui de Guinée, les mères, de commun accord avec les filles, essaient de retarder leurs mariages, leurs entrées dans ce système contraignant, voulant leur faire profiter le plus longtemps possible de la période de liberté qui suit l'initiation; ceci bien que les filles soient souvent fiancées dès la naissance, ou peut être justement à cause de cela.

Le mariage correspond donc à la recherche d'un équilibre social par les alliances qu'il crée, et à la recherche de l'expansion du clan. L'importance de la progéniture se révèle par exemple dans l'expression utilisée chez les Masa du Tchad pour dire qu'une fille s'est mariée: "elle est partie chercher sa progéniture."

L'influence européenne bouleversant les mécanismes sociaux a inévitablement changé la signification du mariage. Le système commercial et monétaire modifie le caractère des prestations liées au mariage. D'autre part le choix du conjoint devient plus libre.

L'individualisme introduit la recherche du bonheur personnel au détriment du mariage comme instrument de la politique des clans.

3.4.1. L'échange de femmes

D'après Agbanrin (1) l'échange de femmes était la forme première du mariage en Afrique, la dot n'étant introduite que vers le XV^{ème} siècle. Aujourd'hui encore le mariage par échange de femmes est pratiqué par plusieurs groupes, comme les Adja du Benin et du Togo, les Aizo, les Fon d'Agonlin, les Mahi, les Berba du Benin et les Gourmantché du nord Benin et du sud Niger.

Par ce système, l'homme qui prenait femme dans un groupe devait donner en mariage une soeur ou une autre femme de sa famille au frère ou à tout autre parent proche de sa femme. Quand il n'y avait pas de fille nubile dans la famille du futur marié, il était convenu que la prochaine fille à naître serait donnée en mariage à un homme de la famille de l'épouse. Donc, avant même la conception une fille pouvait être déjà fiancée. Ce genre de compromis pouvait durer des générations et entretenir ainsi l'alliance entre les

(1) Agbanrin, Victoire: "La femme en droit coutumier dahoméen"
in: Revue Juridique et Politique Indépendance et Coopération
n° 4 de 1974, pp. 639-662

deux clans.

Par l'échange, la femme représentait une source d'égalité, un instrument de paix et de coopération.

Le réseau de relations établi par les échanges de femmes était particulièrement important dans le cas des sociétés où le pouvoir restait diffus.

L'échange de filles était souvent fait au moment d'un traité de paix, ce qui nous fait penser aux traités de paix en Europe à l'époque moderne, souvent accompagnés d'un mariage entre les familles royales de deux pays.

3.4.2. La dot

L'échange de femmes, plus que la dot, est apparemment une forme de mariage permettant davantage le maintien d'un meilleur équilibre social, politique et économique.

Avec la colonisation la dot est évaluée en monnaie et tend à devenir un simple prix, donnant au mariage l'allure d'une vente. La dot perd son caractère sacré pour devenir une opération commerciale.

La dot traditionnelle se composait d'objets symboliques et de signes monétaires utilisés uniquement pour les échanges matrimoniaux. Ces biens, moyens de prestige et d'alliance, n'étaient jamais investis dans une entreprise productive. Ils servaient uniquement à la répartition planifiée des femmes et des alliances. La dot d'une fille permettait le mariage d'un fils et souvent ces biens revenaient dans la même famille.

Le maintien de la dot dans le nouveau système économique provoque une capitalisation des femmes et des biens par une minorité, une compétition où seule joue la richesse. La dot devient un facteur d'instabilité et de déséquilibre social; pour la famille de la fille un moyen de s'enrichir et pour les riches propriétaires un moyen de s'assurer une main d'oeuvre qui ne leur coûte rien. Pour

les jeunes hommes sans argent, la dot représente l'impossibilité d'avoir une progéniture, car c'est la dot qui confère le droit de paternité, et celui d'accéder ainsi à une existence sociale complète. Pour les filles scolarisées la dot empêche souvent le libre choix du conjoint.

La dot, déviée de son but d'origine, transforme la femme en une valeur compensée par l'argent. Autrefois facteur d'alliance, instrument de la politique de son clan, la femme voit son rôle social disparaître au profit d'une opération commerciale. Par ce biais, et contraire à l'image de la femme africaine soumise, profitant de cette commercialisation de la dot, certaines femmes ont pu acquérir leur indépendance en remboursant leur dot. Grâce à leurs activités commerciales, des femmes ont souvent obtenu la libre disposition de leurs personnes et une prédominance économique; tel est le cas chez les Batéké du Congo, les Yorouba du Nigeria, les Mina et les Ga du Benin et les Akan du Ghana.

Le caractère d'obligation faisant de la coutume une règle de droit, la dot a une fonction juridique. Elle est la validation et la garantie du mariage; elle différencie la femme légitime de la concubine; elle est l'acquisition légale de la capacité de fécondité d'une femme et donc elle seule confère le droit de paternité. Finalement la dot est un élément de stabilité du mariage.

Chez les Ouolof du Sénégal la dot n'est pas essentielle à la validité du mariage, vu que pour marquer le respect à l'égard d'un chef religieux, la famille de sa fiancée n'exigera pas de lui le moindre cadeau.

Au Benin, chez les Akan du Ghana et un peu partout la dot doit être remboursée en cas de divorce. Chez les Batéké du Congo, ainsi que dans d'autres groupes matrilineaires, la dot est remboursée par l'oncle maternel de la femme.

Chez les Mina du Benin, la juxtaposition de l'influence européenne et des coutumes traditionnelles africaines fait que la perte de la virginité de la fille entraîne une réduction de la dot. Ici on voit nettement le changement de caractère de la dot traditionnelle qui n'avait aucune connexion avec l'exclusivisme sexuel propre aux religions musulmane et chrétiennes.

La dot traditionnelle était uniquement liée à la fécondité de la femme. Tellement que dans certains groupes, comme nous l'avons déjà cité, il est souhaitable que les filles aient des enfants avant de se marier, prouvent ainsi leur fécondité. Ces enfants appartiennent à la famille de la femme. Par contre les bâtards sont souvent acceptés par les maris, qui revendiquent même le droit de paternité puisqu'en versant la dot ils ont acquis les droits sur la fécondité de la femme.

La mort du mari ne rompt pas l'alliance conclue entre les deux clans. La veuve reste liée à la belle famille. Si elle veut se remarier avec un homme autre qu'un frère ou proche parent de son mari, ou si elle veut pouvoir retourner chez elle, elle doit rembourser la dot, comme c'est le cas, entre nombreux autres, chez le Bakongo du Congo.

Les femmes associées au pouvoir dans certaines ethnies, comme la Mafo et les filles du chef Bamileké du Cameroun, n'ont pas de dot. Ces femmes privilégiées sont en quelque sorte au dessus des lois sociales. La dot représente un engagement auquel elles ne sont pas soumises. En toutes circonstances, en cas de divorce, elles gardent les enfants. Le mari n'ayant pas versé de dot il n'a pas le droit de paternité.

D'après Agbanrin (1) la dot a été introduite dans la région du Golfe de Benin avec la colonisation portugaise au XV^{ème} siècle. Les portugais n'ayant pas de famille, ils ne pouvaient pas faire un échange de femmes. Il nous semble que ce que les africains ont considéré une dot était pour ces colonisateurs bien plus proche de l'idée du prix d'une esclave que des prestations traditionnellement liées au mariage.

Marie Paule de Thé (2) signale l'introduction de la dot chez les Beti du sud Cameroun vers 1900-1905 et la modification du rôle de la femme dans l'alliance, du moment qu'elle devient une valeur compensée par la dot.

(1) Agbanrin: op. cit.

(2) Thé, Marie Paule de: Des sociétés secrètes aux associations modernes, 1970.

Chez les Songhay du Mali la dot ne vas pas aux parents de la fille, mais en douaire à elle même. Les parents gardent et conservent la dot jusqu'à la naissance de son premier enfant; c'est alors qu'ils la donnent entièrement à leur fille.

La dot a été parfois combattue par les missionnaires, les colonisateurs et, après les indépendances par les autorités africaines, sans résultats importants. La survivance des coutumes est encore forte et les lois les supprimant ont peu d'effet.

Vers 1940 une mesure administrative obligeait tous les hommes, chefs et nobles inclus, à verser une dot pour obtenir une femme, qu'elle soit esclave ou femme libre.

En 1951 le décret Jacquinot régleme la dot, qui devient chiffrée. Les dots excessives sont proscrites, et la femme est libérée des obligations de la dot lorsque le mariage est dissous.

Au Mali, après l'indépendance, le code du mariage interdit l'échange de femmes et impose le système de la dot.

Au Gabon, en 1963 une loi supprime la dot. De même en Côte d'Ivoire une loi de 1964 supprime la dot et établit des sanctions pénales pour celui qui accepte et pour celui qui réclame une dot.

En Centrafrique en 1966 une loi supprime la dot sous peine de poursuites.

Au Cameroun en 1966 une loi décide que le versement ou non de la dot est sans conséquence juridique sur le mariage. Il n'y a donc pas d'interdiction et la coutume demeure.

3.4.3. Le mariage précoce

Le mariage précoce est une coutume qui survit encore dans de nombreuses parties d'Afrique.

Le contrat de mariage peut avoir lieu avant la naissance et même avant la conception, notamment au Benin, chez les Fon, les Goun, les Aizo, les Mahi, les Agonlinou et les Somba; ceci se pas-

se surtout chez les groupes pratiquant le mariage par échange de femmes, quand une famille reste débitrice d'une épouse à une autre famille. Dans ces cas là, la prochaine fille à naître est déjà mariée.

Dès la naissance la fille peut être promise en mariage, parfois à un homme déjà adulte, comme chez les Coniagui et les Bassari de Guinée et chez les Bamileké du Cameroun. Chez ces derniers, la différence de statut des femmes nobles fait que les filles du roi ne peuvent être fiancées avant 8 ans.

Les fiançailles, c'est à dire les négociations entre les deux familles, commencent souvent quand la fille est encore une enfant dans la majorité des groupes, comme par exemple les Ouolof et les Toucouleur du Sénégal, les Songhay du Mali, les Beti du Cameroun etc... La fillette commence à recevoir des cadeaux du fiancé et chez les Akan du Ghana, où les fiançailles ont lieu un peu avant la puberté, le fiancé entretient pratiquement la fille.

Généralement la fille attend la puberté pour partir chez son mari. Mais dans certains cas, par exemple si elle devient orpheline de mère, même en étant encore un bébé, elle peut partir chez sa belle mère qui s'en occupera jusqu'à la puberté.

En 1939, par le décret Mandel, l'administration française interdit le mariage des filles avant 14 ans. Mais, comme l'a si bien dit Van Kol: "Ce n'est pas à coup de décrets que l'on change l'organisation sociale, ce n'est pas en octroyant des lois à des peuples lointains que nous pouvons faciliter leur développement."(1)

Ce décret, comme d'autres mesures prises par les autorités coloniales ou africaines, n'a pas réussi à abolir cette coutume: encore aujourd'hui, au Congo par exemple, il est courant de voir des mariages de filles d'à peine 13 ans.

(1) cité par Audibert p. 159

3.4.4. Le mariage forcé

Presque toutes les mesures administratives et les lois réglementant la dot et interdisant les mariages précoces exigeaient aussi le libre consentement des conjoints, allant même jusqu'à considérer le mariage forcé comme équivalent à la traite des personnes. Comme dans les cas précédents, ces mesures ont moins fait contre le mariage forcé que le changement des mentalités et la scolarisation.

Nous avons vu avec quelle violence les Moba du Togo traitaient les filles qui se refusaient à accepter le mari qui leur était destiné (1). Il faut noter que le texte décrivant cette coutume date de 1949 (2). N'ayant pas trouvé de données plus récentes sur cette coutume, nous ne pouvons pas dire si elle subsiste encore.

Une coutume qui apparemment survit encore dans certains groupes comme les Bororo du Niger et les Songhay du Mali est celle du premier mariage imposé, sans le consentement de la femme. Ensuite celle-ci peut quitter son premier mari et choisir librement un deuxième mari. Chez les Songhay la fille peut refuser l'union physique avec ce premier mari et même ce mariage blanc l'émancipe.

3.4.5. Le mariage entre femmes

Dans la société traditionnelle, parmi les différents mécanismes sécurisants de l'individu, lui fournissant le partenaire social indispensable à son intégration, le plus intéressant est la coutume du mariage entre femmes, retrouvée dans certaines ethnies comme les Miéne du Gabon, les Bobo Niéniégué de Côte d'Ivoire, les Ibo du

(1) voir pp. 88 et 89

(2) Froelich, J.-C.: "Les sociétés d'initiation chez les Moba et les Gourma du nord Togo", in: Journal de la Société des Africanistes tome XIX, fasc. II de 1949, pp. 99-141

Nigeria, les Dinka du nord-est Zaïre et d'autres, notamment au Bénin.

Le mariage entre femmes est un moyen pour les vieilles femmes sans enfants, rejetées par la société, accusées de sorcellerie et de lancer des sorts néfastes, de se faire accepter et de s'intégrer. Par le truchement de la dot, les vieilles femmes sans enfants mais ayant une bonne situation matérielle, cherchent à s'assurer, par des moyens indirects, une progéniture fictive, en se mariant à une fille.

Elles procéderont exactement comme pour une union régulière. Toutes les démarches prénuptiales que la coutume prévoit sont généralement accomplies par un jeune homme choisi par la "femme-mari". Ces démarches faites, la dot versée, la fille rentre chez sa "femme-mari", son époux légal. Là elle choisira un "compagnon de lit", en principe parmi les parents de sa "femme-mari", et qui n'aura aucun droit sur elle ni sur les enfants. Ceux-ci appartiendront à l'époux légal, la femme qui a effectué démarches et paiements pour l'union légitime, soumise aux mêmes règles que le mariage ordinaire.

La "femme-mari" atteint ainsi son but: avoir légalement une progéniture obligée de veiller sur elle pendant la vieillesse et échapper à l'accusation de sorcellerie et à la mise à l'écart de la société.

Chez les Bobo Niéniégué de Côte d'Ivoire la jeune femme a beaucoup de liberté. Elle peut abandonner sa "femme-mari" sans avoir besoin de rembourser la dot, mais cette dernière garde les enfants.

Etant assimilée à un homme dans son mariage, la "femme-mari" peut être polygame, c'est-à-dire avoir plusieurs épouses si ses moyens le lui permettent.

3.5. LA MATERNITE

Toutes les étapes de la vie de la femme étant marquées par des rites et régies par la tradition , à plus forte raison la maternité est entourée d'une importante série de gestes rituels.

Nous en parlerons très sommairement, étant donné la richesse du sujet qui, à lui seul, pourrait faire l'objet d'une importante recherche.

Depuis l'enfance la femme se prépare à son rôle de mère. La maternité est la confirmation de sa féminité et de son rôle social. L'expansion du clan dépend de sa fécondité, ainsi que le succès de l'alliance entre les deux clans liés par son mariage. Etre mère, pour la femme, est un devoir tout d'abord envers sa famille, qui a fait de sa fécondité le gage d'une alliance. L'enfant sera la preuve de la coopération entre les deux clans.

Mettre son enfant au monde est la plus grande fierté de la femme. Fierté qui a une autre portée que celle des femmes occidentales, pour qui la maternité a un caractère purement affectif-familial. Pour la femme africaine la maternité a, en plus, un caractère de réussite sociale; la stérilité la met au ban de la société.

3.5.1. La grossesse et les interdits

La grossesse est généralement marquée par des rites et des interdits alimentaires et quelquefois sexuels.

Les interdits alimentaires sont très variés mais ils existent partout; les interdits sexuels non. Il y a des groupes où la femme enceinte doit avoir des relations sexuelles "pour fortifier l'enfant", et d'autres où elle doit observer l'abstinence sexuelle pendant la grossesse.

3.5.2. L'accouchement

L'accouchement suit toujours un rituel très précis et d'une très grande richesse de détails, variant d'une ethnie à l'autre. A commencer par le lieu où il doit se passer; souvent la femme doit revenir dans sa famille pour accoucher, comme chez les Ebrié de Côte d'Ivoire et chez les Songhay du Mali; ou bien elle ne doit pas accoucher chez son père, comme chez les Masa du Tchad. Elle doit accoucher dans la case des femmes chez les Agni de Côte d'Ivoire, ou dans une case hors du village chez les Gouro, aussi de Côte d'Ivoire. Chez les Beti du Cameroun les femmes reviennent au village pour accoucher. Chez les Kotoko du nord Cameroun les femmes du roi ne peuvent accoucher dans l'enceinte royale; elles doivent aller dans leurs familles ou chez un des trois dignitaires principaux du royaume. Et il existe de nombreux autres cas.

En principe seulement les femmes peuvent être présentes; l'accoucheuse bien sûr, la grand-mère, les tantes, les cousines, des voisines etc... Dans certaines ethnies le mari peut être présent, et plus rarement des hommes qui interviennent dans l'accouchement, comme c'est le cas chez les Masa du Tchad.

3.5.2.1. La confession

Une coutume retrouvée un peu partout (chez les Agni, Ebrié, Senoufo, Gouro de Côte d'Ivoire, chez les Masa du Tchad etc...) est la confession de la parturiente, pour éviter et prévenir toute complication.

Elle doit avouer tous ses méfaits et, chez les Beti du Cameroun, pour avoir du lait elle doit dévoiler les noms des hommes avec qui elle a eu des relations sexuelles pendant la grossesse.

Cette confession est faite devant le groupe habilité à assister à l'accouchement et ne peut être complète que lorsque les hommes n'y sont pas.

3.5.2.2. Le placenta

Le placenta a un caractère sacré; il est un gage de fécondité. Il est généralement enterré dans un endroit déterminé, soit dans la case, comme chez les Songhay du Mali; soit devant la porte, comme chez les Masa du Tchad; soit derrière la case comme chez les Beti du Cameroun. Ces derniers considèrent que si le placenta est volé par un chien ou par une femme stérile, la parturiente devient stérile.

3.5.3. La naissance

Au moment d'une naissance la solidarité féminine se manifeste très activement. Pendant l'accouchement et les jours suivants, la mère est entourée par les parentes, les co-épouses, les voisines ou les membres de son association d'entraide, qui s'occuperont d'elle, de ses autres enfants si elle en a, feront la cuisine, chercheront l'eau, le bois etc...

L'accueil de l'enfant est le fait des femmes. Chez les Agni de Côte d'Ivoire les femmes habilitées à assister à l'accouchement commencent par juger l'enfant, en le confrontant avec le modèle que la société a consacré. Si cet examen ne révèle aucune imperfection, l'enfant est intégré. Si au contraire il révèle une anomalie, l'enfant est supprimé. Sur ce cas de sélection rituelle, d'euthanasie, si on peut l'appeler ainsi, nous n'avons trouvé qu'un texte, (1) qui en fait une référence assez passagère, malgré l'importance du fait.

(1) Aka-Anghui, op. cit. p. 192

3.5.4. L'imposition du nom

Le choix et l'imposition du nom de l'enfant obéissent aussi à des règles précises, qui varient d'une ethnie à l'autre.

Voici trois exemples:

- Chez les Senoufo du nord Côte d'Ivoire, l'assemblée des vieilles détient la science et l'initiative des noms; réunies autour d'unealebasse remplie d'eau, de cola et de cauris elles désignent le nom de l'enfant.
- Chez les Songhay du Mali le marabout et la mère ont l'initiative du nom; la cérémonie d'imposition du nom comprend l'immolation d'une vache ou d'un mouton.
- Chez les Beti du Cameroun le père choisit le nom; mais il ne peut voir l'enfant qu'après la chute du cordon ombilical, quand aura lieu la cérémonie de confirmation du nom.

3.5.5. L'allaitement et les interdits sexuels

Ayant déjà mentionné (1) la nécessité et l'importance de l'allaitement, ainsi que les interdits sexuels qui permettent le prolongement de la durée de l'allaitement, nous n'estimons pas nécessaire de revenir sur ce sujet. Nous voulons simplement insister sur le fait que le sevrage de l'enfant est marqué par un rite de fécondité et correspond à la reprise des relations sexuelles de la femme, donc à l'espoir d'une nouvelle grossesse.

(1) voir pp. 103 et 104

3.5.6. La naissance de jumeaux

Les jumeaux sont les personnages centraux de nombreux mythes de création en Afrique, et la naissance de jumeaux est un événement magico-religieux qui entraîne un grand changement du statut social de la mère.

Une mère de jumeaux devient une personne extrêmement considérée, comme ayant des dons de divination, comme une voyante. Chez les Bamileké du Cameroun elle portera un voile, signe de quelqu'un en contact direct avec le domaine sacré. Chez les Masa du Tchad le mari de la femme qui a accouché de jumeaux doit observer l'abstinence sexuelle comme sa femme jusqu'à ce que les jumeaux marchent. Il doit attendre la femme, ce qui n'est pas le cas pour une naissance simple.

Par contre chez les Coniagui de Guinée un des jumeaux doit être mis à mort. Ce qui fait que souvent les parents émigrent pour fuir cette coutume.

Presque partout les jumeaux ont un caractère sacré et ils sont craints et/ou honorés.

"Or on dit des frères jumeaux qu'ils naissent plus subtils que les autres enfants et quasiment sorciers."(1)

3.6. LA POLYGAMIE

Pour nous, femmes occidentales, qui considérons le mariage comme une entreprise personnelle de recherche d'une réalisation affective, la polygamie paraît être une institution outrageante.

(1) Laye, Camara: L'Enfant Noir, p. 75

Justement afin d'éviter un jugement de valeur et avant d'aborder le sujet, il nous faut essayer de faire abstraction de notre contexte culturel, d'oublier nos valeurs et de considérer la polygamie dans le cadre spécifique de la société traditionnelle africaine où elle est un phénomène généralisé.

Il semble que le premier point à considérer soit l'absence d'individualisme.

Cette dimension collective du "moi" nous est tellement étrange que nous avons du mal à admettre que des êtres humains puissent accepter un conjoint, non en fonction de ses aspirations personnelles, mais en fonction des nécessités sociales de son groupe. Cela sans aucun caractère d'abnégation ou d'altruisme. Il s'agit simplement d'une relation vitale de réciprocité où la survie du groupe dépend de chaque membre et la survie de chaque membre dépend du groupe. L'individu isolé n'étant pas viable, une option individuelle n'a pas de raison d'être.

Nous avons l'impression que dans la société traditionnelle l'affection était très diffuse, peut être à cause de la structure de la famille étendue et de la notion privilégiée de solidarité sociale. Mis à part les liens privilégiés entre mère et enfants, les autres liens affectifs s'établissaient dans un contexte très élargi et dans plusieurs directions. Même les liens mère-enfants n'avaient pas un caractère exclusif, étant tout à fait intégrés dans le groupe.

L'image occidentale de l'amour-ghetto entre deux êtres, que ce soit mère-enfant ou homme-femme, ignorant et ignorés par l'environnement dans lequel ils évoluent tout en planant au-dessus, est complètement inconnue dans l'Afrique traditionnelle.

De même notre notion de possession exclusive de l'être aimé - les enfants appartenant aux parents, le mari à la femme, la femme au mari - n'existe pas dans la société traditionnelle.

Le fait que la femme africaine soit considérée comme "achetée" par le mari vient d'une mauvaise interprétation de la signification de la dot. En fait elle n'appartient pas au mari, mais à la famille de celui-ci. La preuve en est qu'à la mort du mari elle res

te liée à sa belle famille jusqu'à ce qu'elle rembourse sa dot. La femme, pas plus que le mari, n'est pas libre. Ils appartiennent et sont soumis au clan, de même que les enfants, qui n'appartiennent pas aux parents.

Plus le clan est étendu, plus grand est son prestige. L'appartenance à un clan nombreux, donc fort, sécurise l'individu. Dans ce cadre, la polygamie, en augmentant les liens d'alliance et le réseau social du clan, devient une institution sécurisante pour les femmes et les enfants. Le prestige d'un polygame ayant une nombreuse descendance rejaillit sur ses épouses.

Nous comprenons ainsi pourquoi souvent la femme donne ses économies au mari pour qu'il puisse payer la dot d'autres épouses. Par ce geste, très bien vu de tous, ces femmes sont très respectées et considérées.

Chez les Beti du sud Cameroun, non seulement la première épouse, dite l'Ekomba, aide financièrement le mari, mais souvent elle choisit elle-même la deuxième et la troisième épouse.

L'Ekomba est la préférée, la plus proche du mari, sa conseillère et femme de confiance. Courroie de transmission des directives du mari, elle est l'intermédiaire entre celui-ci et ses co-épouses. Le mari lui confie les nouvelles épouses. Elle les commande toutes et a beaucoup d'ascendant sur elles; elle organise le travail commun et est chargée de partager les étoffes, l'argent et les vivres. En l'absence du mari elle gère les biens de la communauté. C'est elle aussi qui veille à la parfaite répartition des nuits du mari avec chacune des co-épouses.

Les co-épouses sont souvent solidaires et quelques associations féminines chez les Beti sont nées de cette solidarité entre femmes d'un polygame.

Chez les Ouolof et les Lebou du Sénégal les femmes d'un polygame co-habitent et apparemment la première épouse n'a pas une position privilégiée. Les co-épouses s'organisent entre elles de façon à être de service à tour de rôle, surtout pour les repas. Les autres sont libres pour des besognes personnelles: petit commerce, couture, broderie, visites, etc... Le mari couche avec celle qui est de service.

Awa Thiam rapporte le témoignage actuel d'une femme d'un polygame: "Ayant senti le besoin de me faire seconder, je n'ai donc pas hésité à proposer à mon mari d'épouser une autre femme (...) nous partageons tout: tâches ménagères et travaux des champs (...) je trouve en sa personne une alliée (...) nous nous sommes rendu compte que nos intérêts sont communs." (1)

3.6.1. Les raisons de la polygamie

Contrairement à l'excision, les raisons de la polygamie paraissent assez claires et presque tous les ouvrages consultés s'accordent à ce sujet. La raison première est d'assurer un taux élevé de natalité. Surtout à cause des guerres, la mortalité masculine est plus grande en âge de procréer. La polygamie permet donc le plein emploi de la capacité de fécondité de toutes les femmes.

La coutume des Minianka du Mali illustre bien cette idée: le frère aîné ne peut avoir une deuxième épouse que si tous ses cadets en ont déjà une.

L'autre raison souvent invoquée est l'abstinence sexuelle que les femmes doivent observer pendant la grossesse et principalement l'allaitement. Comme nous l'avons vu cette abstinence est un moyen de combattre la mortalité infantile; elle est donc du même caractère nataliste que la précédente.

La polygamie répond aussi à la nécessité d'étendre les liens d'alliance du clan, d'augmenter son réseau social et sa force de travail.

Pour les hommes la polygamie représente parfois la possibilité de prendre comme deuxième épouse la femme de son choix sans enfreindre le pouvoir gérontocratique.

(1) Thiam, Awa: La Parole aux Négresses p. 61

L'Islam a donné à la polygamie un fondement religieux qu'elle n'avait pas dans la société traditionnelle; l'Islam a ainsi institutionnalisé et légalisé la polygamie.

3.6.2. La polygamie et la rupture des équilibres fondamentaux

Avec la colonisation, l'introduction de la monnaie et les nouvelles structures économiques, la polygamie a complètement changé de caractère, et devient une sorte d'accumulation capitaliste des moyens de production - les femmes - avec l'apparition d'un véritable prolétariat sexuel.

Dans les groupes où la polygamie subsiste parallèlement à la dot payée en monnaie, le déséquilibre s'accroît de plus en plus entre les hommes riches, souvent vieux, mariés à de nombreuses jeunes femmes et les jeunes hommes sans moyens pour se marier.

La polygamie n'entraînant plus la même considération, elle devient en milieu rural un simple moyen pour les riches planteurs de s'assurer une main d'œuvre à peu de frais.

En ville la polygamie est encore vivante, mais elle n'est plus signe de prestige, et les femmes d'un polygame en milieu urbain l'appauvrissent au lieu de l'enrichir.

La disparition de tout fondement social, économique et politique de la polygamie a transformé cette institution en simple exploitation de la femme: exploitation économique en milieu rural et exploitation sexuelle en milieu urbain.

3.6.3. La prise de position des femmes devant la polygamie

Parallèlement à cette dégradation de la polygamie, l'influence des missionnaires chrétiens qui la combattaient, a amené certaines femmes à refuser la polygamie.

Par exemple au Congo, actuellement les femmes n'acceptent plus la polygamie comme avant et une association de défense des intérêts des femmes récemment fondée lutte surtout contre cette institution.

Malgré cela, quelques femmes de la très officielle Union Révolutionnaire des Femmes Congolaises (U.R.F.C.) se refusent à discuter de la polygamie "parce que les maris ne les laisseraient plus venir aux réunions".

Chez les Songhay du Mali la monogamie est devenue courante car les femmes se refusent à la polygamie. Mais les chefs et les hommes riches sont souvent polygames.

3.6.4. Les autorités devant la polygamie

Il semble que les autorités coloniales n'ont pas pris de mesures légales contre la polygamie.

Cependant le gouvernement belge, par une ordonnance de janvier 1947, en y voyant des "pratiques de polyandrie", a supprimé une institution appelée Hohombe ou Ngalababola, traduite couramment par "épouse du village", qui existait chez les Pendé, les Nounda, les Dinga et les Lelé de la région entre les rivières Kwilou et Kasai, au sud-ouest Zaïre.

Par cette institution une femme était mariée au chef grâce à une dot dont le montant était fourni par les femmes du village. Ces dernières s'assuraient ainsi une dirigeante de leur choix, pour les travaux agricoles, les rites qui y sont liés et toutes les activités féminines.

Après les indépendances quelques pays ont pris des mesures légales au sujet de la polygamie.

En côte d'Ivoire une loi de 1964 supprime la polygamie. Au Mali une loi de 1963 exige le consentement de la première épouse pour que le mari puisse prendre une autre femme. En 1966 le Cameroun et la Centrafrique adoptent le même système: l'option du régi-

me monogamique ou polygamique est laissée aux époux, qui doivent le déclarer au moment du mariage. Quand il y a engagement monogamique l'épouse peut poursuivre en justice le mari qui veut prendre une deuxième femme. Mais l'Union des Femmes Centrafricaines ne s'est jamais prononcée contre la polygamie.

Par contre le Congrès des Femmes du Parti Démocratique Guinéen (parti unique au pouvoir depuis l'indépendance) tenu à Conakry en 1968, avait décidé l'abolition de la polygamie. Mais l'Assemblée Nationale avait rejeté cette idée et c'est seulement en 1970 que les femmes ont réussi à l'imposer.

Nous n'avons pas noté d'autres luttes féminines aussi organisées et aussi tenaces contre la polygamie. En voyant la combativité de la femme guinéenne on ne peut que s'étonner davantage du fait que 84% d'entre elles soient excisées et que encore aujourd'hui 44% aient l'intention de faire exciser leurs filles ...

3.7. L'ADULTERE

Comme les relations du couple obéissent à des impératifs sociaux et sont réglées en fonction de la politique des clans, l'adultère ne provoque pas qu'un simple désordre dans l'existence du couple, mais une rupture de l'équilibre social qui affecte la vie du groupe entier.

Dans l'alliance matrimoniale un groupe cède à l'autre la puissance de fécondité d'une femme. Elle devient donc le chaînon entre les deux groupes claniques; un des éléments qui permettent de maintenir la structure sociale. Dans ce contexte, l'adultère de la femme est vu comme une rupture de l'engagement entre les deux clans.

Avec l'adultère la femme risque de mettre sa fécondité au service d'un autre clan que celui du mari. L'adultère devient une sorte d'affaire d'état, provoquant des conflits entre les clans.

Le caractère d'engagement collectif du mariage est donc à

l'origine de la réaction souvent très violente contre les femmes adultères; comme chez les Fang, groupe patrilinéaire du sud Cameroun et nord Gabon, où elles subissent des châtements physiques, tortures et excision "ouvrant une plaie dont on avivait la douleur avec du piment broyé". (1)

L'importance de l'alliance matrimoniale dans la composition du tissu social explique la gravité de l'adultère à côté du degré, parfois très élevé, de liberté sexuelle dont jouissent les jeunes filles avant le mariage dans quelques ethnies.

Les réactions devant l'adultère féminin illustrent bien l'ambiguïté de la condition de la femme: d'un côté élément qui établit les assises de la puissance et du prestige, à partir duquel se tissent les relations entre les clans; de l'autre élément subissant des contraintes, méprisé même, qu'on punit et torture.

Pour quelques femmes privilégiées, généralement celles pour lesquelles il ne faut pas de dot, et qui gardent les enfants en toute circonstance, l'adultère est acceptée et n'implique pas des sanctions. C'est le cas pour les filles des chefs Bariba et Somba du Benin et du chef Bamileké du Cameroun, ainsi que la Mafo, mère ou soeur de ce dernier. Par contre ses épouses, en cas d'adultère, étaient décapitées ou brûlées sur le marché.

Avec le changement de caractère du mariage, l'adultère perd cette dimension de rupture d'un engagement collectif. Il devient un conflit restreint au groupe familial et toléré socialement à la manière occidentale.

(1) Balandier, Georges: L'Afrique Ambigüe p. 23

3.8. LE DIVORCE

Le divorce est courant dans plusieurs ethnies, mais le plus souvent au détriment de la femme. Généralement il y a divorce ou répudiation par le mari à cause de l'adultère de la femme. Mais l'adultère masculin n'est pas accepté comme motif de divorce.

Au Benin, chez les Akan du Ghana, chez les Bateké du Congo et autres, en cas de divorce la famille de la femme doit rembourser la dot. Dans les groupes matrilineaires comme les Bateké, c'est l'oncle maternel de la femme qui doit rembourser la dot.

Chez les Bassari de Guinée et chez les Songhay du Mali les divorces sont très fréquents.

Soeur Marie Andrée du Sacré Coeur (1) déplore les nombreux divorces pour cause politique au moment de la colonisation, chaque conjoint étant favorable à un député différent. Ces divergences d'opinion ne sont pas étonnantes quand on pense que le mariage n'est pas le résultat d'un choix personnel et que chaque conjoint reste très solidaire de sa famille d'origine, prenant toujours le parti de celle-ci.

Après les indépendances les législations des différents pays ont essayé de régler les divorces. Mais la situation de la femme est toujours très précaire. Par exemple, ce n'est en 1973 que le Code de la Famille au Sénégal supprime la répudiation unilatérale par le mari. Au Congo actuellement les droits de la femme ne sont pas garantis. Généralement c'est le père qui garde les enfants et quand c'est la mère le père n'est pas tenu de verser une pension alimentaire aux enfants.

(1) Marie Andrée du Sacré Coeur: "L'activité politique de la femme en Afrique Noire", in: Revue Juridique et Politique de l'Union Française, tome VIII de 1954, pp.476-491

3.9. LA VEUVE ET LE LÉVIRAT

Le décès du mari n'entraîne pas la dissolution du mariage, étant donné sa nature de contrat collectif. D'où le lévirat, par lequel la veuve, en épousant un frère de son mari, donne suite à l'alliance entre les deux clans.

Chez les Tivs du Nigeria la veuve a le droit de choisir son nouvel époux parmi les parents de son mari. Si elle veut se remarier hors de la famille de son mari ou si elle veut retourner auprès de sa famille, elle doit rembourser la dot. Mais la belle famille peut retirer les enfants à la veuve qui refuse le lévirat en représailles.

Le lévirat est à l'origine de l'idée que la veuve fait partie de l'héritage du mari. Cela nous paraît être de même nature que l'interprétation de la dot comme prix d'achat d'une femme, c'est à dire résultat de nos "instruments à mesurer l'esprit" et de nos moyens d'analyse incapables de saisir toute la dimension de mécanismes sociaux fondés sur des valeurs étrangères aux nôtres.

Le lévirat est sûrement contraignant pour les femmes, mais il est aussi un mécanisme sécurisant pour la veuve et les enfants, qui seront nécessairement pris en charge par la famille du défunt ou spécifiquement par son héritier. Dans les groupes matrilineaires ce dernier est le neveu (fils de la soeur du mort), comme chez les Ouolof du Sénégal.

Chez les Tivs du Nigeria ce sont les membres de la classe d'âge du défunt qui donneront assistance à la veuve et aux orphelins.

Chez les Songhay du Mali la veuve est héritière du mari, contrairement à la plus grande partie des ethnies.

Dans la société traditionnelle les veuves étaient souvent soumises à des rituels et des interdits contraignants. Le deuil rituel pouvait obliger à une réclusion de la veuve, qui était d'un mois chez les Fang du Gabon, de trois mois pour les veuves des forgerons Senoufo de Côte d'Ivoire etc... Après la cérémonie de levée du deuil, la veuve pouvait se remarier ou retourner chez elle après remboursement de sa dot.

Chez les Beti la femme était souvent accusée de la mort du mari et souffrait alors une mort rituelle ou parfois même réelle. Dans les royaumes de la région du Bénin quelques épouses du roi étaient enterrées vivantes avec lui.

On note que dans les sociétés à pouvoir organisé et à classes sociales, les filles, soeurs et mère du roi ou chef jouissaient d'un statut privilégié et d'une sorte d'immunité, contrairement aux épouses dont la situation était loin d'être enviable.

Quelques mesures officielles, à commencer par le décret Mandel de 1939, ont été prises contre le lévirat, mais ont eu à peu près le même sort que toutes les autres, prises en vain contre des coutumes traditionnelles.

3.10. LES VIEILLES FEMMES

Employant l'expression de Marie Faule de Thé, les femmes âgées sont "aux extrémités du potentiel vital". Ayant eu plusieurs enfants, elles sont fondatrices de lignages, créatrices de générations donc considérées et respectées. Stériles, elles sont soupçonnées de sorcellerie et d'être dangereuses pour la société.

Chez les Beti du sud Cameroun elles vivent retirées et souvent assument le rôle déviant, d'opposition à l'ordre social qu'on leur attribue, celui de sorcières. Leur principal activité, l'envoûtement, est un moyen de se venger d'une société qui les rejette. Chez les Bobo Niéniégué de Côte d'Ivoire elles sont accusées de lancer des sorts néfastes aux personnes, troupeaux et récoltes et de se métamorphoser la nuit en léopards, hyènes et chats sauvages.

Les vieilles femmes sont toujours considérées comme ayant des pouvoirs de communiquer avec les forces vitales ou les morts. Ils seront maléfiques dans le cas des vieilles femmes sans enfants ou au contraire bénéfiques dans le cas des mères prolifiques. Chez les Yorouba du Nigeria et les Adja du Benin et Togo les

cultes aux ancêtres ne peuvent être rendus dans chaque lignage que par les chefs de famille ou par les vieilles femmes proches parentes de ceux qui détiennent l'autorité. Chez les Senoufo de Côte d'Ivoire seules les femmes âgées ont la science des noms et c'est l'assemblée des vieilles qui désigne le nom des nouveaux-nés. Chez les Coniagui les vieilles sont chargées des funérailles de toutes les femmes. Aucun homme ne doit être présent.

Une des contradictions les plus aiguës dans la condition de la femme africaine est le fait que seule la vieillesse lui apporte stabilité et considération, justement quand elle a perdu la qualité essentielle pour assumer pleinement son rôle et pour être acceptée socialement: sa fécondité.

N'ayant plus la qualité essentielle d'une femme, sa fécondité, les femmes âgées sont assimilées aux hommes. Elles peuvent alors se joindre aux notables et prendre part à leurs délibérations. Chez les Lounda du nord-ouest Zaïre elles peuvent accéder aux grades les plus élevés dans l'association mixte appelée Butwa, ce qui leur permet d'intervenir directement dans toutes les affaires publiques. Chez les Coniagui et les Bassari de Guinée les femmes âgées peuvent accéder aux connaissances masculines. Les hommes, par contre, ne pourront jamais accéder aux connaissances spécifiquement féminines. Chez les Beti du sud Cameroun seule une femme âgée, n'ayant plus de relations sexuelles, peut être chef du Mvungu, la plus importante société rituelle féminine. Chez les Beti, les Soninké du Mali et dans beaucoup d'autres ethnies, après la ménopause les femmes ne peuvent plus avoir de relations sexuelles. Souvent c'est seulement à ce moment qu'elles peuvent devenir matrones accoucheuses.

Ce changement radical du statut de la femme au moment où elle perd sa fécondité se présente comme un passage d'une étape de la vie à l'autre. Elle passe de la condition de donneuse de vie, de nourricière, d'ouvrière de la reproduction à celle de fondatrice de lignage, participant au pouvoir et communiquant avec les morts. D'ailleurs les personnes âgées, hommes et femmes, étant proches de la mort, jouissent déjà un peu du respect dû aux ancêtres.

Avec les bouleversements intervenus dans la tradition après la colonisation les vieilles femmes ont perdu beaucoup de leur influence.

Denise Paulme (1) décrit des manifestations féminines nocturnes qui ont eu lieu chez les Kissi de la Guinée en 1948 et qui ont été un essai des vieilles femmes pour maintenir leur emprise sur le monde des femmes, qui leur échappait chaque jour davantage.

Par ailleurs, Awa Keita (2) militante anti-colonialiste, adhérente des premières heures au Rassemblement Démocratique Africain (R.D.A.), ayant participé au gouvernement du Mali entre 1962 et 1963, ayant été député et ayant représenté son pays à l'ONU, qui avait pris position contre la polygamie depuis les années 30, s'est mariée à un polygame à l'âge de 60 ans environ. Comme elle l'a elle-même expliqué dans une émission de télévision en août 1978, c'était l'unique moyen d'avoir une vieillesse convenable en tant que femme sans enfant et d'être acceptée par son groupe social.

Donc avec l'évolution des mentalités et l'affaiblissement des cadres anciens, les vieilles femmes fondatrices de lignage ont vu diminuer leur influence et les vieilles femmes sans enfants n'ont pas pour autant vu leur sort s'améliorer.

Actuellement une certaine disponibilité individuelle s'accompagne d'un vide sur le plan des institutions, et, surtout pour les femmes, cette disponibilité n'apporte qu'une libération illusoire.

(1) Paulme, Denise: "Un mouvement féminin en pays Kissi"
in: Notes Africaines n° 46, avril 1950, pp. 43-44

(2) Keita, Awa: Femme d'Afrique. La vie de Awa Keita racontée par elle-même. Présence Africaine, 1975.

4. LES ROLES DES FEMMES

4.1. ROLE HISTORIQUE AVANT LA COLONISATION

Les femmes ont parfois eu une participation importante à l'histoire de l'Afrique. Le cas le plus cité, peut être parce que c'est celui qui a le plus frappé les européens, est celui des amazones, les femmes guerrières du royaume de Dahomey, dans la région côtière correspondant aujourd'hui au Bénin.

Le royaume de Dahomey, fondé à la fin du XVII^{ème} siècle et détruit par la conquête française en 1894, avait une forte organisation administrative et guerrière.

Les femmes du roi, au nombre de un à deux milliers, se divisaient en femmes véritables (celles qui exerçaient un contrôle administratif sur les fonctionnaires), esclaves, vieilles femmes assistées et amazones qui combattaient et devaient rester chastes. Au XIX^{ème} siècle elles constituent une troupe d'élite, armées de fusils. Entre 1890 et 1892 ces guerrières livrent leurs derniers combats contre les troupes françaises.

Au Niger et au Tchad, en pays Haoussa, des femmes ont fondé des cités, dirigé des migrations, conquis des royaumes. Chez les Achanti, groupe matrilineaire, et chez d'autres Akan, il existe des récits sur des états fondés par des femmes, notamment le royaume Baoulé, fondé par la reine Pokou, de la famille royale Achanti, dans la région de l'actuelle Côte d'Ivoire

Chez les Nzakara de Centrafrique, la femme la plus célèbre du temps d'"avant le blanc" a été la princesse Natélége qui a vécu à peu près entre 1855 et 1900; elle a été une des épouses du sultan Bangassou et a commandé villages et troupes, étant une guerrière notable.

4.2. ROLE PREPONDERANT DE CERTAINES FEMMES

Dans les états organisés, à gouvernement central, il arrivait souvent qu'une femme soit associée au pouvoir ou bien qu'il y ait une triade à la tête de la royauté: généralement le roi, sa mère et une soeur ou tante, surtout en Afrique centrale.

Les pouvoirs, prérogatives, droits et devoirs de ces femmes varient de groupe à groupe au niveau religieux, politique, fiscal etc... Elles appartiennent toutes à une classe sociale qui leur donne, avant même d'occuper ces fonctions politiques, des droits et des privilèges contrastant avec ceux de l'ensemble des femmes. Ces droits les placent en dehors de la communauté féminine et leur permettent d'avoir un comportement plus proche de celui des hommes.

Apparemment, celle qui a les pouvoirs les plus étendus est la Mafo, mère ou fille du roi Bamileké du Cameroun. La Mafo dirige l'ensemble des femmes du royaume et par là même décide de toutes les activités agricoles de la communauté. Elle préside toutes les associations féminines et est l'unique femme à participer à des associations masculines. A la mort du roi, si l'héritier est trop jeune elle sera régente. Son autorité est indiscutée et elle jouit d'une immunité totale. Son domaine est inviolable et même le roi ne peut en arracher celui qui s'y est réfugié.

Elle a les prérogatives d'un chef de famille, possède des biens propres et peut en disposer à son gré.

La Mafo ne peut pas être demandée en mariage; elle même choisit son mari et peut le répudier. Elle a droit à l'adultère mais pas à plusieurs maris. Il n'y a pas de dot pour la Mafo, et les enfants lui appartiennent; elle les gardera en toute circonstance. La Mafo participe du caractère divin du roi et a droit aux mêmes funérailles que lui.

D'une certaine façon, les épouses du roi Bamileké participent aussi au pouvoir. Elles jouent le rôle d'agents d'exécution des ordres du roi, perçoivent les impôts et recrutent les travail-

leurs; enfin le roi se sert de ses femmes pour surveiller sa chefferie, ce qui a quelquefois crée des conflits avec les notables. Malgré certaines prérogatives et libertés, le statut des épouses du roi n'avait rien de comparable à celui de la Mafo: fautives, elles subissaient des peines particulièrement dures, surtout en cas d'adultère.

D'après Delarozière (1), au début de l'occupation européenne, quelques femmes de la famille du roi Bamileké ont pris le commandement de certaines chefferies.

Dans la région de la rivière Benoué, au Nigeria, chez les Chamba du Donga, la Mala est un des dignitaires les plus importants. Elle est la tante paternelle, la soeur aînée ou la cousine (fille de la tante paternelle) du roi. La Mala dirige toutes les femmes et a des fonctions judiciaires et religieuses. Elle est chargée d'un culte strictement féminin, le Vonkima.

Chez les Achanti du Ghana, l'Ohemaa, l'aînée du lignage royal, mère ou soeur du roi, dirige et surveille toutes les activités féminines. Elle préside les cérémonies d'initiation des filles, les rites féminins pour mettre fin à la sécheresse et règle les litiges familiaux.

Chez les Sérère et les Ouolof du Sénégal la Linguere (ou Lingee) - mère, soeur, fille ou nièce du roi - dirigeait l'ensemble des femmes. Elle avait droit aux redevances prélevées sur une région ou un village précis et c'est elle qui gérait les biens du lignage royal. Avant l'islamisation le pouvoir se transmettait par la Linguere, en lignage utérin.

Chez les Bateké du Congo c'est l'épouse du roi qui dirige l'ensemble des femmes et préside à leur activité principale, l'agriculture. Autrefois le roi était mis à mort lorsqu'elle mourrait la première; actuellement il est destitué. A la mort du roi la reine assume le pouvoir jusqu'à son remariage.

(1) Delarozière, R.: "Les institutions politiques et sociales des populations dites Bamileké", in: Etudes Camerounaises, tome II, n° 25-26 (pp. 5-68) et 27-28 (pp. 127-175) de 1949.

Chez les Kotoko du nord Cameroun, sur les rives du lac Tchad, deux femmes assistent le roi: la Magira et la Gumsu.

La Magira, dont le domaine est un lieu d'asile, est la mère ou soeur du roi. Avec la Gumsu elle dirige les femmes de la capitale et spécialement celles de la noblesse.

La Gumsu, considérée comme la première femme du royaume, est épouse du roi et fille du premier dignitaire du royaume. Elle ne doit pas avoir d'enfant et doit rester stérile toute sa vie. Pour ce la elle se nourrit de plantes abortives. Mais elle élève les enfants des autres femmes du roi.

Politiquement la Gumsu joue un rôle important: le chef des armées et de la police est choisi par elle; il restera son obligé et devra la défendre toute sa vie.

Dans chaque agglomération du royaume Kotoko deux femmes appelées *Mra Saba* tiennent auprès des femmes de l'endroit un rôle comparable à ceux que la Magira et la Gumsu exercent parmi celles de la capitale.

Les *Mra Saba* sont nommées par leurs semblables pour diriger, une dans les quartiers nord et l'autre dans les quartiers sud, leurs travaux, leurs loisirs, régler leurs différends et défendre leurs intérêts. Les *Mra Saba* n'ont pas de participation à la vie politique du village. Elles sont chefs des jeux et des danses et ont un important rôle religieux, surtout dans les pêches collectives dont elles prennent la direction.

Chez les Noupé, Peul du centre-ouest Nigeria, deux anciens titres ont été conservés: la *Nimvoye* et la *Sagi*, décernés soit à la mère, soit à la tante paternelle, soit à la soeur ou fille du roi. Elles ont beaucoup d'influence mais peu de prérogatives politiques. Leur fonction principale est de régler les différends entre les femmes, particulièrement celles de la noblesse.

Comme chez les Kotoko, il y a chez les Noupé une femme qui joue, au niveau des femmes du peuple, un rôle comparable à ceux de la *Sagi* et de la *Nimvoye* auprès des femmes de l'aristocratie. Ici elle s'appelle *Sonya* et est élue par les femmes mariées de la ville de Bida. Son titre est confirmé par le roi. Elle organise tous

les travaux d'intérêt collectif et surveille le marché. Autrefois elle prélevait une dîme sur toutes les transactions commerciales et en remettait une partie à la reine.

Dans chaque village les femmes élisent pour les mêmes fonctions une femme appelée désormais Sagi, titre autrefois réservé à l'une des deux principales femmes du royaume. Cette dénomination remplace celle de Lelu, attribuée auparavant à la femme qui avait le plus grand pouvoir magique de la communauté et qui, mise au service du groupe, pouvait le faire bénéficier directement de ses dons.

Dans certains groupes les femmes pouvaient hériter du pouvoir, comme chez les Bacouba du Zaïre et les Babamba et les Mindossa de la région d'Okondja entre le Gabon et le Congo. Chez ces deux derniers, quand une femme assumait le pouvoir, lorsqu'elle était mariée, son mariage était rompu. Elle pouvait avoir des amants mais ils n'avaient aucun droit sur elle. Considérée comme un homme, elle était chef de chasse et de guerre et, contrairement aux autres femmes, elle pouvait invoquer les ancêtres.

Dans d'autres groupes, comme les Oubi, les Guerzé, les Wobé de Côte d'Ivoire, les Ewe du Ghana, Togo et Bénin et les Ibo du sud Nigeria, les femmes chefs ou présidentes des associations féminines sont des personnages puissants, mais ne sont pas forcément liées au chef. Elles sont élues en fonction de leur savoir, de leur personnalité, de leur compétence, de leur expérience et de leur sagesse. L'âge et la fortune n'ont aucune influence. Autrefois, en cas de guerre, elles décidaient de l'opportunité d'une intervention féminine. Elles sont responsables de tout ce qui a rapport à l'agriculture et à la défense des intérêts des femmes en général.

Chez les Mende de Libéria et de Sierra Leone les présidentes des associations féminines interviennent dans toutes les élections. Leur influence et leur prestige sont tels que les anglais, lors de la signature des traités de protectorat, les prirent souvent pour des chefs politiques.

Dans le roman autobiographique de Cheikh Hamidou Kane, "L'Aventure Ambigue", la Grande Royale est un exemple du rôle prépondérant qu'une femme peut avoir.

"Samba Diallo pressentait vaguement l'importance du problème dont il était le centre. Il avait souvent vu la Grande Royale se dresser, seule, contre l'ensemble des hommes de la famille Diallobé, groupés autour du maître. Sur le moment, elle était toujours victorieuse, parce que nul n'osait lui tenir tête longtemps. Elle était l'aînée." (1)

4.3. ROLE RELIGIEUX

La religion est un domaine où la femme a un rôle social de premier ordre.

Les religions africaines laissent une part tantôt très importante, tantôt minime ou inexistente à la femme. Dans ce dernier cas, plus rare que le premier, l'éloignement de la femme du domaine du sacré est dû à la notion d'impureté originelle attachée à la nature féminine, retrouvée dans certaines ethnies, islamisées ou non, comme les Lounda du Zaïre.

Chez les Lounda seulement les femmes sont sorcières par nature, le mal virtuel étant lié au sexe féminin et ayant son siège dans le vagin.

encore actuellement les femmes ont une part importante dans les religions, même islamique et chrétienne. Mais malgré leur apparent attachement à ces religions importées, elles conservent une grande partie de leurs croyances ancestrales.

(1) Kane, Cheikh Hamidou: L'Aventure Ambigüe, p. 49

4.3.1. La division sexuelle des activités religieuses

L'ancienne puissance des femmes, due à la structure matriarcale encore proche sous la croûte islamique, survit sous forme de spécialisation religieuse. C'est ainsi que chez les Lebou du Sénégal les hommes ont adhéré à la religion musulmane, liée au prestige des conquérants, tandis que les femmes n'ont pas abandonné la religion traditionnelle. En temps de crise celle-ci pallie aux insuffisances de la religion dominante dans le rétablissement de l'ordre.

Grâce au conservatisme social des femmes, les techniques de protection ont été maintenues. Ces techniques bénéficient au groupe entier mais leur maîtrise n'appartient qu'aux femmes. Cette division par sexe des activités religieuses est ici poussée à l'extrême de la pratique de deux religions différentes.

Partout ailleurs la séparation des sexes pour les cérémonies rituelles est très courante. Les rites de fécondité, de pluie et les rites agraires en général, les rites pour garantir une pêche fructueuse, quand ils ne sont pas exclusivement féminins, réservent les rôles principaux aux femmes.

Par sa fécondité et par sa condition de source de vie, la femme est un être magique, un agent mystérieux des puissances et un lien entre l'homme et les divinités, puisqu'elle communique avec le monde de l'invisible. Son action sur les forces supranaturelles fait d'elle un agent d'ordre et de régulation social, dont découle son influence dans la vie religieuse.

4.3.2. Fonctions féminines dans les cultes religieux

Un peu partout et notamment au Bénin, une femme est chef de protocole et est la détentrice des bénédictions, chargée de l'ordonnancement des cérémonies à tous les moments graves de la vie: naissance, initiation, mariage et mort.

Même certains groupes islamisés ont conservé une place importante aux femmes dans le domaine du sacré. Nous avons vu le cas assez particulier des Lebou. La guérisseuse Diola du Sénégal a des pouvoirs magiques; les femmes Songhay du Mali sont chargées des rites de pluie pendant lesquels les dieux de la pluie s'incarnent en certaines femmes; chez les Zarma du Niger les femmes peuvent accéder à la dignité sacerdotale; les Mra Saba chez les Kotoko du nord Cameroun ont un rôle religieux important dirigeant les cérémonies de pêche collective. Tous ces groupes sont islamisés, quelques uns depuis plusieurs siècles, comme les Songhay, islamisés au XI^{ème} siècle.

En Côte d'Ivoire, les femmes Agni, Ebrié, Senoufo et Gouro et en Guinée les femmes Baga, Guerzé, Toma, Kissi et Coniagui ont les secrets de tous les rites et jouent un rôle important dans les activités religieuses de la communauté, à l'inverse des femmes Malinké et Peul islamisés. Néanmoins ce rôle religieux n'entraîne aucune fonction ou pouvoir politique.

Dans certains cultes les femmes occupent des fonctions très élevées. Chez les Dogon du Mali la Yasigine, la "soeur des masques", est l'unique femme ayant le droit d'approcher les masques, de les suivre, de participer à leurs manifestations et de recevoir leur hommage à ses funérailles. De même l'Ammayana, qui est la prêtresse du dieu créateur des Dogon, Amma.

Toujours au Mali, chez les Bozo c'est une dignitaire féminine qui est le témoin vivant de la divinité Dya.

Chez les Louba du Zaïre seules les femmes peuvent être prêtresses et faire des offrandes dans le culte des ancêtres féminins. Chez les Douala du Cameroun, la divinité la plus puissante, Jengu, est décrite sous la forme d'une femme et n'enfante que des êtres féminins: ici aussi seules les femmes peuvent être prêtresses de ce culte.

Ces deux derniers cas sont des exemples de cultes où les hommes, pour atteindre la divinité, sont obligés de passer par l'intermédiaire d'une femme.

4.3.3. Cultes strictement féminins

D'autres cultes, strictement féminins, n'admettent pas la présence des hommes, comme par exemple le Vonkima des Chamba du Donga de Nigeria et le Mvungu des Beti du sud Cameroun.

Les femmes Beti avaient de nombreux rites strictement féminins, aujourd'hui disparus en fonction de la répression menée depuis la fin du XIX^{ème} siècle par les missionnaires et les colonisateurs allemands. Parmi ces rites le Ngas était une sorte d'ordalie destinée à prouver l'innocence d'une femme suspectée de sorcellerie. Le plus important était le Mvungu, un rite de purification et de protection de la société, mais aussi rite de passage de l'état de non-initiée à celui d'initiée, et rite de fécondation et de re-création de la société malade.

Car le Mvungu était demandé par les chefs de famille quand "tout allait mal": récoltes trop maigres; disputes entre co-épouses et entre frères; femmes stériles; vols etc... Tout le groupe s'accordait sur les incantations contre le mauvais sort à faire proférer et on confiait aux femmes les actes anti-sociaux à faire bannir par ces incantations. Les hommes ne pouvaient pas assister au rite, dont le personnage central était une femme avec un grand clitoris, figurant l'organe mâle de l'appareil génital féminin. Pendant le rite cette femme réactualisait symboliquement l'acte de création originel.

C'est donc par une hermaphrodite que la société renoue avec ses origines. Ce rite souligne la qualité de la femme comme source de vie, renforce son pouvoir mystique et, en exaltant ses organes sexuels, démontre l'origine de ce pouvoir.

Les femmes Beti avaient de nombreux autres rites qui se sont succédés et adaptés en réponse aux interdictions de l'administration et des missions, qui y voyaient des pratiques obscènes.

Les rites de protection contre la tyrannie masculine comprenaient des représailles allant jusqu'à inflinger des maladies aux méchants maris.

Ces sanctions rituelles ont été très dévaluées par le christianisme. Aujourd'hui la religion traditionnelle est presque complètement disparue dans le sud Cameroun dont la christianisation est pourtant assez récente.

4.3.4. Les "possédées"

Les phénomènes de "possession" se retrouvent en général seulement parmi les femmes. Du moins dans certaines ethnies comme les Lebou du Sénégal, les Djerma (ou Zarma), Songhay et Kassonké du Mali, les Douala du Cameroun et les Bateké du Congo uniquement les femmes sont sujettes à des états de possession.

La possession peut être provoquée par un rite, afin qu'une divinité se manifeste et parle par la bouche de la femme dans laquelle elle s'est incarnée. C'est le cas des possédées Djerma (ou Zarma), Kassonké, Songhay, Douala et des prêtresses du fétiche Vaudou au Bénin, appelées "les chevaux des dieux".

Mais la possession peut aussi se manifester indépendamment d'un rite, comme chez les Lebou et les Bateké. Dans ces cas le rite sera de guérison de la possédée, donc rite de purification.

La possession est un moyen d'expression pour les femmes, une soupape de sûreté de sa révolte latente, qui finit pour être canalisée et utilisée par les hommes. La possédée sort de l'épreuve honorée et pacifiée. "Les hommes ont versé de l'huile sur la révolte grinçante des femmes."(1) Et la crise de possession sert finalement à renforcer la société dominée par les hommes.

Les significations d'une manifestation de possession peuvent varier largement d'une ethnie à l'autre, mais il nous sem-

(1) Dupré, Marie Claude: "Les femmes Mukisi des Teké Tsaayi - Rituel de possession et culte anti-sorcier", in: Journal de la Société des Africanistes, tome XLIV, fasc.I de 1974, pp.53-69

ble que ce caractère de remise en ordre de la société après une crise de possession est à peu près général.

"La manifestation d'une possédée nouvelle révèle un trouble dans l'ordre; une puissance non-classée et donc dangereuse pour la stabilité de la société. L'effort est donc d'intégration de la femme dans la communauté. (...) C'est le passage du dynamique au statique, du non-controlable au controlable; un effort de domination en faveur de la communauté. Il s'agit de rétablir l'ordre, de capturer toute manifestation dynamique en l'intégrant dans un système où les forces s'équilibrent et de l'utiliser sur et selon l'ordre du groupe." (1)

4.3.5. Les sorcières

Les sorcières sont beaucoup plus nombreuses que les sorciers. Dans un certains sens la sorcellerie peut être considérée comme la révolte des malheureux, un moyen de se défendre et de se venger. Non seulement la sorcellerie est plus courante chez les femmes, mais on la rencontre plus particulièrement chez les femmes stériles et les esclaves, dont les conditions sont les plus pénibles.

Dans certaines ethnies comme les Ouolof du Sénégal, certains Peul et très souvent en Afrique Centrale, les dons de sorcellerie, quelquefois accompagnés de dons de divination et de guérison, sont hérités et transmis en ligne utérine. Les Peul estiment que ces dons sont transmis par allaitement - "dons innés succès à la mamelle."

Les Achanti de Ghana croient que les sorcières ne peuvent agir que sur des gens de leur clan maternel, et les tantes maternelles sont souvent accusées de sorcellerie.

(1) Balandier, Georges: "Femmes "possédées" et leurs chants"
in: Présence Africaine, n° 5 de 1948, pp. 749-754

Dans la région du golfe du Benin et chez les Beti du sud Cameroun, les femmes accusées de sorcellerie subissaient autrefois une ordalie pour prouver leur innocence. Aujourd'hui elles peuvent se confesser et sont ensuite purgées de leurs esprits mauvais.

En Centrafrique les esclaves Nzakara connaissaient la magie des plantes, les poisons, les remèdes et les philtres d'amour. Le prestige de ces sorcières n'excluait pas le mépris dû à leur condition d'esclaves.

Comme chez les Adioukrou de Côte d'Ivoire, la sorcellerie attribue souvent aux femmes un certain pouvoir de décision et un prestige social. Prestige pourtant ambigu, fait de crainte et de mépris, la situation des sorcières étant comme le paroxysme de la situation des femmes en général.

La sorcellerie chez les femmes apparaît donc comme un moyen de défense, une arme contre l'oppression masculine et contre le sentiment d'insécurité provoqué par les bouleversements sociaux. Ainsi chaque période de changement social s'accompagne souvent d'une recrudescence de la sorcellerie.

"Sur les débris des sociétés défaites, là où les individus ont perdu les règles du jeu social pour ne plus retenir que les astuces suggérées par leurs intérêts, où l'opposition n'a pu retrouver les voies de la violence droite et directe, la sorcellerie foisonne." (1)

4.3.6. Les guérisseuses

Les guérisseuses peuvent aussi avoir un rôle religieux, car à côté des guérisseuses qui donnent simplement des soins aux malades, il existe des guérisseuses clairvoyantes, qui ont le don d'entrer en contact avec les puissances surnaturelles. Ces puissances

(1) Balandier, Georges: L'Afrique Ambigue, p. 39

ces collaborent alors avec la guérisseuse dans l'exercice de sa profession.

Outre ce rôle religieux de médiatrice entre les esprits et les vivants, la guérisseuse joue un rôle politique en tant que devin et aussi un rôle de juge, conseillère, éducatrice et assistante sociale. Dans les assemblées de femmes, la guérisseuse est très écoutée et siège comme chef de groupe.

Dans certains groupes, comme les Lebou et les Diola de Sénégal et quelques Peul, la fonction de guérisseuse est héréditaire, transmise en filiation utérine et comprend un apprentissage qui dure plusieurs années, auprès de la mère, grand-mère, tante maternelle ou autre ascendante en ligne maternelle.

Au contraire des sorcières les guérisseuses sont socialement très intégrées.

4.4. ROLE ECONOMIQUE

4.4.1. Dans la société traditionnelle

4.4.1.1. La division sexuelle du travail

La séparation des sexes qui marque toutes les activités dans la société traditionnelle règle strictement la division du travail.

Les activités économiques sont complémentaires; les femmes sont intégrées dans la production au même niveau que les hommes. La notion de complémentarité des travaux accomplis n'implique pas la supériorité des uns par rapport aux autres et cette notion est fondamentale pour comprendre l'importance du rôle économique des femmes dans la société traditionnelle.

Dans l'ancienne division du travail, qui subsiste enco-
redans certains groupes Pygmée entre le nord-ouest Zaire, le nord
Congo, le nord Gabon et le sud-est Cameroun, les hommes sont char-
gés de la défense, de la chasse et des défrichements; les femmes de
la cueillette et du ramassage des tubercules, feuilles, fruits, es-
cargots, crabes, écrevisses, termites, chenilles, serpents etc...
et de tous les travaux agricoles, de la semaille à la récolte.

4.4.1.2. Productrices et reproductrices

Dans la société traditionnelle les bras sont les princi-
paux moyens de production. Plus la famille est nombreuse, plus elle
a de possibilités de se procurer et de produire des vivres, et donc
de se perpétuer.

Dans ce cadre la femme est non seulement un facteur de
production par son activité économique, mais aussi un facteur de
reproduction des moyens de production.

4.4.1.3. L'indépendance économique de la femme

L'importance du rôle productif des femmes leur confère
une position de force et d'équilibre dans leur groupe. Elles sont
économiquement indépendantes et disposent librement de la production
de leur champ Cette production est en partie consommée dans la fa-
mille. Le surplus est échangé ou vendu, le produit appartenant uni-
quement à la femme.

4.4.1.4. Les travaux agricoles

Presque partout en Afrique l'agriculture est une activi-
té essentiellement féminine. Les groupes où les femmes ne cultivent

pas du tout sont très rares, tels les Bobo Ouelé de Haute Volta. Dans d'autres groupes les femmes ne participent qu'à une partie des opérations agricoles. C'est le cas des femmes Songhay du Mali, qui possèdent un champ propre mais ne le cultivent pas. C'est le mari qui travaille le champ de sa femme. L'unique opération agricole à laquelle la femme Songhay participe est le désherbage du riz. Cette opération ne dure qu'un mois et toutes les femmes n'y sont pas. Les femmes Songhay ne sèment pas, ne piochent pas, ne récoltent pas; elles barattent le lait et vont vendre le beurre au marché de la ville la plus proche.

Dans la grande majorité des groupes les hommes ne travaillent pas la terre, toute activité agricole et les décisions à ce sujet étant aux mains des femmes.

Néanmoins dans quelques groupes, dont les Minianka du Mali, les deux sexes participent aux travaux agricoles. A part le défrichage et la fumure, travaux respectivement masculin et féminin, les deux sexes participent à toutes les autres opérations agricoles.

4.4.1.5. Groupements d'entraide agricole

Dans les sociétés sans gouvernement central la fonction économique des classes d'âge et des associations féminines est primordiale. Par les classes d'âge très tôt la fillette participe à la production. Les associations féminines ont souvent toute la responsabilité des activités agraires: fixation des dates des travaux agricoles, rites agraires, protection des récoltes et attribution des champs. La femme n'a en principe qu'une jouissance momentanée de ce champ; à sa mort il est attribué à une autre femme qui n'est pas nécessairement sa fille ou sa nièce.

De même que les femmes se groupent religieusement pour se défendre, elles se groupent économiquement pour s'entraider, s'organisant en groupes pour débroussailler, cultiver, semer et récolter le champ d'une d'entre elles à tour de rôle. Chez les Beti la femme qui reçoit ce groupe de travail doit lui préparer un repas.

4.4.1.6. Les sociétés pastorales

Dans les sociétés pastorales, la plupart islamisées, la situation de la femme est moins équilibrée. Considérée comme une activité noble, l'élevage est uniquement l'affaire des hommes; l'agriculture, activité féminine, est très dévalorisée.

Le rôle économique de la femme ici est moins important et elle est moins intégrée non seulement dans la production mais aussi dans la vie sociale et dans les activités religieuses.

La préparation et la vente des produits laitiers cependant leur procure une certaine indépendance économique. Les femmes Bororo, Peul nomades du Niger, utilisent parfois le produit de ces ventes pour acheter des moutons. Cette capacité commerciale reste très individuelle, les femmes ne se groupant pas, malgré l'opportunité qu'elles ont de se rencontrer et de discuter au marché.

Dans les sociétés pastorales, plus individualistes que les sociétés agraires, il n'y a pas d'associations féminines.

4.4.1.7. La pêche

La pêche en lac ou rivière est souvent l'affaire des femmes et est pratiquée collectivement, comme chez les Kotoko du nord et les Beti du sud Cameroun.

Au Gabon la pêche en mer est faite uniquement par les hommes, mais ce sont les femmes qui se livrent à la recherche des huîtres en eau profonde.

Le produit de ces pêches collectives est destiné à la consommation familiale et divisé de façon égale entre les familles participantes.

4.4.1.8. Les artisanes

Des métiers comme la poterie et le travail du bois sont réservés aux femmes de caste, et par là même exercés en famille. Les potières sont souvent de la caste des forgerons ou des tisseurs, comme chez les Toucouleurs.

Dans les castes hommes et femmes travaillent en collaboration. Chez les travailleurs du bois du groupe Laobé de Guinée et Sénégal, les hommes font le travail de bûcheron et le façonnage des objets, tandis que les femmes s'occupent de la décoration et de la vente des objets au marché.

La griote travaille aussi en harmonie avec son mari: pendant qu'il chante elle tresse le cheveux des femmes ou aide aux travaux d'entretien et de cuisine.

Le métier de teinturière n'est pas réservé aux femmes de caste. Au Bénin il est exercé en groupes de femmes pas forcément de la même famille.

Nous pouvons considérer aussi la guérisseuse non clairvoyante comme une artisane.

Tous ces métiers sont généralement héréditaires en ligne maternelle.

4.4.2. Evolution et déséquilibre

C'est tout d'abord par des modifications dans leurs fonctions économiques que l'Islam a changé la situation des femmes. La religion musulmane, qui estime que les femmes sont des êtres impurs, les a écartées des circuits économiques dans lesquels la société traditionnelle leur réservait une place de choix.

Par exemple chez les Toucouleur, islamisés depuis le XI^{ème} siècle, et, ce qui est plus important, très profondément is-

l'islamisation, les femmes sont entièrement exclues de la production. Les femmes Toucouleur sont considérées comme les plus soumises et les plus passives. Comme dit Wane (1) la passivité féminine est une règle sociale camouflée en destin sacré et dans ce contexte "la révolte féminine serait pathologique car on ne se révolte pas contre une norme sociale érigée en destin sacré, qui dépasse la personne."

Partant de son rôle économique, l'abaissement du rôle social de la femme, commencé par l'islamisation, reçoit son coup de grâce avec la colonisation. Une moindre différenciation des sexes dans les activités économiques et l'économie capitaliste se développent, modifiant les conditions de vie et la répartition des charges, le plus souvent au détriment des femmes. L'ancien équilibre entre l'opposition et la complémentarité des mondes masculin et féminin se perd.

Monique Gessain, au sujet des Coniagui et des Bassari, groupes matrilineaires de Guinée, note que: "La situation importante de la femme dans ces sociétés est responsable de cette opposition (...) A diminuer l'opposition régnante entre les hommes et les femmes, à combler le fossé qui les sépare, on risque de rendre plus précaire la situation de la femme dans ces sociétés."(2)

La division ancienne du travail disparaît et ce qui était activité complémentaire devient simple utilisation de la force de travail féminine.

Les nouvelles structures sociales à l'image de l'occident et l'affaiblissement de la famille étendue tendent à rapprocher le couple. Non sans grandes difficultés, car ce rapprochement est en contradiction avec la permanence de certaines coutumes traditionnelles. Ainsi les femmes ne pouvant pas hériter du mari, la séparation rigoureuse des budgets subsiste. Les femmes se refusent à s'engager avec le mari dans des investissements. Dans l'impossibilité d'hériter du mari, à quoi bon faire budget commun avec lui?

- (1) Wane, Yaya: "La condition sociale de la femme Toucouleur" in: Bulletin de l'I.F.A.N. série B t. XXVIII n° 3/4 de 1966, p. 817
(2) Gessain, Monique: "A propos de l'évolution actuelle des femmes Coniagui et Bassari", in: Journal de la Société des Africanistes tome XXXIV, fasc. II de 1964, pp. 255-276

4.4.2.1. En milieu rural

Dans le milieu rural, plus proche de la tradition, les femmes conservent une certaine indépendance économique, grâce à la vente dans les petits marchés de brousse du surplus de leurs plantations vivrières. Toujours productrices, les femmes rurales continuent à être le pilier économique de la maison responsable de la charge du ménage.

Les groupes de travail en commun dans les champs subsistent et se développent, organisant le ramassage et la vente des produits, jouant parfois un rôle de coopérative agricole. Ou bien, comme dans la région du golfe du Benin, des groupements de femmes créés pour améliorer la production de la farine de manioc avec de nouvelles techniques.

Mais la colonisation a aggravé les conditions d'existence de la femme. Le développement des cultures d'exportation a renforcé la position économique de l'homme et la femme perd ainsi la place que lui donnait son rôle dans l'économie traditionnelle. L'homme s'émancipe des structures traditionnelles aux dépens de la femme, disposant souvent des biens du ménage sans en discuter avec elle.

Dans le système de la polyculture traditionnelle la femme avait un statut de plein droit. Avec les monocultures d'exportation, café, cacao, arachide, etc..., les hommes ont l'initiative de la récolte, de la vente et de la commercialisation, ou deviennent propriétaires de ces cultures. Les femmes ne sont plus qu'auxiliaires ou ouvrières agricoles. Hommes et femmes participent maintenant aux travaux agricoles, mais ce qui jadis était activité complémentaire devient exploitation de la main d'oeuvre (bon marché) féminine. Intégrées ou non dans les cultures d'exportation, les femmes continuent néanmoins à avoir la charge des cultures vivrières. L'inégalité de la répartition du travail s'accroît, au même temps que diminue l'autonomie économique des femmes.

Nous avons vu comment les riches planteurs polygames utilisent leurs nombreuses épouses comme main-d'oeuvre pratiquement esclave: les cultures d'exportation ont transformé la polygamie en une sorte d'accumulation capitaliste des moyens de production.

4.4.2.2. En milieu urbain

La migration des campagnes vers les villes est motivée tout d'abord par des raisons économiques. Le renversement de l'économie traditionnelle a créé des besoins nouveaux et oblige la recherche d'un travail salarié, que l'on trouve plus facilement en ville qu'en milieu rural.

Parmi les femmes qui migrent vers les villes il faut distinguer celles qui accompagnent leurs maris et les célibataires ou divorcées, qui arrivent seules. Ces dernières, souvent scolarisées, recherchent non seulement un revenu personnel mais aussi échapper à l'emprise familiale et à la pression sociale, très fortes en milieu rural.

Les femmes mariées, privées de leurs familles et de leurs champs, sont beaucoup plus dépendantes du mari que dans le village. N'ayant pas d'activité professionnelle elles restent à la maison et sont tributaires du salaire du mari. Non-intégrée économiquement, elles ne participent pas à la production et à la cellule économique de base, comme dans le milieu traditionnel. D'ailleurs, contrairement à la famille rurale, seulement une faible fraction de la famille urbaine est apte à produire et se trouve effectivement engagée dans la production.

4.4.2.2.1. Les commerçantes

Cependant les femmes essaient de se procurer des revenus grâce à des activités comme le jardinage, la couture et surtout le commerce. C'est dans cette dernière activité qu'elles réussissent le mieux. Allant des petites vendeuses de légumes sur les marchés jusqu'aux opulentes commerçantes de la région du golfe du Bénin, partout les femmes ont démontré une capacité commerciale indéniable, qui leur a permis d'acquérir ou de récupérer l'indépendance économique qu'elles détenaient dans la société traditionnelle.

Cette capacité commerciale est notable principalement chez les femmes Yorouba, qui reçoivent d'ailleurs une éducation très axée sur les activités lucratives. En Côte d'Ivoire, au Ghana, au Togo, au Benin et au Nigeria, les grandes commerçantes détiennent certains monopoles, surtout de tissus, et s'imposent par leur pouvoir économique, procurant parfois elles mêmes à leur communauté des services sociaux comme des maternités et des écoles. Au Nigeria les femmes détiennent 66% du commerce de distribution et presque tout le négoce des tissus.

Ces commerçantes sont très rarement instruites, mais elles ont certaines connaissances commerciales et utilisent la comptabilité et les structures économiques et financières dans leurs affaires. Au Togo elles ont été surnommées les Mama Benz, l'acquisition d'une voiture Mercedes Benz étant le symbole de leur réussite. Récemment des congolaises ont aussi commencé à entreprendre les négociations.

Du Sénégal au Congo, dans toutes les villes grandes ou moyennes, spécialement sur la côte, les marchés présentent une proportion importante de femmes vendeuses. Ces vendeuses de marché sont en majorité illettrées, mais grâce à leur intuition et leur ingéniosité, leur commerce prospère, et, regroupées, elles finissent pour constituer une force de pression.

Les femmes Yorouba ont des associations pour l'organisation des marchés. Ces associations rassemblent les femmes de chaque ville selon ce qu'elles vendent, produisent ou achètent. Au sein de ces associations les femmes s'informent mutuellement sur les endroits où s'approvisionner, sur ce qu'est la demande et décident des prix. Commandées par l'Yialode, la chef du marché, elles organisent un système d'épargne, l'Esusu, où chacune cotise mensuellement et la somme est attribuée à tour de rôle à chacune pour faire les stocks. Ces femmes votant souvent en bloc, leurs associations ont une grande influence politique.

Des associations du même genre existent aussi au Togo, l'Union des Revendeuses; en Guinée, le Comité des Marchandes de Conakry, chargé de la surveillance des prix et au Ghana, où elles ont soutenu N'Krumah contre la concurrence étrangère. Elles savent fai-

re valoir leurs droits et exposer leurs revendications, souvent de façon énergique.

Ce n'est pas seulement entre commerçantes que les femmes s'organisent économiquement. A Dakar les femmes Ouolof et Lebou, au Cameroun, et un peu partout, des femmes ont un système semblable de cotisation mensuelle, une sorte de caisse d'épargne sans intérêt. A tour de rôle le total échoue à chacune, qui s'en sert à son gré, pour un trousseau, un achat important, un pèlerinage à la Mecque ou réaliser un projet quelconque.

Ces associations essentiellement économiques n'existaient pas dans la société traditionnelle.

4.4.2.2.2. Travail et associations des femmes dans les villes

Pour des raisons psycho-sociales, économiques et religieuses, le milieu familial était hostile à la scolarisation des filles, et leur éducation a été longtemps négligée. D'où l'absence de formation professionnelle de la grande majorité des femmes, qui les transforme, en milieu urbain, en main d'oeuvre non-spécialisée et sous-employée.

Le niveau le plus bas du salariat féminin, où se retrouvent une grande partie des femmes originaires du milieu rural est le service domestique. Ensuite viennent les ouvrières (dans la confection de vêtements, dans les conserveries, fabrique d'allumettes etc...) et les vendeuses des magasins.

Les femmes instruites, une petite minorité, sont institutrices, sage-femmes, infirmières, secrétaires, téléphonistes et employées de bureau dans l'industrie, la banque et le commerce. Parmi ces femmes instruites, plus dynamiques, commencent à apparaître quelques associations professionnelles, comme le Syndicat des Secrétaires de Bureau en Haute Volta.

L'idée de syndicats strictement féminins n'est pas nouvelle. Vers 1955/1956 a été organisé à Bamako l'Intersyndicat des Femmes Travailleuses, avec beaucoup de succès auprès des femmes,

mais qui a suscité de violentes réactions masculines. Ce syndicat a fait un grand effort en ce qui concerne l'alphabétisation des femmes.

Après les indépendances les pouvoirs politiques ont canalisé presque toutes ces organisations féminines, les plus souvent les attelant au parti unique au pouvoir, enlevant ainsi leur autonomie et une bonne partie de leur créativité et de leur combativité.

Actuellement les élites féminines instruites sont pour la plupart conservatrices, les systèmes leur ayant réservé une place de choix comme magistrats, avocates, médecins etc... Très rarement elles sont leaders politiques.

4.4.2.2.3. Urbanisation et prostitution

Le milieu urbain étant moins équilibré socialement et économiquement, il n'est pas sécurisant comme le milieu rural. Fuyant la forte pression sociale de ce dernier mais désarmées pour affronter le premier, sans formation professionnelle, marginalisées, les femmes se voient souvent dans l'impossibilité de se fixer en ville. Obligées de retourner au village, quelquefois avec un ou plusieurs enfants, elles auront des difficultés pour se réintégrer, surtout si leurs enfants, ou l'un d'entre eux, sont métis.

En ville, la déchéance sociale amorcée leur unique recours est souvent la prostitution.

Au sujet de la prostitution, conséquence de la colonisation et de l'urbanisation, donc phénomène d'origine européenne, l'affirmation de Georges Balandier selon laquelle "le décalage culturel fausse les moyens d'analyse"(1), nous apparaît plus vraie que jamais.

En effet, dans la bibliographie consultée, les auteurs traitant plus longuement de la prostitution (2) nous la présentent

(1) Balandier, Georges: L'Afrique Ambigüe, p. 38

(2) A. Audibert, M.A. Gnali et Fatou Sow

sous un aspect assez différent de celle que nous connaissons en Europe.

"Alors qu'en métropole la prostitution est perçue comme aliénante, en Afrique la prostitution est perçue par les intéressées comme libératrice (...)"(1)

Apparemment les prostituées à la manière occidentale (la femme sur le trottoir à l'attente du client) sont très rares, et sont considérées comme ayant le pire sort, comme les prostituées d'origine Diola et Sérère de Dakar. Vis-à-vis d'elles, la "Dirianké" toujours du Sénégal, fait figure de privilégiée.

"La "Dirianké" entretenue à grand frais prend sa revanche sur la société entretenant une cour autour d'elle. Elle a pignon sur rue et est à l'avant garde d'un art de vivre à la fois imité et contesté."(2)

Imitées et contestées, admirées et méprisées et surtout jalousées par les autres femmes, les prostituées ne paraissent pas mises au ban de la société.

Dans le roman de Ousmane Sembene "Les bouts de bois de dieu", une prostituée est le personnage féminin le plus marquant.(3) Elle est présentée comme une femme ayant choisi la liberté sexuelle, n'ayant pas de préjugés, généreuse, résolue et capable d'être un leader politique efficace au moment de la grève des travailleurs.

Il nous semble que cette relative acceptation sociale des prostituées correspond, chez elles, à une volonté de s'intégrer.

"Dans certains pays les prostituées sont les premières femmes qui s'intéressent aux cours des centres sociaux. Libres de leur temps elles désirent apprendre à lire, à coudre et entrer en contact avec les européennes, souvent pour copier leurs modes vestimentaires et leurs manières." (4)

(1) Audibert, op.cit. p. 500

(2) Sow, Fatou: "Dépendance et développement - le statut de la femme en Afrique moderne", in: Notes Africaines 139, 1973, pp. 57-66

(3) Presses Pocket, 1971

(4) Audibert, op. cit. p. 505

Les maisons de tolérance de type européen n'existent pas en Afrique. Celles qui existent sont d'un type particulier, beaucoup plus libéral.

Comme toutes les femmes, les prostituées ont aussi leurs associations d'entraide et de solidarité. Les plus importantes se trouvent en Côte d'Ivoire et au Congo.

En Côte d'Ivoire les prostituées "toutou" (1) des quartiers de Treichville et d'Adjamé à Abidjan, appelées "les prostituées anglaises" parce que originaires des anciennes colonies anglaises, sont des ethnies Fanti du Ghana; Kroba et Ibo du Nigeria. Elles constituent un groupe très organisé, avec des chefferies ayant à leur tête une présidente. Ces associations, créées à partir de valeurs traditionnelles de solidarité, entraide, vie de groupe et intégration familiale, sont aussi chargées d'arbitrer les éventuels conflits, et d'adopter une politique commune au sujet des tarifs, des relations avec les autres femmes, les autorités de Côte d'Ivoire et le pays d'origine. Il n'y a pas de cotisation mensuelle, mais des collectes sont organisées pour venir en aide aux femmes en difficultés.

Les "Ndoumba" de Brazzaville sont un exemple typique de cette prostitution libératrice dont parle Audibert, très différente de la prostitution occidentale. Elles ont rejeté tout ce qui était contraignant dans la société traditionnelle, en conservant cependant certaines structures sécurisantes de solidarité.

"La "Ndoumba" vit généralement avec sa mère ou toute autre parente, tante, soeur etc... Elle fait le marché, la cuisine, élève les enfants enfin tient la maison. La "Ndoumba" ne répugne pas à la maternité, bien au contraire elle la recherche chaque fois qu'elle est assurée d'obtenir l'aide d'un homme pour élever ses enfants. C'est qu'en Afrique il est déshonorant pour une femme, quelque soit son statut, d'être sans enfants. Il vaut mieux qu'ils naissent d'une union légitime, mais si la femme ne parvient pas à se ma

(1) du mot anglais "two"; deux shillings étant le prix demandé par ces prostituées.

rier, elle doit chercher au moins à avoir un enfant - une femme stérile n'étant pas une vraie femme.

"La "Ndoumba" s'habille, court la ville pour dénicher les nouveaux tissus et produits de beauté, va chez le bijoutier, essaie des toilettes chez la couturière, va tresser ses cheveux chez des amies avec qui elle papote, s'exhibe dans les bars. Mais elle est moins esclave de l'argent que la prostituée occidentale. C'est avant tout une femme qui veut vivre et s'épanouir. Elle n'est pas sur le trottoir à attendre les clients. Le soir et surtout aux jours de fête, elle boit et danse dans les bars, son domaine, où elle va avec ses compagnes de la même "société". Ces sociétés s'appellent: "La Violette Choisie", "La Joie", "La Pose", "La Mode", "Le Succès", "La Lumière" etc... (Les noms sont toujours en français, bien que les "Ndoumba" soient sans complexes devant le blanc. Quand les femmes en pagnes, considérées comme "sauvages" par rapport aux "évoluées" en robe, n'avaient pas accès à certains magasins, hôtels, pâtisseries etc., les "Ndoumba" se sont toujours refusées au port de la robe. Elles s'expriment toujours en Lingala ou dans une autre langue du pays, même si elles savent le français.)

"Ces sociétés ont une présidente élue. (...) La société est avant tout un mouvement de solidarité: en cas de malheur, maladie grave, mort etc. les membres se cotisent pour venir en aide à la famille éprouvée et l'assister. Lors d'un événement heureux parmi elles, elles organisent des festivités. Une ou deux fois par an elles donnent une soirée dans un bar, où elles s'exhibent en uniforme. Ces soirées ressemblent à un défilé de mode - elles changent de toilette deux ou trois fois au cours de la soirée et lancent de nouvelles modes inédites - donnant lieu à des innovations vestimentaires.

"Le besoin de s'affirmer de la "Ndoumba" se révèle essentiellement dans ses rapports avec les hommes. Elle a un amant, marié ou célibataire, qui l'entretient, la sort et la rencontre chez elle (souvent elle accepte de vivre avec lui). L'amant est en général un homme aisé. Mais paradoxalement la "Ndoumba" est une femme désintéressée - et souvent préfère un homme moins riche mais plus beau, qui fait mieux l'amour ou simplement danse mieux. L'argent et le confort ne sont pas tout pour s'assurer la possession d'une "Ndoumba", femme

libre par excellence.

"En concubinage la "Ndoumba" est fidèle tant que son partenaire l'est aussi. Les conflits éclatent surtout parce que la "Ndoumba" ne supporte pas être dominée, et si son compagnon veut lui interdire les sorties, les bars etc... elle se révolte.

"Les autres femmes, tout en méprisant les "Ndoumba", les admirent et les envient, souvent elles leur demandent conseil et les imitent, dans une tentative d'être aussi attrayantes." (1)

4.5. ROLE POLITIQUE

4.5.1. Dans la société traditionnelle

Dans les sociétés qui ont à la base de leur système politique une organisation familiale, la participation des femmes aux affaires publiques est moins définie que celle des femmes associées au pouvoir dans les sociétés à état organisé. Cependant cette participation est plus générale, comprenant d'autant plus de femmes que le pouvoir reste diffus.

Le rôle politique des femmes est en relation directe de leur rôle religieux et économique. Le pouvoir de communiquer avec les puissances et d'invoquer les ancêtres se traduit en pouvoir tout court. La participation dans la production, la complémentarité des tâches, liées à la responsabilité des femmes en tant que productrices et reproductrices, leur confèrent un pouvoir certain, même s'il reste très indéfini.

(1) Gnali, Mambou Aimée: "La femme africaine, un cas: la Congolaise" in: Présence Africaine, n° 68 de 1968, pp. 17-31

Mais toutes ces fonctions, donneuse de vie, de nourriture, transmission avec le sacré, ne se traduiraient peut être pas en pouvoir si une solidarité agissante ne transformait les femmes en réelle force de pression.

"Les hommes ne conçoivent d'autre liens que ceux de parenté et de voisinage. Pour accepter un étranger ils recourent à une fiction qui en fait un "frère" ou un allié. Entre femmes, le seul lien du sexe établit une solidarité active. L'appel d'une femme aux autres femmes portera bien au-delà des limites du village: la cause d'une émeute féminine peut être insignifiante, le mouvement ne sera jamais négligeable." (1)

La force des femmes viendrait donc essentiellement de leur solidarité et de leur capacité de s'organiser. Le cas des sociétés pastorales illustre bien cette idée. Dans ces sociétés, très individualistes par rapport aux autres sociétés africaines, il n'y a pas d'associations féminines et le rôle des femmes y est particulièrement effacé.

4.5.1.1. Interventions individuelles

Surtout dans le cadre de ce que nous pouvons appeler "politique extérieure" ou "diplomatie" les femmes avaient un rôle de premier plan. En cas de conflit les femmes se chargeaient de consulter la tribu ennemie pour faire cesser les hostilités, s'adressant directement au chef du village ou requérant l'intervention du groupement féminin de cette tribu.

Pour signer la paix ou l'armistice c'était une femme, parée et vêtue de blanc qui était envoyée.

A côté de ce rôle de pacification et de réconciliation, les femmes pouvaient aussi avoir un rôle au sein même du conflit.

(1) Paulme, Denise: Femmes d'Afrique Noire, introduction p. 14
Paris - Mouton et Cie - La Haye 1960

Comme chez les Douala du Cameroun où **une** femme conduisait l'armée sur le champ de bataille.

Lors de délibérations certains groupes consultaient toujours les femmes pour les grandes décisions, comme la nomination ou destitution d'un chef, un acte d'alliance ou de guerre etc... Presque partout les vieilles femmes participent aux associations de notables, prennent part à leurs délibérations intervenant ainsi directement dans toutes les affaires publiques.

Les guérisseuses et les possédées jouent un rôle politique important comme élément de transition vers le sacré, comme devin interprète des puissances ou éléments de transmission des paroles des dieux, "qui parlent par leur bouche". De là vient le pouvoir des possédées, qui remplissent souvent des fonctions représsives. La dénonciation faite par une possédée au moment de la crise a le poids d'une loi divine.

4.5.1.2. Pouvoir des associations

C'est principalement à travers les associations que les femmes ont une influence politique. Les rôles religieux et économique de ces associations donnent aux femmes une puissance souvent supérieure à celle des hommes, qui redoutent particulièrement leurs actions dans le domaine religieux.

Les associations féminines répartissent les zones d'influence avec celles des hommes mais le secteur agricole est toujours du ressort des femmes.

A l'origine le but des associations féminines est fondamentalement l'entraide. Petit à petit elles se transforment et leur but passe de l'entraide à la participation aux destinées de la société globale. Elles deviennent des mouvements féminins très influents dans la société traditionnelle et même dans la société moderne.

Organisées autour des valeurs traditionnelles - entraide et solidarité - les associations professionnelles comme celles

des vendeuses de marché forment un groupe de pression important et, votant toujours en bloc, exercent une influence politique certaine. Au Nigeria les associations des vendeuses de marché sont toujours consultées par les autorités. A Ibadan, l'Iyalode, présidente de cette association, est membre du Conseil d'Etat depuis 1914.

4.5.2. La colonisation et la lutte pour l'indépendance

La colonisation en introduisant une langue nouvelle qui n'était pas enseignée aux femmes, et en introduisant des structures sociales et économiques étrangères au monde des femmes, les excluait complètement de la formation donnée aux nouveaux cadres. A la suite de l'Islam, la colonisation a encore aggravé l'ostracisme qui maintenait les femmes à l'écart, éloignées de la vie publique.

4.5.2.1. Les sections féminines des partis africains

L'administration coloniale a ainsi négligé le vote des femmes, au contraire des partis politiques africains qui commencent à s'organiser vers les années 40 et ensuite à lutter pour l'indépendance.

Le R.D.A. (Rassemblement Démocratique Africain) est né en 1946 à Bamako et dans la même année un Comité de Femmes est organisé au sein du R.D.A.. En 1947 les femmes commencent à s'inscrire au P.D.C.I. (Parti Démocratique de la Côte d'Ivoire), section régional du R.D.A.. En 1949 Fatou Aribo, leader du mouvement pour l'indépendance (1) fonde l'Association des Femmes Guinéennes. Enfin dans les années 50 la majorité des partis africains créent des sections féminines, avec des réunions réservées aux femmes. Ces réunions se

(1) Fatou Aribo deviendra députée, gouverneur et membre du Bureau politique du P.D.G. (Parti Démocrate Guinéen).

terminaient souvent en danse, dans une démonstration très vivante de co-existence des traditions et d'un militantisme politique tout à fait moderne au sein d'un parti.

Le fait de s'inscrire dans un parti correspondait pour les femmes à une réelle option. Comme le raconte Awa Keita (1), à Gao, au Mali, au début des années 50, dans une association féminine traditionnelle il y avait des femmes du U.S.R.D.A. (Union Soudanaise du Rassemblement Démocratique Africain) et du P.S.P. (Parti Socialiste Progressiste). Et au sein de cette association les partisans de l'un et de l'autre menaient entre elles une vraie lutte politique allant même jusqu'à la provocation.

4.5.2.2. Evolution de la participation féminine

Malgré tous les facteurs contraires, la volonté de participer et l'importance de cette participation politique des femmes apparaît dès 1945 aux élections municipales au Sénégal, quand elles représentent déjà 21% du corps électoral.

Encore au Sénégal, pendant la lutte syndicale et la grève des cheminots en 1947/1948, il y a eu une forte prise de conscience chez les femmes, qui coopérèrent activement avec le mouvement: les femmes de Thiès ayant même organisé une marche sur Dakar pour prendre part au meeting qui s'y préparait.

En 1949 en Guinée et principalement en Côte d'Ivoire l'action féminine devient très effective. Cette année là, la marche des femmes sur la prison de Grand Bassan en Côte d'Ivoire, dont nous reparlerons par la suite, est l'action politique féminine la plus spectaculaire de la période coloniale.

Aux élections de 1951 la participation féminine se répartit ainsi dans quelques pays:

(1) Keita, Awa: op. cit. p. 87

Benin: le collège électoral comptait plus de femmes que d'hommes;
Haute Volta: peu de femmes inscrites, surtout en milieu rural;
Niger: presque pas de femmes inscrites;
nord du Mali: très peu de femmes inscrites;
sud du Mali: les femmes s'inscrivent en masse.

Dans les centres urbains de Haute Volta, de Côte d'Ivoire, du sud Benin, du Togo et du Cameroun, 50 à 80% des femmes inscrites se présentent aux urnes.

Notons que dans des régions comme le Niger et le nord du Mali, à grande majorité musulmane, le nombre de femmes inscrites est plus faible qu'ailleurs.

A partir de 1954 les femmes guinéennes se lancent dans la lutte pour la décolonisation. En 1956, M'Ballia Camara, une des principales animatrices de cette lutte, est assassinée. Après l'indépendance, le 9 février, anniversaire de sa mort, a été décrétée "Journée Nationale des Femmes Guinéennes".

Dans son numéro de 26 octobre 1956, le journal "Marchés Tropicaux" dit des femmes guinéennes: "Elles constituent des éléments de choc redoutables et redoutées".

En janvier 1958 Awa Keita, invitée au Deuxième Congrès du P.D.G. (Parti Démocrate Guinéen, section territoriale du R.D.A.) parle de l'enthousiasme et du dynamisme des femmes guinéennes, "débarrassées de toute timidité et de tout complexe, (...) décidées à jouer dans la société leur rôle de partenaires à part entière, (...) très conscientes du rôle important dévolu à la femme dans la lutte pour la libération du pays, (...) beaucoup plus averties que les femmes du Soudan." (1)

(1) Keita, Awa: op. cit. p. 366

4.5.2.3. Les premières femmes à occuper des postes politiques

C'est au Togo que les premières femmes africaines sont élues à des postes politiques. En 1950 une femme est élue conseillère municipale à Lomé, et en 1951 deux autres, respectivement à Palimé et Atakpamé. Et en 1952 une conseillère municipale est élue à Sangmelima, au Cameroun.

Dans le Bureau Politique du P.D.G. élu au Deuxième Congrès en janvier 1958, parmi les 16 membres il y avait deux femmes: Loffo Camara et Manfory Bangoura (1). Elles ont été les premières femmes officiellement élues à la tête d'une direction politique en Afrique. En septembre de la même année Dagnouma Coulibaly, (2) mariée à Ouezzin Coulibaly, un des leaders du R.D.A., est élue membre du Bureau Politique de l'U.D.V.-R.D.A. (Union Démocratique Voltaïque, section territoriale du R.D.A.). Et en décembre Awa Keita est élue membre du Bureau Politique de l'U.S.-R.D.A. (Union Soudanaise, section territoriale du R.D.A.) et membre du Comité Constitutionnel de la République Soudanaise (3). Donc la même année dans trois sections territoriales du R.D.A., Guinée, Haute Volta et Mali, des femmes accèdent à des postes de direction politique.

La participation politique des femmes en Afrique a commencé pratiquement en même temps que celle des hommes, du moins en ce qui concerne la lutte anti-coloniale. Douze ans seulement après la création du R.D.A. elles occupaient déjà des postes de direction au plus haut niveau. Quand nous pensons qu'en France les femmes ont attendu 150 ans après la Révolution de 1789 pour avoir le droit de vote...

- (1) Loffo Camara était sage-femme et Manfory Bangoura, "qui n'a jamais été à l'école française", sera dans les années 70 ministre des affaires sociales et présidente des femmes du P.D.G.
- (2) Dagnouma Coulibaly sera ministre des affaires sociales du premier gouvernement voltaïque.
- (3) Awa Keita participera au gouvernement malien entre 1962 et 1963, sera députée et représentante de son pays à l'O.N.U.

Ce n'était pas seulement dans le cadre des partis que les femmes étaient présentes. En 1957, au Quatrième Congrès de la Fédération Syndicale Mondiale à Leipzig, parmi les six membres de la délégation de l'Union Générale des Travailleurs de l'Afrique Noire il y avait deux femmes.

4.5.2.4. Le droit de vote

En Afrique francophone toutes les femmes n'ont obtenu le droit de vote qu'en 1958. En 1951 l'Assemblée Nationale avait donné le droit de vote uniquement aux africaines mères de deux enfants vivants ou morts pour la France.

4.5.2.5. Les émeutes féminines

4.5.2.5.1. Une émeute politique en Côte d'Ivoire

Les événements qui aboutissent à la marche des femmes sur la prison de Grand Bassan commencent en février 1949.

A la suite d'une division au sein du P.D.C.I.-R.D.A. (le Parti Démocratique de la Côte d'Ivoire représentait la plus forte section territoriale du R.D.A.) des conflits éclatent entre les partisans des deux tendances. Sous prétexte de troubles le pouvoir colonial arrête trente et deux responsables politiques africains durant le mois de février 1949.

Les femmes, bien qu'inscrites au P.D.C.I., n'avaient eu jusqu'alors qu'une action politique sporadique et indirecte au moment des élections. A la suite de l'emprisonnement des responsables elles commencent à s'organiser, au départ pour tenter quelque chose pour leur libération. Elles structurent la section féminine du P.D.C.I. et créent un Comité de Femmes dont les objectifs principaux sont le regroupement et l'éducation politique des femmes. Il s'agit

sait de créer un mouvement de femmes politiquement épaulé par les hommes mais ayant une certaine indépendance quant à ses activités, son organisation et son administration. Elles utilisent les moyens de propagande les plus variés et les plus visibles, comme la danse de l'Adjanou, "pour aider le Parti".

"Autrefois en cas de menace grave, de guerre, les femmes Akan, pour détourner le mauvais sort, exécutaient une danse que les Baoulé appellent Adjanou et les Agni Momomé. Armées de vieux fusils, de bâtons, de pilons, elles parcouraient le village d'un bout à l'autre scandant leurs chants par le martellement de leurs armes sur le sol. De nuit, c'était nues, le corps enduit de kaolin, que les femmes dansaient l'Adjanou. De jour elles portaient des pagnes blancs. Dans tous les cas les hommes devaient se coucher." (1)

C'est à l'occasion d'un Adjanou, le 4 août 1949, qu'une militante, Sibou, est emprisonnée. Elle est accusée d'"injures publiques, tapage nocturne, menaces de mort, organisation d'une manifestation sur la voie publique sans autorisation".

Pour demander des explications et le relâchement de Sibou ses compagnes décident de marcher sur le commissariat. Dans trente cars et camions, et même à pied, elles se dirigent vers Grand Bassam, à une quarantaine de kilomètres d'Abidjan. La police essaie de les empêcher mais les femmes se maintiennent fermes et obtiennent finalement la libération de Sibou.

Cette victoire du premier mouvement de masse des femmes du F.D.C.I. les encourage. La politique d'action de masse continue et le 13 août les femmes Dioula à Dabou (village un peu à l'ouest d'Abidjan) font une violente manifestation à travers les rues.

Mais la répression affaiblit le R.D.A. et le problème des prisonniers n'est toujours pas résolu. La section féminine du Parti à Grand Bassam propose alors la grève d'achat des produits im

(1) Diabate, Henriette: La marche des femmes sur Grand Bassam
Les Nouvelles Editions Africaines, Abidjan-Dakar, 1975, p. 25

portés. La grève dure du 15 décembre 1949 au 1^{er} janvier 1950 et est suivie en masse dans tout le pays. Le chiffre d'affaires des commerçants tombe à 10% de leur recette habituelle.

Le 12 décembre les prisonniers commencent une grève de la faim et le 16 une première intervention féminine, une lettre au procureur, reste sans résultat.

Le 21 décembre les femmes des détenus signent une deuxième lettre et vont, accompagnées de 500 femmes, la remettre au Gouverneur de la Côte d'Ivoire. Celui-ci est absent. Devant le mépris des autorités les femmes décident de marcher le lendemain sur Grand Bassam pour exiger la libération des prisonniers.

Pendant la matinée du 22 décembre de nombreuses femmes commencent à se diriger vers Grand Bassam. La police soupçonneuse interdit aux chauffeurs de transporter plus de trois femmes et ensuite de transporter même une femme. Elles suivent alors à pied, armées de pilons et de bâtons et chantant l'Adjanou. La police ayant occupé la route, elles marchent sur les plages, dispersées par groupes de dix ou vingt.

Vers 11 heures un rassemblement de cent cinquante à deux cents personnes s'effectue devant le tribunal, mais le procureur refuse de les recevoir et la police disperse la foule.

L'après-midi des femmes continuent à arriver et se répartissent entre le siège du Parti et les maisons des chefs ethniques. Le 23 décembre arrivent encore d'autres femmes et le 24, tôt le matin, elles se rendent à la prison par groupes de deux cents environ. La police intervient mais les femmes insistent, se couchent à travers la route, dansent, injurient les policiers. Ceux-ci emploient d'abord des pompes à incendie, les femmes reculent mais n'abandonnent pas. Finalement la police commence à frapper et lance des gaz lacrymogènes. Il a fallu l'arrivée du président du P.D.C.I. pour arrêter les gendarmes et convaincre les femmes de ne plus insister et retourner à Abidjan.

Le bilan a été assez lourd: plus de quarante femmes blessées, dont une deviendra aveugle, et trois condamnées à deux mois de prison ferme.

Le nombre de participantes varie de cinq cent à quatre mille selon les sources (1). Elles venaient surtout de Treichville et d'Adjamé (quartiers d'Abidjan), incluant des très nombreuses prostituées. La plupart étaient illetrées et se regroupaient plutôt par noyaux ethniques, Baoulé, Dioula, Bété etc... Il y avait des maliennes, des voltaïques et des nigériennes.

Leur action n'a pas réussi à changer le sort des prisonniers. Des huit encore en prison, quatre ont été libérés en mars 1950 et les quatre autres condamnés à cinq ans de réclusion.

4.5.2.5.2. Les émeutes fiscales

Dès qu'elles étaient atteintes directement dans leurs intérêts, les femmes se sont souvent soulevées contre des mesures prises par les autorités.

Suit une petite chronologie de quelques uns de ces mouvements:

- 1928 - 1929 - Au Nigeria, les femmes de l'ethnie Ibo, organisèrent un mouvement revendicatif qui par son ampleur prit vite l'allure d'émeutes. Le gouvernement voulant introduire une taxe sur le bien des femmes, elles refusèrent de se soumettre et déclenchèrent des manifestations d'abord à Aba (sud Nigeria) qui se propagèrent dans les provinces de Oweni et Calabar, mobilisant plus de deux millions de personnes dont très peu d'hommes. La rapidité du développement de ces troubles et leur importance illustrent bien la cohésion de ces femmes et la force de leurs organisations. Le mouvement, connu sous le nom de "les émeutes d'Aba" a été victorieux: le gouvernement a été obligé de céder.

(1) Audibert donne un chiffre de 500 à 800; Marie André du Sacré Coeur parle de 800; Diabate de 2.000 et il paraît que la presse à l'époque a parlé de 4.000.

- 1930 - Au Cameroun les femmes se soulèvent contre l'administration coloniale qui veut les obliger à payer l'impôt de capitation. Un comité de huit femmes dirige le mouvement qui finit par obtenir satisfaction, l'impôt étant supprimé, non sans mal puisque quelques femmes ont même été emprisonnées.

- 1933 - Au Togo les femmes marchent sur le Palais du Gouverneur pour protester contre un impôt personnel - taxe civique - que le conseil voulait étendre aux femmes.

- 1939 - 1940 - Au Cameroun nouveau mouvement de protestation des femmes contre le paiement de l'impôt personnel imposé aux femmes - une sorte de dîme perçue par l'administration coloniale.

- 1948 - Au Nigeria, à Abeokuta les marchandes de la ville se rebel lent et refusent d'acquiescer la nouvelle taxe sur les marchés. Ce mouvement provoque une crise politique qui amène l'abdication de l'Alaké, le roi local.

- 1953 - Au Togo les marchandes de la ville manifestent contre les taxes sur les marchés.

Après les indépendances les femmes ont continué à entrer en conflit ouvert avec les autorités dès qu'elles se sentaient atteintes par des mesures fiscales abusives ou tout autre mesure portant préjudice à leur communauté. Ces conflits ont toujours pour fon dement la tradition des groupements féminins en vue de coopérer dans l'intérêt de la collectivité.

Cela a été le cas des femmes Bamileké au Cameroun et des femmes au Benin, qui, peu après l'indépendance sont entrées en conflit avec les autorités.

Très récemment, en août 1977, les commerçantes guinéennes ont marché sur le palais présidentiel entraînant quelque deux mille manifestantes.

"Indignées par des agents de la police économique qui régnaient en maître dans l'enceinte des marchés en leur extorquant de coquets bakchichs, elles présentèrent leurs doléances au chef de l'Etat. Les désordres gagnèrent par la suite plusieurs autres vil

les: Kindia, Coyah et Fria notamment. Des commissariats furent mis à sac, des policiers furent molestés. (...) M. Sekou Touré, se rangeant aux arguments des manifestantes, décida la dissolution immédiate de la police économique. (...) Depuis "l'émeute des ménagères", l'Etat a très sensiblement desserré le carcan qui étouffait le commerce de détail. (...) Aujourd'hui, la surveillance des prix s'exerce de façon plus pragmatique. Elle relève, officieusement du moins, des comités de marchandes qu'on qualifierait ailleurs "d'autogestionnaires". (...) Les événements d'août 1977 n'ont pas seulement contraint le pouvoir à faire machine arrière et amené les femmes guinéennes, qui furent souvent les meilleures alliées de M. Sekou Touré, à dénoncer les abus du régime, mais ont aussi permis de faire apparaître au grand jour la gravité de la situation économique et sociale."(1)

4.5.3. Après les indépendances

4.5.3.1. Evolution des associations

"Aujourd'hui encore les organisations féminines traditionnelles se perpétuent. Elles maintiennent et font respecter les coutumes qui sont parfois en contradiction avec les attitudes et les comportements des jeunes générations instruites. Celles-ci prennent part activement dans les nouvelles organisations féminines du type moderne qui, dans presque tous les pays, se superposent ou se substituent aux assemblées tribales. Professionnelles, confessionnelles, éducatives, ces associations sont groupées en une organisation centrale à l'échelon national. Cet organisme est le plus sou-

(1) Langelier, Jean Pierre: "La Guinée 20 ans après - une économie léthargique", in: Le Monde 17-18 décembre 1978 p. 11

vent annexé au parti politique du pays considéré. On peut s'interroger sur le bien fondé d'une telle tutelle. Les femmes, quant à elles, très massivement et pour des raisons très diverses, y prennent part." (1)

"Les pouvoirs politiques après les indépendances ont canalisé et momifié les organisations féminines, qui sont devenues courtisanes, de dames patronesses, action sociale, éducatives et etc..." (2)

"Les associations politiques féminines sont organisées dans une optique précise dans la ligne d'un parti. Les partis africains encouragent la politique des femmes sous réserve qu'elles restent entre femmes dans leur section et votent pour les hommes." (3)

La perte d'autonomie des associations féminines a entraîné une perte de vitalité et, évidemment, de leurs anciens pouvoirs. Ce phénomène paraît généralisé. Justement au moment où les sociétés africaines essaient de renouer avec leur culture et leur passé pour retrouver un équilibre après l'impact de la colonisation, nous nous demandons pourquoi l'ancienne complémentarité des rôles masculins et féminin est si globalement reniée.

Malgré cela, comme nous l'avons vu dans le mouvement des marchandes guinéennes en août 1977, la solidarité féminine, même au sein d'une association tutellée et contrôlée par le pouvoir, peut retrouver une énergie nouvelle et la capacité de se soulever. Et ceci est d'autant plus extraordinaire qu'il s'agit d'un régime autoritaire (c'est le moins qu'on puisse dire) comme celui de la Guinée de Sekou Touré, où l'enrôlement des femmes au P.D.G. est particulièrement important, peut être même sous une certaine pression.

(1) Kuch-Moukoury, Thérèse: "L'originalité du matriarcat africain traditionnel", in: Afrique Contemporaine n° 78 de 1975, pp. 6-10

(2) Sow, Fatou: "Dépendance et développement - le statut de la femme en Afrique moderne", in: Notes Africaines n° 139 de 1973, pp. 57-66

(3) Audibert, op. cit. p. 437

4.5.3.2. quelques données sur la situation récente des associations et de la participation politique des femmes

Regroupons quelques données sur l'existence ou la non existence d'organisme national groupant les associations féminines et sur la participation des femmes au gouvernement des quelques pays suivants:

Sénégal - le M.N.F.P.S. - Mouvement National des Femmes du parti unique, l'Union Progressiste Sénégalaise, crée en 1964 par Caroline Diop, qui a été en 1963 la première députée sur 79 hommes, et en 1972 était vice-présidente de l'Assemblée Nationale.

Guinée - l'Association des Femmes Guinéennes, crée en 1949 par Fatou Aribo, devient Association des Femmes du P.D.G. - Parti Démocrate Guinéen, au pouvoir depuis l'indépendance ainsi que son leader Sekou Touré. En 1968 le P.D.G. avait 8.000 comités féminins au niveau du village et du quartier, avec 3.040 responsables élues. En 1975 la Guinée est le pays d'Afrique avec le taux le plus élevé de participation féminine au gouvernement. Sur 75 députés, 22 étaient des femmes. En 1980 une nouvelle Assemblée va être élue qui comprendra 210 députés et Sekou Touré, dans un discours prononcé le 14 décembre 1979, a demandé qu'une place appréciable soit faite à l'élection de femmes. En 1975 la présidente des femmes du P.D.G. était Mafory Bangoura, aussi ministre des affaires sociales et qui en 1958 a été une des deux premières femmes à être élue membre du Bureau Politique du P.D.G.-R.D.A..

Sierra Leone et Liberia - les associations féminines traditionnelles se sont adaptées tout en gardant beaucoup de leurs caractéristiques et surtout leur autonomie. A notre connaissance il n'y a pas d'organisme central regroupant ces associations. Le rôle politique le plus connu joué par une femme a été celui de Angie Brooks, représentante du Liberia à l'O.N.U., qui présida l'Assemblée Générale en 1969.

Côte d'Ivoire - l'Association des Femmes Ivoiriennes regroupe toutes les associations féminines. Thérèse Houphouet-Boigny, femme de Félix Houphouet-Boigny, président de la République depuis l'indépendance, a été présidente de cette Association.

Mali - l'Union Nationale des Femmes du Mali a été créée en 1974 et est considérée "la seule force organisée du pays après l'armée". Cette organisation est très critiquée actuellement, surtout par les étudiants, d'après qui les femmes de l'U.N.F.M. sont aujourd'hui les épouses des dirigeants politiques, sans aucune liaison avec les paysannes, sans avoir été élues, qui "vont dans la brousse dans de luxueuses voitures pour donner des mots d'ordre aux paysannes". L'U.N.F.M. serait maintenant un simple instrument de propagande gouvernementale.

Haute Volta - la Fédération des Femmes Voltaïques a regroupé toutes les associations féminines en 1974. La personnalité politique féminine la plus connue en Haute Volta est Dagnouma Ouezzin Coulibaly, qui a été ministre des affaires sociales dans le premier gouvernement voltaïque et ensuite députée.

Ghana - il y a un Conseil National des Femmes du Ghana.

Togo - l'Union Nationale des Femmes Togolaises, liée au parti unique, regroupe actuellement toutes les associations féminines dont la plupart avaient pour but l'entraide et la défense des intérêts professionnels des femmes, comme l'Union des Revendeuses. La participation féminine la plus notoire a été elle de Marie Sivomey, élue maire de Lomé pendant sept ans. En 1971 une femme a été élue chef de canton.

Benin - le Comité National de la Révolution a comme plan d'action prioritaire de réaliser l'unité des organisations féminines existantes.

Niger - il n'y a pas d'association féminine reconnue. Les anciennes militantes du Parti Progressiste Nigérien sont devenues simples figurantes, plus ou moins hôtesse d'accueil.

République Centrafricaine - l'Union des Femmes Centrafricaines, créée en 1964 regroupe plusieurs associations féminines. Une femme, Elisabeth Domitien, a été premier-ministre vers l'année 1975.

Cameroun - l'Organisation des Femmes de l'Union Nationale Camerounaise, ancien Conseil National des Femmes Camerounaises, a été créée en 1964 par Delphine Tsanga, qui restera sa présidente jusqu'en 1975.

Gabon - il existe l'Union des Femmes du Parti Démocrate Gabonais.

Congo - l'Union Révolutionnaire des Femmes du Congo est sous le contrôle du Parti Congolais du Travail.

Pays	Gouvernement	Député Sénateur	Maire	Conseiller municipal	Chef de canton	Conseil économique et social
CAMEROUN						x
CENTRAFRIQUE						
CONGO						x
COTE-D'IVOIRE	x			x		x
DAHOMY	x			x		
GABON	x			x		
HAUTE-VOLTA						
REPUBLIQUE MALGACHE	x			x		
MALI				x		
MAURITANIE	x					
NIGER						
SENEGAL		x		x		x
TCHAD		x				
TOGO					x	x

**Tableau indicatif
des Postes
occupés
par des femmes
depuis 1960**

(1) Mme Elisabeth DOMITIEN,
Premier ministre
et Vice-Présidente du Parti
(2) Mme Caroline DIOP,
Vice-Présidente
de l'Assemblée Nationale
(sans réserve des documents
fournis)

d'après la brochure "Femmes d'Afrique et Femmes Malgaches"
éditée par le Ministère de la Coopération, Paris, 1975.

5. CONCLUSION

A la fin de cette réflexion sur les femmes de l'Afrique Noire Occidentale nous constatons la prédominance et la constance de quelques idées de base, retrouvées tout au long de ce travail.

La première est l'ambivalence de l'image de la femme, étroitement liée au sang. Comme l'eau irrigue la terre, le sang irrigue le corps vivant. Mais le sang est aussi un signe de mort. Ainsi la femme a le même double rôle dans les appels collectifs, comme moyen de passage à la vie mais aussi signe de mort.

Lien entre la nature et l'homme, entre l'homme et les divinités, entre la nature et la culture, la femme est source de tous les biens et de tous les maux. Mère nourricière, bénéfique, ou coupable de famine et de mortalité, crainte et méprisée, la femme est pourtant la plus recherchée.

Plusieurs rites d'initiation masculins prémunissent contre les femmes. Cette méfiance est due en partie à l'horreur du sang et aux dangers magiques qu'implique la menstruation. Celle-ci est le signe de la non-fécondation, signe de la stérilité temporaire, donc un danger. La femme est alors considérée comme impure et son contact est tenu pour une souillure. Portant en elle la stérilité, elle doit rester éloignée des autels, des champs et du bétail. La notion d'impureté de la femme en Afrique est donc dépendante de sa fécondité ou de sa stérilité.

Nous retrouvons dans la civilisation chrétienne la notion d'impureté de la femme, mais cette fois-ci liée à son activité sexuelle. Plus que la mère féconde, c'est la femme vierge qui est la plus valorisée. La religion chrétienne a même fait un dogme de la virginité de Marie, la mère du Christ. Une femme non vierge n'était pas digne d'être la mère de Dieu. Dans la civilisation judéo-chrétienne, la femme est instrument de péché. Elle ne bénéficie même pas de l'ambiguïté, de la dualité qui se retrouve dans les images de la femme africaine.

La valorisation de la femme africaine dépend donc d'une action, celle de procréer. Son rôle social nous paraît dans ce sens

plus actif. La virginité par contre est une non-action. D'après cela peut-on dire que la civilisation chrétienne valorise la passivité de la femme?

La méfiance masculine à l'égard des femmes engendre des états de défense qui sont à la base de la solidarité féminine. Solidarité qui est la deuxième notion dominante que nous avons constatée, et qui est à la base de toutes les formes de groupement féminin.

Cette capacité d'organisation des femmes devient facteur de dynamisme social, les associations féminines se réajustant pour faire face aux mutations et pour renforcer les mécanismes de solidarité devant les situations nouvelles.

Le réajustement ne se fait pourtant pas dans le sens d'une adaptation aux nouvelles structures mais plutôt dans le sens d'une résistance à leur implantation, défendant le maintien des structures traditionnelles.

"A l'époque de la colonisation, les femmes des milieux ruraux formèrent une muraille contre la civilisation occidentale et refusèrent de suivre son élan. Elles furent donc perçues comme un frein et un obstacle à toute évolution de l'Afrique vers les modèles occidentaux." (1)

"Par leur résistance à la destruction de la civilisation négro-africaine, les femmes se sont montrées révolutionnaires dans une attitude d'auto-défense souvent vue comme conservatrice." (2)

Cette nouvelle interprétation du comportement des femmes, donnée par des africains, est assez récente. La lutte des femmes contre le relâchement des valeurs traditionnelles a été une forme de lutte contre l'envahisseur. Il paraît contradictoire de qualifier de révolutionnaire une attitude qui visait à préserver les traditions; mais puisque préserver les traditions signifiait résister à l'envahisseur, il nous semble qu'il n'y a plus de contradiction entre

(1) Diop, Sira: "Accès de la femme à l'éducation en milieu rural", in: Recherche Pédagogie et Culture, n° 19 de 1975, pp. 8-16

(2) Thiam, Awa: La Parole aux Négrresses p. 166

tradition et révolution.

La vision des femmes africaines conservatrices parce qu'elles ont été un frein au progrès et à l'évolution des mentalités est la vision du colonisateur. Ce progrès, dont l'occident est si fier, quel a été son impact sur la civilisation négro-africaine? Et que signifie l'évolution des mentalités dans ce cas? Simplement l'adoption des valeurs occidentales, seules valables aux yeux des colonisateurs, qui jugeaient ces "sauvages" conservatrices et rétrogrades parce qu'elles ne voulaient pas abandonner leurs coutumes "barbares" ni renier leur culture.

La réaction des femmes africaines paraît déconcertante, plus tournée vers le passé que vers l'avenir. Mais nombreuses sont les femmes traditionnelles qui prennent conscience de leur nouveau rôle, tandis que des femmes évoluées renouent avec la tradition. Cependant il existe une "volonté d'évolution alliée au conservatisme biologique et culturel: la femme africaine contemporaine se revendique de plus en plus en tant que personne à la fois dans sa culture et contre elle." (1)

"Pourquoi ne pas chercher à se hausser au niveau de la modernité critique et non de la modernisation imitative? (...) Le caractère communautaire des sociétés paysannes sédentarisées afro-asiatiques privilégie les notions de patrie, de solidarité sociale, de famille, de communauté des croyants, de consensus, d'unité nationale, plutôt que les valeurs d'individualisme, le ghetto du moi replié sur la course au profit et aux plaisirs. Bref, de 1973 à 1979, le monde afro-asiatique - et pas seulement islamique - a puissamment fait retour aux legs profondément vivace de ses spécificités. (...)

"Ce processus dialectique intense conduira à la restructuration, non synchronisée, de certains facteurs, (...) ainsi qu'à un mouvement mondial de réflexion critique et comparatiste; "l'autre",

(1) Maquet et Balandier: Dictionnaire des Civilisations Africaines, Hazan, Paris, 1968, p. 151

"les autres", cesseront d'être les "barbares" des clichés réductionnistes. Des questions se poseront dès lors: (...) "Comment allier l'authenticité à la modernité, la spécificité à la contemporanéité, l'histoire et le devenir sans cesser d'être soi-même?" (1)

(1) Abdel-Malek, Anouar: "Le défi de l'Islam à l'Occident"
(propos recueillis par Paul Balta)
in: Le Monde Dimanche du 9 décembre 1979, p. XVI.

ANNEXE I

Extrait du livre de Georges Balandier "L'Afrique Ambiguë"
pp.: 98-105

"(...). La fille du chef du village de Kéoulenta, demandant à être excisée, a déclenché des mécanismes rituels qui se trouvaient au repos depuis plusieurs années. Ce signal était attendu avec impatience par ses compagnes. Elles souhaitaient cette épreuve qui doit socialement les transformer en femmes et leur apporter le deuxième nom qui, consacrant leur état d'adulte, sera celui de l'existence quotidienne. (...). La danse (est) le prélude public aux cérémonies secrètes qu'exigent l'excision et l'initiation associée à cette dernière.

La danse, et les festivités gastronomiques, entraînent une large participation de la communauté. Elles permettent, par le jeu d'invitations multiples, de renforcer les amitiés. Liens sociaux et relations de bon voisinage retrouvent dans l'allégresse une nouvelle vigueur. (...). Il semble qu'en ces moments où les adultes accueillent, grâce à un rituel spécifique, une nouvelle génération, les hommes soient conduits à refaire provisoirement une unité dégradée. (...).

Dans le mouvement de la danse chacun agite une branche de feuillage, comme si le bosquet sacré où les femmes tiennent leurs réunions privées s'était transplanté sur la place publique. (...). Le lieu même de l'initiation est fictivement recréé, et à l'occasion de ce simulacre, la jeune fille éprouve une solidarité et reçoit un enseignement préparatoire qui lui resteront des souvenirs précieux au moment de son isolement.

La souffrance à supporter est en quelque sorte domestiquée, partagée, transformée à la faveur d'une telle communion préalable. Un chant (...) évoque d'une manière monotone le thème de la douleur.

La répétition semble ne devoir jamais finir. Elle s'impose avec une puissance insidieuse qui renforce l'effet physique d'une

chorégraphie elle même interminable et sans diversité. Je ne peux douter qu'une telle pratique ne soit à la longue efficace; une véritable préparation opératoire qui fait perdre à la clitoridectomie son caractère effrayant. Nous venons de retrouver des procédés équivalents au traitement psychologique et à la gymnastique qui préludent à l'accouchement sans douleur. S'il est un possible progrès en matière de maîtrise et d'utilisation du corps, c'est auprès des civilisations les moins aidées par les instruments dûs à l'imagination et au savoir-faire technique qu'il nous faut en découvrir le secret. (...) Des manipulations, des thérapeutiques aux détours et aux effets insoupçonnés, nous sont proposées par des hommes trop commodément renvoyés au rayon de la sauvagerie parce que leurs mains restent vides d'outils complexes et leur ciel non embrumé par la fumée des usines.

Durant les manifestations précédant la séance d'excision, les chants de préparation jouent un rôle cardinal. Ils sont trois et ont un caractère obligatoire en raison du symbolisme féminin propre à ce nombre. Le premier (...) évoque sans fin le thème de la souffrance. Le second (...) met en scène (...) le seul homme qui en qualité de prêtre-médecin participera à la totalité des opérations et du cérémonial. L'allusion finale (de ce chant: "comment mon coeur et mon ventre connaîtront la paix?) concerne la réglementation qu'impose l'initiation, outre sa valeur formatrice générale, dans le domaine des relations sexuelles. Le phénomène se comprend d'autant mieux que ces réunions préalables permettent aux groupements familiaux de poursuivre des règlements de dots ou de conclure de nouveaux accords matrimoniaux. La cérémonie polarise les forces collectives, réanime les circuits d'échange, réactive les obligations réciproques - si bien que les invités ne viennent jamais sans un chargement de cadeaux. (...).

Le troisième chant comporte une signification encore moins directe que celle des précédents. (...) De quelle égalité s'agit-il, et entre qui? Egalité dans la soumission à une tradition qui, après avoir été interdite pour ses risques physiques, réparaît avec une vigueur et à des fins nouvelles. Egalité de-

vant la douleur et une action chirurgicale dont on sait qu'elle ne va pas sans danger. Egalité de la génération actuelle avec les précédentes, car elle aborde l'épreuve avec un pareil courage. Egalité devant la mort. Mes commentateurs me suggèrent toutes ces interprétations, mais sans les garantir.

La danse se poursuit, inlassablement, assez souvent dissociée du chant. (...).

Dès que cesse cette ouverture publique du rituel, on conduit les candidates à l'excision au lieu de leur retraite: une case construite (...) près d'un ruisseau, (...) avec une seule issue orientée vers la brousse. C'est en cet espace sacré, devenu le pôle féminin de la société, que les jeunes filles resteront recluses pendant près de six mois (...) et recevront l'enseignement prescrit. Là règnent Gonouné, imposante matrone entourée de ses disciples déjà initiées, et Sougoula, homme dont la famille reste de père en fils maîtresse des thérapeutiques indispensables à l'excision.

Gonouné fit, en secret, confectionner par le forgeron du village le rasoir grossier (bounga) qui sert à réaliser la clitoridectomie. (...) Elle contrôle (...) toute la vie biologique de la femme: l'excision, qui renforce et socialise la féminité, les pratiques concernant la fécondité et l'accouchement. Elle impose, puis règle, les épreuves physiques qui manifesteront que la jeune fille est devenue, corporellement et moralement, une femme accomplie. (...).

(...) Quelles raisons maintiennent cette tradition, impérieuses au point de pousser les "victimes" à exiger une si rude épreuve? Les retraites d'excision accentuent manifestement, pendant toute leur durée, la valeur reconnue à l'élément féminin de la société. Les masques de la société d'hommes, véritables incarnations de la "masculinité", ont l'interdiction absolue de sortir durant cette période. Un cas d'infraction (...) entraîna la mort du coupable. Les rites d'excision imposent donc, de façon périodique, un relatif effacement des hommes, tout à fait contraire aux relations que révèle la vie quotidienne. Ils renforcent la

cohésion de l'ensemble des femmes et entraînent un meilleur équilibre dans les rapports entre les sexes. (...).

Néanmoins, des raisons plus personnelles incitent les jeunes filles à subir ces souffrances et ces contraintes. Si elle a le souci sincère de se conformer à des obligations anciennes, la jeune fille Kono voit surtout dans l'excision le moyen de se faire reconnaître par tous comme un membre "de plein exercice" de la communauté. Elle s'émancipe de l'enfance. (...).

L'initiation régit d'abord les rapports entre sexes. Une période de liberté la précède, durant laquelle la jeune fille se complaint aux intrigues amoureuses et recherche le succès dû aux seuls jeux de sa coquetterie. L'initiation définit les relations qui doivent s'établir entre époux. Puis, les impulsions sexuelles ayant été disciplinées, suit généralement le mariage qui satisfait toutes les aspirations à la fécondité. Ni les expériences honteuses, ni les enseignements, ni les rencontres de hasard n'accompagnent ici la naissance à la vie sexuelle: le développement des instincts se soumet au contraire à un plan dont on ne peut contester l'efficacité. L'enclos d'initiation apparaît aussi comme une école où s'acquiert le sens des devoirs et des droits, où les comportements obligatoires reçoivent leur "explication". (...).

Six mois plus tard (...) de nouveau des festivités collectives (sont) organisées pour célébrer le retour des excisées."

Evolution de la proportion des filles dans les effectifs d'enseignement général

(données globales, le second cycle et les classes terminales)

		1961-62	1962-63	1963-64	1964-65	1965-66	1966-67	1967-68	1968-69	1969-70	1970-71
CAME- IRIJS	Global		14,5	18,2	19,0	20,7	21,7	23,1	23,8	24,7	26,0
	Second cycle		13,2	15,1	14,9	16,8	16,4	17,4	16,6	17,3	17,2
	Terminales		9,7	10,2	11,5	14,9	9,9	12,1	15,6	14,9	15,7
CENTRA- AFRIQUE	Global	14,3	14,5	13,7	15,3	18,7	16,6	16,6	15,4	13,3	
	Second cycle	20,2	22	23,9	18,6	15	14	17,6	12,8	10,6	
	Terminales	25	35,3	17,6	27	30,7	12,1	16	14,6	11	
CONGO BRAZZA	Global	21,3	20,7	22,2	20,9	22,8	24,8	24,1	26,2	28,3	
	Second cycle			20,5	15,7	15,0	12,6	10,3	10,2	11,9	
	Terminales			24,5	10,2	17,0	13,8	2,1	8,8	12,2	
COTE- D'IVOIRE	Global	18,8	14,0	13,7	15,1	16,9	16,7	19,2	19,2	20,8	
	Second cycle	18,7	18,5	23,8	20,9	18,8	22,5	24	21,2	21	
	Terminales	21,2	17,3	23,1	22,7	18,7	23,5	22,7	26,5	23,9	
DAHOMÉ	Global				30,4	29,1	29,3	29,3	29,6		
	Second cycle				17,0	17,8	20,6	22,5	21,3		
	Terminales				14,1	15,8	13,7	13,8	15,6		
GAMBIE	Global	23,3	22,7	24,9	27,8	28,3	28,0	28,3	27,3	27,4	30,2
	Second cycle		14,3	16,1	15,7	19,9	19,8	20,6	21,9	21,9	23,2
	Terminales		13,5	9,5	8,1	11,1	17,0	14,7	21,9	17,2	21,4
MADA- GASCAR	Global		38,1	38,9	38,5	40,0	41,3	
	Second cycle		34,9	36,6	41,0				36,8	38,5	
	Terminales		30,6	33,2	39,9				37,0	38,7	
MALI	Global			21,1	22,2	22,9	23,5	24,4	23,6		
	Second cycle			18,1	18,2	19,8	19,6	19,0	16,3		
	Terminales			20,1	17,5	14,7	19,5	24,2	18,3		
MAURITANIE	Global				9,6	...	11,0	10,3	8,9		
	Second cycle				7,5		8,3	6,8	7,4		
	Terminales				13,6		13,6	12,5	6,8		
NIGER	Global	18,3	14,3	16,8	18,8	15,7	15,5	16,5	17,5	22,4	
	Second cycle	17,0	16,2	18,7	26,7	22,6	23,8	28,3	29,0	27,4	
	Terminales	6,9	10,8	8,3	9,4	23,5	19,7	20,8	32,9	28,6	28,6
SENEGAL (1)	Global	26,9	26,0	25,6	26,2	26,7	25,7		
	Second cycle	31,1	26,6	26,2		23,3	26,5	24,7	23,0		
	Terminales	31,5	29,4	26,2		24,1	26,8	25,4	22,8		
TCHAD	Global				7,9	7,5	7,3	7,0	...	7,6	
	Second cycle					9,2	10,4	9,1	...	6,5	
	Terminales					13,0	15,4	5,5	...	8,3	
TOGO	Global						20,9	20,4	20,1	20,5	20,7
	Second cycle						14,8	13,4	13,1	14,1	16,1
	Terminales						11,2	7,4	8,9	10,5	15,2
HAUTE- VOLTA	Global			19,4	19,3	20,9	21,9	21,3	23,5	23,5	
	Second cycle			18,1	18,2	18,3	17,0	15,1	15,6	18,0	
	Terminales			25,1	23,4	13,9	22,2	21,6	18,1	15,0	

ANNEXE III

Page 16 — LE MONDE — 18-19 mars 1979 . . .

CORRESPONDANCE

Trente millions
de mutilées

Après la publication dans le Monde du 28 février et du 1^{er} mars, de deux articles intitulés « Trente millions de mutilées », et consacrés à l'excision et à l'infibulation pratiquées dans de nombreux pays d'Afrique noire et du Proche-Orient, nous avons reçu un très abondant courrier.

Les lettres révèlent, dans leur majorité, deux interrogations : « Pourquoi ? » et « Que faire ? ». Beaucoup critiquent la lenteur avec laquelle les organisations internationales ont réagi à un

problème pourtant connu depuis des dizaines d'années, et décrit par bon nombre d'ethnologues. Venant de ceux-ci, deux types de réactions nous sont parvenues : celles qui, comme Mme Germaine Tillon, estiment que le caractère millénaire d'une coutume ne la rend pas pour autant légitime. D'autres pensent que la révélation du « détail » de ces pratiques est nocive en ce qu'elle « brusque » une évolution et culpabilise les auteurs de ces opérations rituelles. Tel est le sens, également, de la lettre que

nous a adressée la Coopération des femmes noires. Il n'était bien évidemment pas dans notre propos de dénoncer, à travers ces pratiques, tout un ensemble de systèmes culturels.

Un certain nombre de correspondants, enfin, rattachent l'excision et l'infibulation à un système d'oppression de la sexualité féminine qui n'a pas trouvé son lieu d'expression que dans les cultures africaines et méditerranéennes.

C.B.

TÉMOIGNAGE
Afin de ne pas être
constamment excitée

LORS de la conférence de Khartoum, Mme Marie Assaad, de l'université américaine du Caire, a rapporté le témoignage, tout récent, d'une zélatrice de l'excision, qui a elle-même subi l'opération à l'âge de huit ans.

Fatma a trente-six ans. Née et élevée au Caire, elle est musulmane et illettrée. Elle a été excisée, avec sa sœur, lorsqu'elle avait huit ans. Sur ce point, elle dit notamment : « La décision n'a pas pu besoin d'être prise, toutes les filles s'attendaient à être excisées. Nous l'avons été, et nous le faisons à nos filles pour qu'il n'y ait pas de mélange entre le masculin et le féminin. La femme doit être vraiment une femme, et l'homme vraiment un homme. Chaque femme doit être excisée afin de ne pas être trop sexuelle et constamment excitée. Ou bien alors, elle sera infidèle. »

« La veille de l'opération, poursuit-elle, j'ai été habillée comme une petite mariée. J'étais la première des quatre qui devaient être excisées ce jour-là. Ma mère et mes tantes étaient là. Bien sûr, j'ai eu très mal, et j'ai hurlé, mais on m'a donné un verre de limonade, et emmenée au lit. Ensuite, elles ont roulé dans du sel les morceaux de chair qu'elles avaient enlevés, les ont enveloppées dans des séchets et m'en ont attaché un autour du bras pendant une semaine. Elles ont tout coupé. Quand je me lave je sens qu'il n'y a plus rien, là. Je suis restée trois jours sans pouvoir bouger, et je n'ai pas pu uriner pendant huit heures. Pendant une semaine, j'ai reçu les soins qu'on donne aux accouchées. Sept jours après, il y a eu une

grande fête, la mienne rappelle même la chanaoua qu'on a chantée. »

Interrogée sur sa nuit de nocces, Fatma répond avec un grand enthousiasme : « Ma nuit de nocces a été très bien ; mon mari m'a défilée avec son doigt enveloppé dans un mouchoir. Je savais tout par ma grand-mère. Ma belle-mère, ma mère et ma tante étaient là, avec moi, dans la chambre. Elles ont reçu mon sang dans un mouchoir. Qu'elles ont passé à mes frères : ils ont montré le mouchoir taché à une tante qui était là, qui jouait joyeusement du tambour (...). Croyez-moi, l'homme tire son plus grand plaisir de la partie excisée de la femme, et pas d'un clitoris qui sortirait à l'extérieur. »

Fatma a quatre filles (dix-sept, treize, sept ans et dix-huit mois). Les deux aînées sont déjà excisées, les deux autres le seront aussi. « Bien sûr, je les ferai exciser, exactement comme nos parents. C'est notre coutume, nos garçons et nos filles doivent être circoncis. On ne veut pas que les filles soient comme les garçons. Les hommes ne tirent de plaisir que des femmes excisées (...). D'ailleurs, ça aide les filles à grandir. Mon mari est du même avis que moi : aucun homme ne voudrait d'une femme hypersexuelle, qui serait constamment excitée et qui lui sauterait dessus... En plus, son organe piquerait l'homme comme la variole. Seuls les étrangers n'excisent pas leurs filles. Nous ne sommes pas des étrangers (...). Je ne connais pas l'opinion du gouvernement là-dessus. Mais ce que je sais, c'est que toute l'Égypte est excisée. » C. B.

Un titre de scandale

« Trente millions de mutilées. » Un titre de scandale. Un continent entier offert à la réprobation générale, sans même un point d'interrogation. Les Africains mutileraient leurs femmes par peur du pouvoir féminin et avec l'intention de réfréner leur plaisir sexuel. Certes, Claire Brisset relate une réunion internationale « discrète », mais son caractère international est censé lui conférer la crédibilité. (...)

Ma fille sera excisée

Il semble bien que votre journal n'accepte de publier que des

textes émanant de spécialistes, écrivains, savants, philosophes, bref, des sommités. Je ne suis ni des uns ni des autres. Je ne suis qu'un simple immigré (pour mieux me faire comprendre de vous), mais Africain traditionaliste, conservateur, et fermement attaché aux coutumes, us et traditions de son continent en général, de son pays en particulier (...).

Il est exagéré de parler de très fortes hémorragies ; il est faux de prétendre que les patientes en sortent exsangues et diminuées. La guérison se fait au bout de huit jours, au plus dix, contrairement aux garçons circoncis, qui mettent plus d'un mois, parfois, pour guérir. Que ce soient les circoncis ou les excisées, des complications sont toujours prévues pour compenser la faiblesse consécutive à l'opération. Par ailleurs, l'opération est si brève qu'on se demanderait si vraiment il y a eu « mutilation » (...).

Ma grand-mère paternelle était justement une « matrone ». J'ose affirmer sereinement que, sans anesthésie, sans aucun conditionnement préalable, plus d'une génération de femmes africaines sont passées entre ses mains expertes, tant pour l'excision que pour la maternité (...).

Que ne s'occuperait-on de la famine, du développement, des immigrés qui souffrent dans les pays développés ? Ces « experts », ces « savants », ces « économistes », qui sont-ils ? Ceux-là mêmes qui préconisent la destruction des surplus de récolte pour « réguler le marché », au lieu d'envoyer l'excédent aux enfants à grosse tête, nus, accroupis et plongés dans une réflexion douloureuse (...).

L'Organisation mondiale de la santé n'aurait-elle pas mieux fait d'organiser le séminaire de Khartoum en débattant par exemple de l'abaissement raisonnable du humain du prix des produits pharmaceutiques pour le tiers-monde ? Bien sûr, ses jours seraient aussitôt comptés. Car les coutumes des multinationales sont intouchables. Et peu de journalistes oseraient en faire des descriptions hallucinantes. Honte à tous ces penseurs qui cherchent midi à quatorze heures. Les coutumes africaines survivront contre vents et marées. (...) L'Afrique ne reniera jamais ses coutumes et ses usages dans leur totalité. Pour ma part, j'ai une fillette née le 27 juin dernier à Paris. Elle sera excisée, dès notre retour (...).

M. SIDIBE HAROUNA, Montroups.

Le sexe féminin lieu sanglant

(...) En fait, ce n'est pas le clitoris seul qui est tenu pour dangereux, mais l'ensemble de l'appareil sexuel féminin, et cela pour une simple raison : le sexe féminin est un lieu sanglant, car la femme saigne, elle saigne lors de la puberté, de la défloration, des accouchements, et chaque mois. L'écoulement sanguin inspire la peur du sang en général, du sang féminin en particulier. Il en résulte un ensemble de coutumes, bien connues des ethnologues, visant à mettre à l'écart la femme sanglante : la ségrégation des jeunes filles à la puberté, la réclusion périodique dans la hutte menstruelle, l'accouchement solitaire, et enfin cette hantise diffuse de l'impureté (...).

L'écoulement sanguin annonce la mort. Telle est la leçon tirée par l'humanité entière à partir de l'époque paléolithique (...). L'écoulement sanglant de la femme étant considéré comme porteur de danger pour l'homme, de multiples précautions sont prises afin que la femme qui saigne soit éloignée de tout ce qui se rapporte à la vie masculine, et, en particulier, des chasseurs et des guerriers. Elle ne touchera pas leurs armes, ne suivra pas les mêmes sentiers, ne consommera pas les mêmes aliments, ne boira pas à la même source.

Dans ce contexte, l'acte de défloration représente un danger extrême pour l'homme, puisque l'organe masculin viendra en contact avec la partie redoutée du corps de la femme, et, de surcroît, provoquera un épanchement sanglant. Afin de soustraire le futur époux à ces dangers, on aura recours à la défloration artificielle, qui ne se limitera pas toujours à la simple perforation de l'hymen, mais s'étendra à l'ablation des lèvres et du clitoris. Ces opérations subies par les jeunes femmes sont toujours considérées comme une préparation au mariage.

Pour parvenir à l'abolition de ces pratiques, profondément ancrées dans les usages, il serait vain de recourir à des mesures législatives. L'ethnologie ne manque pas d'exemples de coutumes dont la rigueur s'est atténuée, sans pour cela défier les exigences de la tradition...

M. RAOUL MAKARIUS,
ethnologue, Paris.

Depuis vingt-cinq ans, les études que je mène en Afrique francophone sur la stérilité m'ont amenée à examiner des milliers de femmes excisées et, parfois pour des raisons statistiques, toutes les femmes d'un même village. Je puis témoigner, quel qu'on en dise, de la rareté exceptionnelle des cicatrices post-opératoires. Les ablations, superficielles et peu étendues, atteignent les petites lèvres génitales, épargnant souvent ou en partie le clitoris.

Qu'on ne se méprenne pas. Je ne plaide pas pour l'excision, mais je constate que des Africaines, adolescentes et adultes, s'y soumettent de leur propre initiative, par crainte d'être stériles, d'être des épouses dépréciées, d'être quasi exclues de la société. Cela montre à quel point, dans une Afrique sous-peuplée, qui subit la plus forte mortalité de tous les continents, des sociétés ont lutté pour développer à tout prix une fécondité compensatrice. Et puis, les dures conditions de vie ont incité les Africains à s'aguerir, depuis l'enfance et au cours des initiations, contre la douleur. Les plaies, les coups et les mutilations, ne font-ils pas partie d'épreuves et d'accidents fréquents ?

Qui a vécu des années dans leurs villages ne peut passer sous silence les maladies affligeantes des femmes, les accouchements difficiles, les accidents de grossesse suivis d'infections interminables qui entraînent plus de frustrations érotiques que l'excision. Enfin, il est malaisé d'associer la stérilité à une cause statistiquement infime en regard des maladies contre lesquelles aucun moyen de lutte ne leur est offert.

Le danger d'une croisade aveugle est bien le risque d'associer des revendications indépendables à la survie des Africains. Cette croisade aboutit à les faire passer pour coupables, coupables de mutiler leurs femmes. Or projeter sur eux une faute nous débarrasserait de nos propres responsabilités. Dénoncer les particularités de

sociétés différentes des nôtres revient à justifier leur existence.

Dr ANNE BÉTEL-LAURENTIN,
Paris.

Un double service

Il suffit d'examiner la carte de l'excision rituelle pour constater que cette affreuse pratique existe *sporadiquement* dans les pays de confession musulmane et *massivement* dans les régions d'Afrique noire non touchées par l'Islam. Cela indique clairement qu'il s'agit bien d'un usage d'origine préhistorique et paléenne.

Ces articles du *Monde* rendront donc un double service, d'abord sur le plan humain en signalant au public international une torture barbare, d'autant plus odieuse qu'elle est infligée à des enfants. Ensuite en aidant les éléments novateurs et les gouvernements des pays concernés à lutter chez eux contre des traditions archaïques qu'ils réprouvent, mais dont ils hésitent trop souvent à faire état pour ne pas mécontenter les partisans de ces traditions.

Mme GERMAINE TILLOU
(chaire d'ethnologie de l'Afrique,
écoles des hautes études
en sciences sociales).

Une torpeur prolongée

(...) Lentement, modestement, une machine d'information, puis de changement, va se mettre en route. Et, d'ici à cinquante ans, notre torpeur prolongée suscitara autant d'étonnement que l'inertie mondiale — hors des pays belligérants — à l'époque des « holocaustes » (...).

Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur le silence des Eglises lors des époques missionnaires qui ont fait s'affronter diverses cultures. Mais que pouvait-on attendre, rétrospectivement parlant, d'un clergé plus que mâle dans ses refoulements ?...

M. ANDRÉ GODIN
professeur de psychologie
de la religion (Bruxelles).

Les préjugés

(...) Sans remonter à l'usage européen de la ceinture de chasteté, on se souvient, pour le vif encore, de la valeur accordée à la virginité de la jeune fille qui se pare d'une explicite blancheur pour son mariage. (...) La condition féminine continue à subir les préjugés d'une morale fondée sur la croyance dans la sexualité jugée primordiale de l'homme. L'idéologie occidentale se situe donc sur un terrain voisin de celui qui conduit aux pratiques de l'excision et de l'infibulation. Elle y met seulement plus d'élégance. (...)

M. J.-P. ALAUX, Agen.

Négresse, ma sœur

Les précautions avaient pourtant été prises : une petite salle perdue dans l'immense Friendship Hall de Khartoum, peu de participants, aucune publicité, surtout pas de la part de l'Organisation mondiale de la santé, et voilà que le *Monde* en parle, en première page, et qu'il récidive le lendemain (...).

Maintenant que c'est écrit là, noir sur blanc : trente millions de mutilées tu ne peux plus dire que tu ne sais pas, que ce n'est pas vrai.

J'ai mal, moi ; j'ai mal à moi — et toi, mon père, mon mari, mon fils, à qui as-tu mal ? Et toi, toi, l'humaniste qui sait si bien m'expliquer qu'il ne faut pas porter plainte contre l'Arabe ou l'Africain qui m'a violée parce qu'à ce moment-là je fais le jeu des racistes (...). Et toi, le sociologue, tu vas m'expliquer toute cette boucherie par les coutumes et pratiques traditionnelles (...).

Et toi, le curé ? Tu trouves que ce n'est pas ta place d'aller voir sous les jupes des dames ; du moment que ça ne les empêche pas d'avoir des enfants et de laisser s'accomplir l'œuvre de la nature...

Et toi, le pacificateur ? Tu l'as vu, tout ça, quand tu administrais les colonies « françaises », tu étais à Djibouti, il n'y a pas si longtemps, pourquoi n'as-tu rien fait ?

Et toi, le toubib ? Tu ne peux pas dire que tu ne sais pas, que tu ne l'as pas vu, ce serait même ton métier. Tu ne te rendais guère en brousse mais, à l'hôpital, quand on te l'amenait la jeune femme éventrée, il fallait bien que tu la voies. Mais tu ne posais pas de questions, n'est-ce pas, comme tu n'en poses pas

aux parents du gosse martyr, ni au mari de la femme battue ; ces questions, tu ne te les poses que lorsqu'il s'agit d'appliquer la loi sur les I.V.G. (Interruptions volontaires de grossesse).

Et toi, le député qui défend la « moralité » au point de vouloir rouvrir les bordels pour mieux nous protéger et nous transformer en fonctionnaires municipales ?

Et toi, le politicien ? De quel mot vas-tu couvrir cette lâcheté-là ? Non-ingérence, c'est bien comme ça qu'on dit, n'est-ce pas ? Non-ingérence dans les affaires intérieures d'un Etat, ami de préférence, moyennant quoi tu es prêt à lui vendre des armes et à lui fournir des instructeurs pour lui apprendre à s'en servir.

Négresse, ma sœur, mon amie, tu es bien raison d'avoir de la peine à croire que nous ne sommes pas excisées (...).

Nous t'aiderons, nous, les féministes, nous t'aiderons à prendre confiance en toi, à ne pas te laisser ensorceler par des arguments, à ne pas te laisser ficer par des arguties, mais nous ne pouvons pas prendre la parole pour toi, et nous risquons parfois de te gêner parce que nous sommes blanches et qu'il y en a parmi les Africains et les Africaines que cela indispose : ils ont trop eu l'habitude que les Blancs se mêlent de leurs affaires, et rarement pour leur bien.

Pour qu'au silence opposé à Terre des Hommes en 1975, Année de la femme, ne réponde pas le nôtre en 1979 : année de l'enfant, ne te tais plus : hurle !...

Mme THÉRÈSE ZUCIANI, Paris.

La sexualité oblitérée

Nous, femmes noires d'Afrique, des Antilles, des Amériques et immigrées de France, ne pouvons que nous réjouir de voir les femmes européennes revendiquer à nos côtés le droit de l'intégrité du corps de la femme. Cependant, quand nous entendons « barbares » ou « sauvages » pour qualifier des pratiques odieuses, certes, mais néanmoins faisant partie de civilisations spécifiques, nous ressentons une certaine gêne (...).

Combien « d'infirmes érotiques » dans les cinq continents, frigides, excisées morales, parce qu'excisées, du fait de l'idéologie phallogratique internationale ?

Nous savons toutes que l'oblitération de notre sexualité change de méthode et de formes suivant le contexte historique et géographique. Comme Claire Brisset le note dans son article, l'excision régresse remarquablement, et surtout dans les centres urbains. Nous voulons situer notre action au niveau de la tradition, c'est-à-dire au niveau du village. Nous ferons tout pour accélérer la disparition de cette pratique odieuse, mais nous ne voulons pas être réduites à un diluvien excisé.

COORDINATION
DES FEMMES NOIRSES

Doublement victimes

(...) Maintenant que les cris de ces femmes et de ces fillettes arrivent jusqu'à nous, nous ne devons pas nous taire, et seul un grand mouvement d'opinions, soutenu par les mass media, peut convaincre les organisations internationales (ONU, O.M.S.) de l'urgence de positions nettes à l'encontre des mutilations sexuelles de femmes et d'enfants. (...)

Il s'agit de traditions, de croyances à bouleverser. Il faudra du temps. Mais aucun enfant, aucune femme ne doit être maintenant doublement victime des rituels mutilants de son pays et de l'hypocrisie de notre silence.

FRANÇOISE MOUNIER.
mère de trois enfants.

Une souffrance insensée

L'Association internationale des femmes écrivains rappelle avec force l'attention des organismes internationaux compétents, ONU, Unesco, OMS (Organisation mondiale de la santé) sur un sujet qui ne doit plus être tabou : les mutilations sexuelles infligées aux femmes et aux fillettes dans plusieurs pays représentés au sein de ces organismes. Il n'est pas possible, à notre époque où tout est remis en question sur tous les plans, d'accepter l'argument habituellement mis en avant de « conceptions sociales et culturelles » exigeant par exemple la barbare pratique d'excision et d'infibulation (...).

On ne peut que s'indigner de constater le silence facile et lâche qui entoure depuis trop longtemps la souffrance insensée infligée à des millions de femmes et de fillettes de ces pays où l'indépendance n'a de sens que pour les hommes. Il faut prendre conscience de quelques vérités que l'on sait ou que l'on masque pour ne pas déranger le décor en trompe-l'œil où s'égaré trop souvent notre époque. Il faut avoir le courage de proclamer que l'indépendance des nations ne suffit pas à garantir la liberté et la dignité de la personne humaine et que le droit à la différence, thème à la mode, trouve ses limites quand il exalte ou seulement permet de torturer des êtres sans défense au nom desquels l'Association élève, par cette motion, une énergique protestation.

[Cette motion qui nous a été adressée par Mme Monique Di-Franco, secrétaire des nous de la France, secrétaire des poètes français, a été signée par une vingtaine d'adhérentes de l'Association internationale des femmes écrivains.]

En Europe aussi...

M. Jacques Thuéry, du Chesnay, nous adresse, « dans l'espoir qu'ils nous divertiront », des extraits d'un livre paru à Paris en 1943, et rédigé par le docteur Debreyne. Il s'agit d'un essai sur la théologie morale considérée dans ses rapports avec la physiologie et la médecine, ouvrage spécialement destiné au clergé. « Un médecin de Berlin entreprit de soigner une malade âgée de quatorze ans. Elle se levait jour et nuit sans relâche à la pratique de l'onanisme. Après avoir pendant un an inutilement employé les moyens les plus actifs, on résolut d'essayer l'extirpation du clitoris à la manière de quelques praticiens français. L'opération fut pratiquée (c'était pour la première fois en Allemagne) le 20 juin 1822, par le professeur Graëfe de Berlin. Le résultat de l'opération surpassa toute attente. Le penchant de la masturbation fut enlevé comme par enchantement et ne se montra plus que de temps en temps, par suite de la longue habitude qui en avait été contractée. L'intelligence, retenue en quelque sorte captive, prit son essor, et l'éducation de la malade put être commencée. Au bout de trois ans elle sut parler, lire, compter, exécuter plusieurs travaux manuels et même jouer quelques morceaux faciles au piano, etc. (...)

« On a demandé, si l'ablation du clitoris, faite dans le simple but de guérir la nymphomanie ou la passion effrénée de la masturbation, ne pourrait pas devenir une cause de stérilité, et si dans ce cas cette opération pourrait être permise en bonne théologie. C'est sans doute là une question toute nouvelle. Nous avons tout lieu de croire que cette opération, qui se pratique d'ailleurs très rarement, ne peut rendre la femme stérile, parce que cette faible partie de l'appareil génital ne paraît nullement essentielle à l'acte de fécondation. Le clitoris ne paraît être qu'un organe de volupté; or la volupté n'est pas nécessaire.

« Le clitoris n'est propre qu'à déterminer ou à engager à l'acte, et non à devenir instrument essentiel à l'acte de la génération; à moins toutefois que l'on ne veuille supposer qu'il fait peut-être l'organe destiné à exciter sympathiquement l'action aspirante de la matrice, ou à mettre en jeu le mouvement des trompes utérines; mais de serait là expliquer une hypothèse par une autre hypothèse. Au surplus, je ne sache pas que cette opinion très improbable ait jamais été émise par aucun physiologiste. On peut lui opposer d'abord les faits de conception avec occlusion presque complète, où le coït par conséquent, n'a pu s'accomplir normalement; et alors, avec un peu de réflexion, on comprend assez la nullité d'influence du clitoris sur la fécondation. En attendant que des observations multipliées et bien constatées aient prouvé le contraire, nous demeurons persuadés que l'ablation du clitoris ne doit pas causer la stérilité, et qu'elle est par conséquent une opération aussi licite que l'amputation d'une autre partie, comme d'un sein malade. Il serait inutile d'insister davantage sur un point presque purement spéculatif; mais il fallait répondre à une question qui nous a été faite. »

A quoi sert

l'« Année de l'enfance » ?

(...) Nous avons été quelques-uns et quelques-unes à intervenir auprès de M. J.-P. Mc Dougall, directeur de l'Année internationale de l'enfance, à Genève, afin qu'il mette tout son œuvre pour que cette question soit inscrite à l'ordre du jour d'une des nombreuses sessions que cette Année internationale de l'enfance va susciter et connaître. Mais vous connaissez la prudence de ces organismes et de ses fonctionnaires. (...) Nous faisons la campagne pour qu'au moins le sujet soit nommé dans le cadre de cette Année internationale de l'enfance.

M. THIERRY VERNET, Paris.