

✉ ISSN: 3105-8485 (L) / 3105-8493 (P)

🌐 <https://perspectivesplurielles.net/>



Perspectives

PLURIELLES

— Revue scientifique —

ARTS, LETTRES ET LANGUES | SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES



— N°2 - Avril 2026 —

TOME I

Arts, Lettres et Langues

Éditeur :

UFR Communication et Société
Université Alassane Ouattara
(Côte d'Ivoire)

PERSPECTIVES PLURIELLES

Tome I
(Arts, Lettres et Langues)

N°2 — Avril 2026

ISSN : 3105-8485 (L) | 3105-8493 (P)

Adresse postale : BP v 18 Bouaké 01

Contact : +225 0757504341

<https://perspectivesplurielles.net/>
revueperspectivesplurielles@gmail.com

RÉFÉRENCIEMENT ET INDEXATION



TOGETHER WE REACH THE GOAL

<https://sjifactor.com/passport.php?id=24999>



Scientific Journal Impact Factor

CERTIFICATE OF INDEXING (SJIF 2026)

This certificate is awarded to

Perspectives Plurielles
(ISSN: 3105-8485 (E) / 3105-8493 (P))

The Journal has been positively evaluated in the SJIF Journals Master List evaluation process
SJIF 2026 = 5.147

SJIF (A division of InnoSpace)

 SJIFactor Project Manager
International Advisory Services
INNOSPACE INTERNATIONAL

SJIFactor Project



<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/1529502>

 INTERNATIONAL
STANDARD
SERIAL
NUMBER
INTERNATIONAL CENTRE

<https://portal.issn.org/resource/ISSN-L/3105-8485>

ÉDITORIAL

Ce deuxième numéro de Perspectives Plurielles consacre la dynamique éditoriale amorcée en décembre 2025 et témoigne de la vitalité d'un projet scientifique pluridisciplinaire en pleine expansion. Riche d'un large ensemble de contributions originales, ce numéro réunit des travaux relevant aussi bien du champ des Arts, Lettres et Langues que de celui des Sciences Humaines et Sociales. L'ampleur du volume reçu, la diversité des laboratoires et institutions représentés, ainsi que la qualité soutenue des manuscrits retenus à l'issue d'une évaluation rigoureuse par les pairs, ont conduit le comité de rédaction à structurer la livraison en deux tomes — un choix qui reflète l'identité propre à chaque grand champ tout en préservant l'unité d'un projet résolument intégratif.

Le Tome I rassemble études littéraires et travaux en sciences du langage, mobilisant aussi bien des œuvres canoniques que les langues africaines dans une perspective comparative. Le Tome II déploie un large éventail de problématiques en géographie et aménagement du territoire, sociologie, anthropologie et criminologie, sciences de l'éducation, psychologie et communication, sciences politiques, droit, philosophie, histoire et fait religieux. La diversité des terrains étudiés — Côte d'Ivoire, Bénin, Burkina Faso, Sénégal, Mali, Niger, Tchad, Cameroun, Gabon, Togo, République démocratique du Congo et République du Congo — illustre la portée continentale de cette livraison. Plusieurs lignes de force s'y dégagent : résilience environnementale et sociale, inscription du numérique dans les pratiques quotidiennes, transformations urbaines, gouvernance des ressources naturelles, mémoire historique et recompositions identitaires.

Le comité de rédaction adresse sa profonde reconnaissance aux auteurs, aux évaluateurs et au comité scientifique, ainsi qu'à l'UFR Communication et Société de l'Université Alassane Ouattara, partenaire fidèle de cette aventure. Que ce numéro confirme Perspectives Plurielles comme un espace de référence où s'élaborent, en dialogue, des savoirs ouverts sur les sociétés contemporaines et leurs mutations.

Bonne lecture.

Le Comité de rédaction

COMITÉ DE RÉDACTION

Directeur de Publication :

M. Konan Thiery St Urbain YEBOUE, Maître de Conférences

Secrétariat de rédaction

Dr (MC) KANGA Kouakou Hermann Michel, Université Alassane Ouattara

Dr (MC) YOMAN N'goh Koffi Michael, Université Alassane Ouattara

Dr KOUAMÉ Koaténin, Université Alassane Ouattara

Dr KONAN Aya Suzanne, Université Alassane Ouattara

Dr AKABLAH Tchoumou Léopold, Université Alassane Ouattara

Dr Kouamé Alain SARAKA, Université Alassane Ouattara

Dr Kanhoun Baudelaire KOUAME, Université Alassane Ouattara

Dr Kouakou Camille GOLI, Université Alassane Ouattara

Comité Scientifique et de Lecture :

Prof. Lazare Marcelin POAME, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Prof. Doh Ludovic FIÉ, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Prof. Pierre KAMDEM, Université de Poitiers, France ;

Prof. Joseph P. ASSI-KAUDJHIS, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Prof. (Dir. Rech.) Kouadio Raphaël OURA, Université Alassane Ouattara-CRD, Côte d'Ivoire ;

Prof. Atta Jacob BRINDOUMI, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Prof. SOW Ndioro, Université Gaston Berger, Sénégal ;

Prof. Fabio VITI, Université Aix-Marseille, France ;

Prof. François LAMBOTTE, Université Catholique de Louvain, Belgique

Prof. Konan Arsène KANGA, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Prof. Kacou GOA, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire ;

Prof. Yao Jean-Aimé ASSUE, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Prof. Eveno Emmanuel, Université Toulouse Jean-Jaurès, France ;

Prof. Kouakou Désiré M'BRAH, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Prof. Göbel Christof, Universidad Autónoma Metropolitana de Mexico, Mexique ;

Dr (MC) Kouassi Ernest YAO, Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa, Côte d'Ivoire ;

Dr (MC) Jean Joël BAH, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Dr (MC) Dhédé Paul Éric KOUAMÉ, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Dr (MC) Yao Jean Julius KOFFI, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Dr (MC) Adjoua Pamela N'GUESSAN, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Dr (MC) Abiba DIARRASSOUBA, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Dr (MC) Koffi Syntor KONAN, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Dr (MC) Ehua Manzan Monique BEIRA, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Dr (MC) Konan Hubert KOUADIO, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

Sommaire

Études littéraires

Affoué Christine BROU

1. *Njeddo Dewal, Mère de la Calamité* : d'une fiction hétérogène à une narration intergénérationnelle, intertextuelle et interdiscursive1-19

SEKA Chiayé Marie-Pauline

2. *Rebelle* de Fatou Keïta : déconstruction des institutions patriarcales20-36

Eulalie Patricia ESSOMBA

3. Écofiction de l'anthropocène : une écriture de l'urgence dans le collectif des poètes africains Nos vers en vert.....37-50

Pierre Olivier EMOUCK

4. La relation dans le numérique du personnage âgé de l'urgence de *Confession pour un ordinateur* de Felicia Mihali.....51-63

Gomongo Nargawélé SILUE

5. Lecture de la poésie ivoirienne au prisme de la stylistique énonciative. Cas de *Mes poèmes confinés* de Assoa Pascal N'Guessan64-82

Biava Kodjo KLOUTSE et Bouraïma DARE

6. *Lord of the Flies* : l'appel de William Golding pour une société équitable83-94

Bernard DRABO et Jean Carmel SANOU

7. Oralité et littérature dans *Crépuscule des temps anciens* de Nazi Boni : pour une approche ethnologique du roman africain francophone95-107

Simplice Noguès GODO

8. Les fondements paroliers de la révolte dans *L'État de siège* d'Albert Camus.....108-121

Mariame WANE LY et Abdoulaye NDIAYE

9. Thomas Paine: The journey of a founding father from the old world to the New World.....122-133

Sciences du langage et linguistique

Foba Antoine KAKOU et Michelle Nadia ESSOMEYO OBIANG

10. Terminologie et innovation lexicale en Fang : cas du mariage coutumier.....134-148

Ouépéri Marthe TAGNABOU

11. Stratégies phrastiques et persuasion dans les messages publicitaires des compagnies de téléphonie mobile au Burkina Faso.....149-162

Saliou MBAYE

12. Ambiguität im Wolof, im Deutschen und im Französischen. Eine sprachübergreifende Analyse.....163-178

Koffi Yeboua Vincent KOUASSI, Joel Koffi KOUAKOU et Célestine Marie Noëlle KPIN

13. Parties du corps humain et repérage spatial en agni bōna, langue kwa de Côte d'Ivoire.....179-190

REBELLE DE FATOU KEÏTA : DÉCONSTRUCTION DES INSTITUTIONS PATRIARCALES

REBELLE BY FATOU KEÏTA: DECONSTRUCTION OF PATRIARCHAL INSTITUTIONS

SEKA Chiayé Marie-Pauline

Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC), Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
E-mail : sekachiaye@gmail.com

Résumé : Dans les sociétés africaines traditionnelles, des lois et institutions patriarcales (l'excision, le mariage forcé, la non-scolarisation et la maternité abusive) ont été cousues à la taille de la femme. De nombreuses romancières africaines les relèvent. *Rebelle* de Fatou Keïta en est un exemple. L'œuvre présente de manière exemplaire la lutte d'une héroïne, Malimouna, contre ces institutions. S'inscrivant dans une approche sociocritique au sens de Lukács, Goldmann et Kotchy, cette étude a pour objectif d'analyser la façon dont le roman produit un contre-discours aux sociolectes dominants du patriarcat africain. Il s'en suit l'hypothèse suivante : en faisant de Malimouna la figure d'une déconstruction progressive et délibérée des lois patriarcales, *Rebelle* est une œuvre qui fait l'apologie de la transformation de la conscience féminine comme arme contre les institutions patriarcales. Le travail présente deux axes complémentaires : la reproduction des normes patriarcales comme sociogramme collectif d'un côté, puis la déconstruction de ces normes par les actes de résistance de l'héroïne. Les résultats montrent que c'est l'instruction, comme contre-sociolecte, qui constitue l'arme principale de cette déconstruction.

Mots-clés : Littérature féminine ; sociocritique ; déconstruction ; patriarcat ; liberté.

Abstract: In traditional African societies, patriarchal laws and institutions (female genital mutilation, forced marriage, lack of access to education, and abusive motherhood) have been deeply ingrained in women's lives. Many African women novelists address these issues. *Fatou Keïta's Rebelle* is one such example. The work exemplifies the struggle of its heroine, Malimouna, against these institutions. Adopting a sociocritical approach in the sense of Lukács, Goldmann, and Kotchy, this study aims to analyze how the novel produces a counter-discourse to the dominant sociolects of African patriarchy. The following hypothesis emerges: by making Malimouna the figure of a progressive and deliberate deconstruction of patriarchal laws, *Rebelle* is a work that champions the transformation of female consciousness as a weapon against patriarchal institutions. The work presents two complementary axes: the reproduction of patriarchal norms as a collective sociogram on the one hand, and the deconstruction of these norms through the heroine's acts of resistance on the other. The results show that education, as a counter-sociolect, constitutes the main weapon of this deconstruction.

Keywords: Women's literature; sociocriticism; deconstruction; patriarchy; freedom.

Introduction

Phénomène complexe, irréductible aux autres phénomènes socio-politiques connus, ainsi qu'à ses manifestations, le mouvement féministe de la fin du XX^e siècle manifeste son originalité tant dans son organisation et ses modes de développement que dans son rapport à la théorie. Le féminisme est une notion à la fois trop générale et trop complexe pour qu'on puisse évaluer son contenu, ses objectifs, ses argumentations, son importance historique, avant d'avoir posé la question du terme lui-même. Le terme féminisme semble ne pas dater d'aujourd'hui. En effet, déjà pendant la Révolution française, les femmes expriment çà et là une volonté collective où la prise de conscience de leur problème spécifique va de pair avec leur désir d'appartenir comme les hommes à la nouvelle société politique. Ainsi, ce mouvement naît en Occident. Cependant, il ne sera pas cantonné dans ce seul espace. Des femmes de tous les coins du monde se sont unies pour lutter, d'une part, contre les injustices dont elles sont l'objet et, notamment, contre la soumission aux modèles de sociétés patriarcales, et, d'autre part, pour la reconnaissance de leur valeur égale en tant qu'êtres humains, pour la légalisation des droits humains et pour un même accès aux positions de pouvoir dans la société. Pour L. Toupin¹, « le féminisme est une prise de conscience d'abord individuelle, puis ensuite collective, suivie d'une révolte contre l'arrangement des rapports de sexe et la position subordonnée que les femmes y occupent dans une société donnée, à un moment donné de son histoire. Il s'agit aussi d'une lutte pour changer ces rapports et cette situation ». Comme on le voit, par ce mouvement, les femmes de tous continents tirent la sonnette d'alarme. Elles analysent l'histoire de leur situation sociale en tant que femmes, de leur venue au monde et de leur devenir car d'après L. Toupin (1999 : 14) : « il y a encore peu, c'était la femme le continent noir de l'humanité et nul ne songeait à questionner l'homme. La masculinité paraissait aller de soi : lumineuse, naturelle et contraire à la féminité ».

Tout comme leurs consœurs occidentales, les Africaines luttent à travers ce mouvement pour les droits des femmes et des filles dans les domaines social, économique, politique, sanitaire et juridique. Ces voix féministes africaines œuvrent pour la construction d'une société plus juste, y compris dans le domaine des droits et de la santé sexuelle et reproductive. Aujourd'hui, il existe le mouvement « Générations féministes en Afrique de l'Ouest ». Il regroupe des jeunes filles et garçons de 20-30 ans. Pour ces jeunes féministes, il s'agit de lutter par tous les moyens contre les abus et violences faits aux femmes afin de leur offrir une plus grande chance de réussite et de bonheur. Ces jeunes n'hésitent pas à investir toute l'Afrique afin d'implanter leur combat.

Ce combat contre la dignité des femmes mené dans la société civile l'est également dans la littérature. De fait, l'écriture féminine de l'Afrique francophone

¹ Louise Toupin, « Les courants de pensée féministes », disponible sur Internet.

s'est construite, depuis les années 1980, comme un espace de contestation des représentations patriarcales. Loin de reproduire les schèmes narratifs de la littérature masculine postcoloniale, les romancières africaines, dans la plupart des cas, ont fait du corps de la femme, de leur parole et de leurs trajectoires individuelles, le sujet d'une réflexion sur les rapports de domination de genre. Comme le note R. B. Gallimore, ces écrivaines ont fait de la réappropriation du corps et de l'identité féminines le moteur de leur écriture.

Rebelle de Fatou Kéïta en est un exemple. En effet, l'œuvre est l'histoire d'une jeune fille, Malimouna. À travers son parcours qui part de son enfance jusqu'à l'âge adulte, l'auteure donne à voir de larges tranches de vie où des scènes romanesques mettent à nu les violences subies par cette dernière. L'œuvre est un gros plan sur des institutions comme l'excision, le mariage forcé, la non-scolarisation de la fille. Elle est de ce fait le lieu de toutes les souffrances et de tous les malheurs qui peuvent arriver à une femme. Ainsi se dégage la problématique suivante : quelle solution s'offre à Malimouna face aux lois patriarcales ? Les acceptera-t-elle sans broncher ou les combattra-t-elle ? Comment s'y prend-elle ?

La présente communication laisse voir l'hypothèse centrale suivante : *Rebelle* construit le parcours de Malimouna comme processus de déconstruction progressive du sociogramme patriarcal africain dans lequel l'instruction constitue le contre-sociolecte libérateur. Cette hypothèse conduit à deux objectifs : premièrement, analyser la manière dont le roman produit et expose les normes patriarcales comme système cohérent et socialement rationalisé ; deuxièmement, montrer comment l'héroïne articule un contre-discours à ce système par des actes de résistance. Cette étude adopte la méthode sociocritique telle qu'elle a été théorisée par Georges Lukács, Lucien Goldmann et Barthélemy Kotchy. Elle prend en compte la réalité sociale dans laquelle l'œuvre a été produite ou qui a conditionné sa création. Elle invite à lire dans la fiction les sociolectes (discours sociaux partagés), les sociogrammes (nœuds de représentations collectives cristallisées) et les idéologèmes que la société projette sur ces sujets. Appliquée à *Rebelle*, cette méthode permet d'analyser comment le roman encode, reproduit, puis déconstruit le sociogramme patriarcal qui domine dans la société ivoirienne, voire africaine. Ce travail se fera en deux grandes parties. Tandis que la première s'attèlera à analyser la représentation des institutions patriarcales comme sociogramme collectif, la deuxième sera axée sur l'étude des modalités de leur déconstruction par Malimouna.

1. Le sociogramme patriarcal : institution et discours de domination

Le concept de sociogramme, créé par Claude Duchet, développé par Régine Robin et Marc Angenot, désigne dans le texte littéraire un ensemble de représentations contradictoires mais organisées autour d'un nœud thématique qui est investi socialement. Dans *Rebelle*, le patriarcat en est l'exemple. De fait, il est

représenté comme un système bien articulé, cohérent, intériorisé par ses propres victimes, et défendu par des institutions à la fois symboliques et matérielles.

1.1. Le corps féminin comme surface d'inscription sociale

Rebelle est un roman dont la structure interne est répartie en trois grandes parties. La première part du chapitre 1 au chapitre 7. La deuxième regroupe les chapitres 8 à 18. La dernière concentre les chapitres 19 à 30. Chaque partie est une étape de la vie de Malimouna. Dans la première partie, Malimouna, enlevée par les frères de son défunt époux Sando, est conduite à Boritouni, son village natal. Le voyage lui offre l'occasion de se retremper dans les souvenirs de son enfance. En effet, l'histoire se déroule à Boritouni, village natal de l'héroïne. C'est d'abord le lieu de son enfance auprès de sa mère. Cette enfance est marquée par une complicité entre les deux femmes comme le montre l'extrait suivant : « Malimouna se sentit pleine de pitié pour cette femme qui l'aimait tant, et qu'elle aussi aimait de tout son être » (F. Kéïta, 2000 : 24).

En plus de symboliser cette enfance heureuse marquée par l'amour, la protection de sa mère et son amitié avec Sanita, Boritouni représente l'espace du traumatisme et de l'oppression pour la jeune héroïne. En effet, « c'était un beau petit village, fier de ses valeurs et de ses traditions. Les règles y étaient établies, et personne ne les remettait en cause, chacun connaissait son rôle et sa place dans la communauté. Un village paisible et sans histoire » (Idem : 5). Cet extrait montre bien que Boritouni est à l'image de tous les villages africains ancrés dans leurs traditions et lois coutumières. De fait, dans la société traditionnelle africaine, l'éducation de la jeune fille était un apprentissage à son rôle de femme et de mère. Toute l'éducation qu'elle pouvait recevoir, depuis son enfance jusqu'à l'âge adulte, l'orientait vers son futur rôle de mère. Aussi apprenait-elle au contact de sa mère, qu'elle suivait partout, à remplir les tâches domestiques de son futur foyer. Par exemple, ses petits frères lui étaient confiés, ce qui l'aidait à reproduire les gestes et à développer ses instincts maternels. En observant la vie quotidienne de sa famille, de son lignage, de son village, en recevant les préceptes et les commentaires des anciens, la jeune adolescente assimilait la part essentielle du patrimoine social et apprenait à se placer dans le réseau des relations humaines. Le moment décisif était celui de l'initiation. L'excision pratiquée sur le corps de la femme en était l'élément principal.

Dans toutes les sociétés traditionnelles aussi bien que dans les sociétés actuelles, le corps humain

constitue à la fois tout ce que l'on peut appréhender de l'intériorité individuelle et la forme immédiate de l'extériorité, à la fois la part la plus intime de l'homme et la part la plus sensible de l'univers. Matière et vie, il est passif et actif : surface d'inscription, émettrice et porteuse des signes. Matière et vecteur du signe social, il constitue la surface sur laquelle les hommes écrivent ou, à tout le moins, inscrivent

et marquent. Il signifie alors directement l'ordre social tel que les hommes essaient de l'exprimer, de le maintenir et de le perpétuer sans le couper de ce qu'ils croient être l'ordre du monde (M. Augé, 1985 : 67).

Ainsi, par sa fonction de procréation, c'est le corps féminin qui est prioritairement investi de cette fonction d'inscription dans les sociétés africaines traditionnelles. À travers lui, la société se perpétue et se maintient. C'est le cas de Boritouni :

Les tam-tams résonnaient de toutes parts, et l'assistance battait des mains pour encourager les douze fillettes qui faisaient l'objet de la cérémonie. Le grand jour était arrivé. Elles allaient devenir des femmes dignes d'être respectées et pour cela, elles devaient faire montre d'un courage et d'une dignité sans appel. Certes l'épreuve serait douloureuse, mais la douleur n'était-elle pas femme ? En quelques jours elles seraient guéries et la vie reprendrait son cours normal. Le village entier les admirerait, car elles seraient devenues de vraies femmes (F. Kéïta, 2000 : 13).

Ce rite traditionnel est perçu par la société traditionnelle comme une étape importante dans l'éducation de la jeune fille. Il apparaît dès lors incontournable, comme un passage obligé et significatif pour toute femme digne de ce nom. Perçue comme telle, cette initiation est accompagnée de cérémonies festives dans la plupart des cas. Dans l'œuvre, on peut lire :

Elles étaient si belles. Leur torse nu enduit de beurre de karité luisait au soleil, et elles dansaient au rythme des tam-tams et des balafons. Elles portaient un petit pagne multicolore, spécialement tissé pour la circonstance. Les dizaines de colliers de perles qu'elles avaient autour des hanches et aux chevilles leur donnaient des airs de princesses (F. Kéïta, 2000 : 13-14).

Toute mère se doit alors de le faire comprendre à sa fille. Matou ne s'y dérobe pas, elle qui dit clairement à sa fille : « mon enfant, mon seul et unique enfant, tu ne deviendras pas une femme de mauvaise vie... Pas de mon vivant » (F. Kéïta, 2000 : 24). Elle s'opposera à toute éventuelle résistance de sa fille. Matou, qui perçoit cette cérémonie comme valorisante et qualifiante pour la femme, ne peut en aucun cas tolérer et accepter de devenir « la risée de tout le village », selon ses propres termes. Contrôler, filtrer tous les gestes et faits de sa fille ne paraît pas exagéré pour elle, surtout que cette dernière s'est liée d'amitié avec une citadine, Sanita. En effet, « fréquenter ces gens-là ne pouvait pas être sans conséquence pour Malimouna, qui serait tentée de les imiter » (F. Kéïta, 2000 : 17). Comme on le constate, la mère est la dépositaire et l'incarnation des traditions et coutumes. Elle en est le garant et la perpétuation. Faillir à ce rôle qui lui est dévolu par la société traditionnelle est un signe de trahison, d'autant plus que :

Leur éducation et leur culture avaient fait comprendre à ces femmes qu'elles étaient des êtres fragiles, très facilement corruptibles, et qu'elles avaient donc besoin d'être contrôlées et maîtrisées. Il fallait, pour ce faire, leur retirer cet organe

singulièrement érogène qui, autrement, ne pouvait que les entraîner à la luxure et à la débauche (F. Kéïta, 2000 : 218-219).

M. Kembé (1986 : 101) dira : « toute l'éducation de l'enfant repose sur la mère. Elle inculque les habitudes et les notions matérielles et morales de la société ».

Le sociolecte dominant, c'est-à-dire le discours traditionnel sur la dignité de la femme, légitime la violence par la reconnaissance de la société. En effet, la fillette qui subit l'épreuve devient « une vraie femme ». Ce basculement sémantique du corps mutilé au corps socialement valorisé constitue le cœur idéologique du sociogramme patriarcal. Awa Thiam a décrit ce mécanisme comme un processus par lequel les femmes sont amenées à devenir elles-mêmes leurs propres bourreaux. La domination masculine s'autonomise en s'inscrivant dans la conscience féminine. Elle dit à ce propos :

La femme excisée se trouve souvent réduite à l'état de vagin et de femelle reproductrice. Comme dans certaines sociétés où l'on demande à l'homme d'être son propre « flic ». En Afrique noire, par l'excision, tout porte à croire que les hommes ont amené les femmes à devenir elles-mêmes leurs propres bourreaux, leurs propres « charcutières ». Aurai-elles fini par rationaliser les pratiques excisionnelles et infibulatoires en les assimilant à des pratiques obligatoires, intégrant et intégrées à leurs corps traditionnels ou rituels ? Cela expliquerait en partie la prise en charge par les femmes de leur propre mutilation. Comment les femmes excisées en sont-elles arrivées à mépriser les femmes non excisées ? (A. Thiam, 1978 : 100).

1.2. Le déni de scolarisation et le mariage forcé comme dispositifs de contrôle

L'autre événement qui ternit cette enfance paisible et heureuse de Malimouna est sa non-scolarisation, justifiée par le mariage, la seule gloire de la femme selon Aminata Maïga Ka². Parti de la maison sous prétexte que son épouse n'a pu lui donner d'héritiers,

Louma, son père, se souvint brusquement qu'il avait une fille. Il fit savoir qu'il l'avait promise à un ami, un riche commerçant. Il était venu la chercher un soir, en compagnie de deux jeunes frères du futur époux. Malimouna devait venir avec lui, avait-il annoncé sèchement à Matou. Il allait la marier à son ami Sando (F. Kéïta, 2000 : 29).

De fait, « à 14 ans, Malimouna avait un corps qui semblait être l'œuvre sublime du meilleur sculpteur de bois d'ébène du village. Ses courbes harmonieuses et généreuses attiraient les regards des hommes et les laissaient rêveurs » (Idem). Ainsi, en lieu et place d'être à l'école à cet âge, la jeune adolescente est promise au mariage. Cette attitude du père n'est pas singulière. Dans l'Afrique traditionnelle, la place de la fille se limite au foyer. Comme nous l'avons mentionné tantôt, la seule

² Aminata Maïga Ka, La voie du salut suivi de Le miroir de la vie, Paris, Présence africaine, 1985.

éducation à laquelle elle a droit est celle donnée par la mère, la tante, la grand-mère, et à leur image. D'ailleurs, pour la société traditionnelle africaine, le domaine scolaire est un espace étrange et étranger, une culture venue d'ailleurs dont on ignore les œuvres. Aussi, la prudence et l'analyse face à cette nouveauté seront nécessaires. Même si on doit espérer des avantages de l'école, on ne doit pas la privilégier au détriment d'autres activités qui relèveraient davantage de la féminité. Cette peur des traditionalistes face à la scolarisation de la fille peut se comprendre. Celle-ci remet en cause les bases du modèle légué par le passé et place la société devant des situations nouvelles auxquelles elle n'a pas été préparée et qui l'obligent à innover. Aussi, ce fait nouveau, générateur d'angoisse et d'incertitude, est très souvent écarté sous des prétextes fallacieux, le retour au point de départ étant plus rassurant pour la société. Ce refus de scolarisation n'est pas singulier à Boritouni. Dans *La poupée ashanti* (1973) de F. Bebey par exemple, Mam, la mère de l'héroïne, refuse catégoriquement de scolariser sa fille, sous prétexte de lui inculquer l'éducation digne de son être de femme, c'est-à-dire l'éducation traditionnelle. Pour elle, en effet, abandonner le foyer et le marché pour faire le travail de bureau est un sacrilège. Elle déclare ceci (1973 : 23) : « lire et écrire, c'est l'affaire de ces femmes qui veulent travailler dans les bureaux comme si elles étaient des hommes ». De son côté, M. Bâ dans *Une si longue lettre* le relève. Pour la belle-mère de Ramatoulaye, « l'école transforme nos filles en diabesses » (1979 : 37). R. Yaou ne dit pas le contraire. À travers les insultes, les dénigrements et les malédictions professées à l'encontre de son héroïne, Affiba, femme instruite, la romancière décrit le danger que représente l'école pour les tenants de la tradition. L'un d'eux affirme :

Effoua a eu plutôt raison de ne pas y aller : l'école dénature nos filles : elles deviennent effrontées, peu soucieuses des parents, du village, des pratiques ancestrales, parlent d'égal avec leur mari, se permettent de limiter le nombre de leurs enfants comme si elles en avaient le droit. C'est terrible (R. Yaou, 1997 : 18).

C'est certainement dans cette logique que se place le père de l'héroïne pour qu'il se souvienne brusquement qu'il a une fille.

De ce qui précède, rien ne peut empêcher la tradition de s'exercer. Matou, la mère, essaie de le faire comprendre en ces termes : « Matou le lui répétait, elle ne pouvait que subir son destin. Celui d'une femme. (...) Une femme devait se marier et avoir des enfants » (p. 29). Le sort de Malimouna fut alors scellé malgré ses pleurs et ses réticences. On peut lire : « les tam-tams s'étaient tus à présent. Matou était repartie chez elle, et Malimouna avait été conduite chez son mari, très tard le soir ».

S'ensuit son viol conjugal. En effet :

Le cœur de Malimouna se mit à battre à tout rompre. Elle n'avait même pas pensé à cet aspect des choses. Elle avait oublié que, dans quelques heures à peine, elle verrait son mari et que cela ne s'arrêterait pas là. Il la posséderait corps et âme à

présent... Son cœur bondit dans sa poitrine au point qu'elle pensa qu'il allait exploser (F. Kéïta, 2000 : 33).

Sa peur quant à l'acte sexuel ou du moins à son devoir conjugal est compréhensible. Âgée de 14 ans, Malimouna n'a reçu aucune éducation sexuelle et n'a aucune expérience en la matière. Pire, elle est face à un adulte, un ami de son père, un homme inconnu d'elle : « son époux. Elle ne l'avait même pas encore vu », dit le texte. En dépit de ses craintes, peurs et réticences, Malimouna sera prise de force par son époux. Mû par son désir intense et extrême de posséder la jeune fille, « il l'avait saisie par le bras et l'avait fait tomber sur le lit, lui arrachant ses pagnes. Elle aurait hurlé de douleur s'il ne l'avait bâillonnée de sa large main. Il lui sembla que cela dura des heures. Puis, ivre de son extase, il avait voulu la reprendre une deuxième fois ». L'attitude de l'époux confirme ce que pense R. B. Gallimore. Selon cette dernière en effet, on ne voit pas chez l'homme cette montée dialectique qui va du corps à l'esprit, du physique au psychologique. Défini par sa sexualité, l'homme est un être avide de chair féminine. Son corps aux appétits sexuels inassouvis représente pour la femme un danger et une violence, conclut-elle (R. B. Gallimore, 1990 : 54-60). Cette même scène de violence est décrite dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*. À genoux aux pieds de son agresseur, Ateba est forcée de recevoir le sexe de l'homme dans sa bouche : « il l'empoigne par les cheveux, il la force, elle résiste la bouche pleine de sa chair. (...) Il s'enfonce parce qu'il veut sentir le sommet de sa gorge. (...) Il va au fond. Il souffle, il râle, elle le reçoit la nausée dans le ventre » (C. Beyala, 1987 : 151).

Ces discours convergents forment ce qu'Angenot nomme un « idéologème », une unité de croyance socialement partagée qui fonctionne comme une évidence. Leur accumulation dans les romans féminins constitue moins un répertoire qu'une démonstration, car le texte de la romancière expose la systématisme du sociogramme ; ce qui révèle que les oppressions subies par l'héroïne ne sont pas des accidents mais les composantes d'un dispositif cohérent. Malimouna acceptera-t-elle ce destin préfabriqué ? Abdiquera-t-elle devant ces institutions cousues à la taille de la femme ?

2. La déconstruction des lois patriarcales : Malimouna, la jeune révoltée

Selon Jean, un personnage masculin de l'œuvre *C'est le soleil qui m'a brûlée*, « Dieu a sculpté la femme à genoux au pied de l'homme » (C. Beyala, 1987 : 53). Plus loin, on lit encore : « la femme est née à genoux, aux pieds de l'homme. Une évidence inscrite autant qu'une liberté. (...) Les hommes ordonnaient "prends-donne-fais". Les femmes obéissent. Ainsi allait la vie, ainsi continuait-elle » (Idem : 144). Ces extraits montrent comment la pensée de la femme a été façonnée depuis toujours. Elle doit être celle qui obéit à l'homme, au père, au mari, à la communauté. Tout son être doit être tendu vers l'homme, son maître. En clair, la tradition et le code socio-culturel traditionnel établissent la distinction et la frontière entre les

deux sexes : le monde masculin et le monde féminin. Face à ce monde binaire, opposé et discriminatoire, Malimouna va réagir rigoureusement. Chacun de ses actes correspond à une déconstruction d'une institution fondamentale.

En effet, le mot « déconstruction » est formé du préfixe privatif « dé- » qui exprime une action inverse et du nom « construction ». Il indique alors une action de démonter, défaire ou analyser de manière critique une structure. Le dictionnaire le définit comme « l'action de désassembler, de démonter une construction, une installation, pour en conserver certains éléments, la transformer ou la déplacer ». En philosophie et chez le philosophe Derrida, c'est une démarche intellectuelle qui décompose les oppositions binaires hiérarchisées (être/non-être, masculin/féminin...) structurant le discours philosophique, littéraire, juridique. Par extension, c'est une méthode critique qui cherche à remettre en cause certaines valeurs, normes et représentations considérées comme étant à l'origine d'une société inégalitaire, en s'attachant en particulier à mettre au jour leur historicité. En un mot, déconstruire, c'est défaire complètement ou partiellement une construction.

2.1. Le refus de l'excision : la réappropriation du corps

Dans l'œuvre, l'héroïne s'attaque à trois institutions fondamentales. La première concerne les rites de réification du corps féminin. Pour rappel, dans la société traditionnelle, les lois et coutumes érigées à l'encontre de la femme sont des lois infaillibles, auxquelles nul n'est censé s'opposer. La règle est d'obéir au risque d'encourir d'énormes conséquences. C'est justement ce que fait comprendre Matou à sa fille en ces termes : « maudite fille ! De quoi parles-tu ? Tu veux que nous soyons la risée de tout le village ». Plus grave, le changement d'espace ne peut empêcher cette réalité. Fanta, l'épouse de Karim, vivant tous deux en Europe, risque son mariage et sa vie si sa petite fille refuse de pratiquer l'excision. Les extraits suivants en sont les preuves :

Nos enfants qui grandissent en France ne comprennent plus rien de nos traditions et de leur importance. Mon mari me tuera si ce n'est pas fait demain ! (...) Et ma fille chérie, elle ne pourra jamais se marier. Tu sais bien que pour nous une femme non excisée n'est pas une femme digne de ce nom et ne peut sous aucun prétexte prétendre au mariage ! (F. Kéïta, 2000 : 11-12).

C'est pourquoi, pour Matou, la mère, face à cette épreuve capitale dans la vie de la femme, elle « empêcherait Malimouna quoi qu'il en coûte de se retrouver au ban de la société. Elle la sauverait d'elle-même » (Idem : 18).

Le combat de la mère pour faire rebrousser chemin à sa fille est compréhensible. En effet :

Leur éducation et leur culture avaient fait comprendre à ces femmes qu'elles étaient des êtres fragiles, très facilement corruptibles, et qu'elles avaient besoin d'être contrôlées et maîtrisées. Il fallait, pour ce faire, leur retirer cet organe

singulièrement érogène qui, autrement, ne pouvait que les entraîner à la luxure et à la débauche (F. Kéïta, 2000 : 218-219).

Par cet extrait, pourrait-on déduire une erreur de création divine ? Une sorte de malformation. Le créateur de l'univers se serait-il trompé en créant la femme avec un clitoris ? Si oui, cette malformation serait-elle universelle ? Ainsi, ce n'est vraisemblablement pas une quelconque déformation, un « pénis féminin » qu'il faut extraire et supprimer obligatoirement. Par ailleurs, pour la société traditionnelle, la femme non excisée serait une dévergondée, une fille sans morale et légère. Dimikèla, l'exciseuse en personne, le dit : « pour qui te prends-tu, pour oser ainsi te rebeller ? Tu n'es même pas encore née ! Sache qu'une femme qui ne subit pas cette épreuve ne peut être maîtresse de son corps et ne peut devenir qu'une dévergondée, car rien ne pourra... ».

Face à ce sociogramme patriarcal, elle affirme à sa mère : « je ne veux pas passer cette épreuve » (F. Kéïta, 2000 : 15). Ce non, qu'on peut assimiler à une rébellion, n'est certainement pas un caprice. Bien au contraire, il est un acte de conscience né d'une double expérience. Celui-ci est motivé dans un premier temps par sa rencontre avec son amie Sanita. On peut lire : « elle se rappelait Sanita. (...) Elle ne perdrait jamais ce petit bout d'elle-même. Cette petite partie de son corps, si douce au toucher, comme lui avait confié Sanita » (Idem : 18). Par son amie, l'héroïne a compris que ce rite ne touche pas toutes les jeunes filles. Il ne concerne que celles qui vivent au village. Cette différence pousse la jeune enfant à ne pas laisser la communauté être le maître de son corps. Pour elle, toutes les femmes doivent avoir les mêmes droits et devoirs. Si certaines doivent conserver cette petite partie de leur corps, pourquoi ne serait-ce pas elle ? Elle voudrait être maître de son corps et décider de son usage. Elle refuse de se soumettre aux désirs de la famille, de la communauté. Elle refuse surtout cette soumission qui implique une négation totale de son propre corps, de sa personnalité et de ses intérêts.

Dans un deuxième temps, son acte de résistance est motivé par la découverte de Dimikèla, l'exciseuse, en flagrant délit d'adultère. De fait :

Un après-midi, elle était occupée à suivre jusqu'où la mènerait un long cortège de grosses fourmis rouges, lorsqu'elle fut intriguée par des bruits. (...) Son regard fut tout de suite attiré par un pagne sur le sol. Un pagne bleu, de ce bleu spécial que seule une exciseuse avait le droit de porter. (...) Cette voix était bien la voix de Dimikèla, l'exciseuse du village. (...) C'est alors qu'elle entendit une autre voix, plus grave. Une voix d'homme. Dimikèla riait et bavardait avec un homme, elle si austère et que l'on ne voyait jamais sourire ! (...) Elle ne pouvait avoir vu ce qu'elle avait vu. Tremblant de tous ses membres, elle se hissa de nouveau pour bien voir. Dimikèla était toute nue. Nue comme une adulte ne se montrait jamais. Étendu à côté d'elle, le jeune Seynou, le chasseur le plus vigoureux et le plus adroit du village. Il était dévêtu lui aussi et ne semblait pas songer à se protéger des regards (F. Kéïta, 2000 : 8-9).

Sa découverte secrète lui ouvre les yeux malgré son âge et ne peut désormais accepter ce mensonge. C'est pourquoi, « Dimikèla s'arrêta de parler devant l'air arrogant de Malimouna. Celle-ci ne saisissait pas tout le sens des paroles de Dimikèla, mais ce dont elle était sûre, c'est que Dimikèla lui expliquait que se soustraire à ce rituel la rendrait mauvaise ». Ce second épisode constitue le pivot de la déconstruction. La scène de l'exciseuse nue avec le chasseur Seynou fonctionne comme une démonstration par l'absurde : celle qui prétend maîtriser les corps des femmes ne maîtrise pas davantage ses propres désirs. Malimouna tire une conclusion avec une ironie : « si je ne le fais pas, est-ce que je me comporterai comme toi avec Seynou ? » (F. Kéïta, 2000 : 21). Du coup, Malimouna comprend que le clitoris, loin d'être une erreur, une malformation et encore moins un organe de luxure et de débauche, est bien l'organe qui permet à la femme de ressentir le plaisir au même titre que l'homme. Ce renversement rhétorique détruit alors l'idéologème de la femme excisée comme maîtresse de son corps. C. Patterson (1987 : 168) dira :

Le vagin ne devient support de jouissance qu'en raison de sa contiguïté avec le clitoris. Le fait d'attester la féminité d'une jeune fille par la pratique de l'excision lui permet-il de vivre convenablement sa sexualité et de libérer psychiquement son être ? Je ne crois pas. Il est inadmissible que par la circoncision, l'homme cherche le moyen d'accentuer sa sensibilité sexuelle alors que l'excision en prive la femme et l'expose à des névroses sexuelles ou à des troubles psychiques graves.

Le refus de Malimouna montre ainsi, à l'échelle individuelle, un contre-sociolecte : celui de la femme propriétaire de son corps et de ses désirs.

2.2. L'instruction comme contre-sociolecte libérateur

La deuxième déconstruction de l'héroïne concerne l'institution de la non-scolarisation de la fille. À 14 ans, Malimouna est promise à Sando, le riche commerçant. C'est le prototype de l'homme puissant, jouissant et abusant de sa situation de privilégié, et pour qui les femmes sont des objets de collection. C'est à juste titre que « les enfants de Boritouni l'avaient baptisé le vieil amoureux car il venait souvent rôder dans leur village au volant de sa grosse voiture noire. Il en repartait toujours avec certaines jeunes filles... qui revenaient toujours chargées de menus présents » (F. Kéïta, 2000 : 38). En lieu et place d'être inscrite à l'école comme son amie Sanita, la citadine, elle est donnée en mariage par son père à son ami. Sa volonté affichée est de profiter de cette cérémonie pour se donner les moyens d'épouser une 4^e femme.

Dans son élan de déconstruction, la jeune fille va mettre à profit son amitié avec Sanita, la citadine. Cette amitié constitue le début de sa propre formation scolaire. En effet :

Sanita avait commencé à apprendre à écrire à Malimouna. (...) Malimouna commença à comprendre le français. Ensemble, elles pouvaient passer des après-

midi entiers à tracer des lettres sur une ardoise que Sanita avait offerte à son amie. (...) Attendrie, elle observait la petite qui, penchée sur son ardoise, s'appliquait du mieux qu'elle le pouvait, la langue pointant d'un côté de la bouche, les yeux rivés sur les mots qu'elle traçait (F. Kéïta, 2000 : 15-16).

Ce début d'apprentissage, Malimouna le poursuivra après sa fuite du domicile conjugal suite à son viol conjugal. Aidée par Dame Nature dans ce projet de renouvellement, elle atterrit en Europe, précisément à Paris. Ce lieu est celui de la formation, de la conquête du savoir. L'extrait qui suit le démontre : « elle prenait des cours du soir ; elle savait à présent parfaitement lire et améliorait tous les jours sa culture générale » (p. 79). Plus loin :

Toutes ces lettres, tous ces mots, n'avaient plus aucun mystère pour elle. Ils ne l'impressionnaient plus, eux qui l'avaient narguée. (...) À présent, elle savourait sa victoire sur ces mots. Elle pouvait tout lire, tout. Comme quelqu'un que l'on avait longtemps privé d'un bonheur et qui essayait de rattraper le temps perdu. Non seulement elle savait lire, mais elle comprenait ce qu'elle lisait. Elle comprenait l'ironie, la subtilité, l'humour. Elle lisait les lignes, elle lisait entre les lignes. C'était une belle revanche. Elle se sentait forte, prête à conquérir le monde (F. Kéïta, 2000 : 97).

Pour Malimouna, en effet, l'instruction est la première arme à tout combat de libération. Si les institutions traditionnelles en ont privé la femme pendant longtemps, il faut changer les normes. Il faut le faire comprendre à toute femme. C'est pourquoi, « le premier objectif que Malimouna se fixerait serait – et elle en mesurait par avance la difficulté – de faire comprendre à ses protégées que la solution à leur problème passait par leur instruction » (F. Kéïta, 2000 : 105). Ainsi compris, il lui faut étendre ce combat à toutes ses sœurs qui sont encore dans l'obscurantisme intellectuel, seule porte étroite de leur bonheur. Cette importance de l'instruction féminine est relevée également par Mariama Bâ dans *Une si longue lettre*. Par Ramatoulaye, elle montre la capacité de l'instruction à hisser l'être humain rabaisé et piétiné à un autre niveau. Ramatoulaye affirme : « puissance des livres (...). Ils te permirent de te hisser. Ce que la société te refusait, ils te l'accordèrent : des examens passés avec succès te menèrent toi aussi en France. L'École d'Interprétariat d'où tu sortis permit ta nomination à l'Ambassade du Sénégal aux États-Unis » (M. Bâ, 1979 : 48). Pour la belle-mère de son amie, en effet, Aïssatou n'était qu'une simple bijoutière qui brûle tout sur son passage. Elle ne mérite pas d'épouser son fils Modou.

Si savoir lire et écrire constituait le préalable, avoir des diplômes est l'idéal. Ainsi, « financièrement, Malimouna s'en sortait, mais elle avait d'autres ambitions. Elle souhaitait s'inscrire dans quelques mois dans un Institut d'Études Sociales » (F. Kéïta, 2000 : 83). Paris constitue finalement l'aboutissement de sa déconstruction en symbolisant le lieu de l'armement moral et intellectuel.

L'instruction apparaît en définitive comme le vecteur par lequel le contre-sociolecte individuel devient collectif et potentiellement transformateur de la société.

2.3. La résistance à la maternité contrainte : la solidarité féminine comme pratique

La troisième déconstruction concerne le mythe de la maternité. Elle se joue non pas directement sur le corps de Malimouna, mais par son intervention dans la vie de Fanta, son amie parisienne épuisée par des maternités rapprochées. Pour Malimouna, la maternité ne doit pas être une contrainte. En effet, la femme, de par sa nature biologique qui lui confère l'exclusivité d'enfanter, semble contrainte à la maternité. L'homme, devant ce fait qui montre la supériorité de la femme, l'a utilisée à son avantage, créant la théorie de l'instinct maternel et imposant des règles patriarcales. Que la femme refuse ce rôle ou se voie incapable de concevoir, elle est marginalisée et privée d'une identité complète de femme. Le contraire n'émeut pas et, pire, l'homme peut s'exclure de son rôle.

La théorie de l'instinct maternel postule que la mère est seule capable de s'occuper du nourrisson et de l'enfant parce qu'elle y est biologiquement déterminée. Le couple mère/enfant formerait une unité idéale que nul ne peut ni ne doit perturber. En soulevant l'idée d'un attachement exclusif de l'enfant pour la mère et d'une prédisposition naturelle de celle-ci à s'occuper de celui-là, on légitime l'exclusion du père et on renforce d'autant la symbiose mère/fils (É. Badinter, 1992 : 103).

La réponse du père lorsque l'épouse lui parle des pilules comme alternatives aux grossesses rapprochées confirme les propos de la critique. On peut lire :

Fanta en avait effectivement parlé à son mari le soir même. Ce dernier avait très mal réagi lorsqu'elle lui avait demandé si elle pouvait voir un docteur pour lui prescrire ces fameux comprimés. Il l'avait presque giflée en lui disant que c'était contre leur religion et que seules les femmes volages avaient besoin de ce genre de protection. Elle devait garder à l'esprit que certaines femmes ne faisaient pas d'enfants et étaient répudiées pour cela. Elle devait s'estimer heureuse d'être comblée. De toute façon, c'était lui qui les nourrissait, pas elle. La discussion était close (F. Kéïta, 2000 : 92-93).

La dernière phrase montre clairement que le rôle du père se limite à l'aspect financier. En s'octroyant ce rôle, le père se dédouane de tous les autres aspects contraignants dans le processus d'éducation des enfants. Il présente la figure toujours absente, étrangère à ses propres rejetons. Il se libère de toutes charges qui pourraient le limiter dans ses aspirations et ambitions. Cette situation confirme le partage des tâches qu'a instauré la société traditionnelle. La femme est celle qui doit s'occuper du foyer et des enfants. Pour emprunter les mots de Molière, la femme est un être dont la seule science est la « science du ménage ». C'est à la femme de s'occuper du mari, des enfants, et de faire la cuisine. Même si a priori cela n'est pas mauvais en soi, il faut reconnaître que cette situation réduit la femme à un état de servitude comme en témoignent les lignes suivantes :

Il arrivait à Fanta de sortir rapidement faire des courses, portant Noura sur le dos et laissant les jumeaux endormis dans la chambre, seuls. Malimouna la mettait en garde contre cela, mais la jeune fille lui rétorquait qu'elle n'avait d'autre solution. Elle ne pouvait pas porter trois enfants et faire ses courses (F. Kéïta, 2000 : 91).

Comme on le voit, malgré l'espace moderne et complètement différent des réalités africaines dans lequel vit Barou, il conserve ses idées réactionnaires. Il est incapable d'aider son épouse dans les tâches ménagères afin de lui donner du répit. Il garde toujours sa place de chef et son pouvoir illimité sur la famille, ce qui lui permet de disposer de leur destin. De fait :

Un jour, intrigué par ses petites sorties furtives et régulières, Barou la suivit sans qu'elle s'en aperçoive. À peine Malimouna eut-elle refermé sa porte derrière Fanta qu'elle l'entendit hurler. Elle ouvrit précipitamment et vit Fanta que son mari traînait par les cheveux en la traitant de tous les noms. Les hommes le maintenaient afin qu'il cesse d'asséner des coups à la pauvre Fanta qui hurlait en implorant son pardon. Il lui avait saisi la main avant qu'elle n'ait pu porter la pilule à sa bouche et avait vu le petit comprimé. Il était alors entré dans une colère terrible. Furieux, il menaçait Malimouna de son poing (F. Kéïta, 2000 : 94).

L'attitude de Barou expose encore en ces temps modernes la persistance de la condition féminine et l'idée que son partenaire et toute la société se font de son rôle : être mère avant tout, celle dont toutes les forces mystérieuses devaient être mises au service de la communauté. Tel est le destin de la femme, et le double signe sous lequel il se place : socialité et servitude. Entre ces deux rôles, ne cessera d'osciller la condition féminine tout au long des âges car la tradition a réduit la femme en un simple objet de procréation. Mère nourricière, elle assure la survie de la tribu et soutient l'arbre généalogique de la famille. Épouse soumise, elle fait le bonheur de son mari et l'aide à vaincre certaines impasses de la vie. Il incarne de ce fait, dans l'espace moderne, le même idéologème patriarcal : la femme est définie par sa fécondité, l'homme par sa seule contribution financière. C. Coquery-Vidrovitch pourra dire (1994 : 10) : « qu'elles se définissent par trois "S" : Sacrifice, Silence et Service ».

Cette maternité abusive et obligatoire conduit à la problématique de la responsabilité de la femme dans son désir de réalisation de soi. Pourquoi la femme devait-elle se sentir coupable de vouloir étudier, de vouloir réussir dans sa profession et sa carrière ? C'est exactement l'inquiétude de Malimouna lorsque son amie lui annonce à nouveau son état : « Noura n'aura même pas trois ans et les jumeaux auront à peine 14 mois quand ce bébé naîtra ! Et c'est toi qui parlais de t'instruire comme moi ! Mais quand pourras-tu le faire ? » (F. Kéïta, 2000 : 92). Les grossesses rapprochées de Fanta s'expliquent par le mythe traditionnel de la maternité et de la mère vénérée. L'africaniste P. Erny (1968 : 119) affirme : « il faut laisser sur terre un moyen pour se faire nommer après son départ. Le seul moyen pour échapper à la mort, c'est la fécondité ». Ainsi, l'enfant contribue à la

perpétuation et au maintien du clan et de la tribu. De plus, il est considéré non seulement comme un signe de prospérité physique et matérielle mais également comme une contribution à l'économie familiale. De là vient la primauté de la maternité et surtout l'obsession de la progéniture comme épice du mariage.

Une femme ne peut être reconnue à part entière que lorsqu'elle devient mère. Dans ce contexte, le mariage n'est pas une fin en soi, pas plus qu'il n'est à considérer pour l'amour ou la notion de partage qu'il peut comporter. Non, ce qui fait sa raison d'être, ce sont les enfants et le cadre officiel de reconnaissance qu'il leur donne. D'où, naturellement, une institutionnalisation de la maternité (L. Ngcobo, 1988 : 142).

Il est donc clair que la maternité est le fait de la pression sociale, familiale, et non un besoin physiologique inné : c'est soit pour regagner un mari, soit pour satisfaire aux traditions qui veulent qu'un foyer soit pourvu de plusieurs enfants, soit pour trouver un répit aux plaintes de la belle-mère. Il ne s'agit pas d'un désir intense provenant de la femme mais bien d'une obligation sociale. Par le biais de Fanta, Malimouna perçoit l'indignation que suscite la maternité qui a perdu sa raison d'être et qui réduit la femme à la simple fonction de procréation. Même dans une société qui veut l'émancipation de la femme, la réussite professionnelle ne suffit pas pour justifier un mariage sans enfant. C'est à juste titre que, malgré le refus catégorique de Barou, l'époux de Fanta, l'héroïne offre les pilules à son amie, ainsi que le montre le passage :

Malimouna savait qu'elle s'engageait là dans une situation dont les conséquences pouvaient être terribles et pour elle et pour son amie, si jamais Barou venait à découvrir leur complicité. Mais elle ne devait pas reculer. Fanta passait le clair de son temps entre les couches, les tétées, la vaisselle, la cuisine et la lessive... La nuit, elle était constamment réveillée par les pleurs des bébés. Elle aurait pu se reposer quelques instants entre midi et deux heures, mais c'est à ce moment-là que le mari se réveillait et accomplissait son devoir conjugal. Fanta avait les yeux cernés et maigrissait à vue d'œil (F. Kéïta, 2000 : 93).

Visiblement, la maternité est une prison pour la femme et son corps. Sans vouloir exagérer, une destruction, vu l'état de Fanta. Le mythe de la maternité est une véritable angoisse et un traumatisme pour la femme. Ainsi, l'acte de Malimouna, celui d'offrir les pilules contraceptives à Fanta malgré les risques, constitue une solidarité féminine qui transgresse les frontières de la sphère privée masculine. Sa décision est d'autant plus singulière qu'elle anticipe les conséquences, comme le révèle l'extrait plus haut. C'est un choix délibéré, non un geste impulsif. À travers Fanta et Malimouna, le roman montre que la déconstruction du patriarcat ne peut être qu'une œuvre collective. La libération d'une femme passe par son engagement envers les autres.

Conclusion

En définitive, « *Rebelle de Fatou Kéïta : déconstruction des lois patriarcales* » présente Malimouna comme le fer de lance de la lutte pour l'émancipation féminine en remettant en cause toutes les lois cousues à la taille de la femme et qui entravent sa liberté. Deux résultats ont été obtenus. Le premier a mis en relief le sociogramme patriarcal africain dans sa systématisme : l'excision, le mariage forcé, le déni de scolarisation et la maternité contrainte qui forment un dispositif d'oppression cohérent et intériorisé par ses propres victimes. Le deuxième résultat, quant à lui, montre le processus de déconstruction de ces lois patriarcales qui empêchent la femme de s'épanouir. L'exemple de Malimouna insiste sur l'ultime solution qui doit venir de la femme elle-même. Quel que soit son statut, le combat doit venir de l'intérieur d'elle, être sûre que, comme l'affirme Sewanatu (2020), militante des droits des filles de Sierra Leone : « si nous ne sommes pas tous égaux, alors personne ne l'est ».

L'œuvre de Fatou Kéïta montre le courage et la détermination de la femme dans un monde où les places ne lui sont guère réservées. Pour défaire la phallogocratie, il faut la femme, ce liant consolidateur. Ainsi, Malimouna se présente comme la voix des sans-voix. Son parcours est prométhéen en ce sens qu'elle va à la recherche de la connaissance pour se mettre au service de ses sœurs africaines. Elle épouse de ce fait le profil des héroïnes de certains romans féminins africains tels que Ramatoulaye dans *Une si longue lettre*, Affiba dans *Le prix de la révolte* de Régina Yaou. Aujourd'hui, plus que jamais, la solution ne devrait plus être extérieure à la femme. Elle doit être intérieure car, longtemps, la femme a intégré tous les préjugés sur son être. Elle a fini par se convaincre qu'elle est naturellement différente et inférieure à l'homme dans ses capacités intellectuelles et morales. Or, selon S. de Beauvoir, « on ne naît pas femme, on le devient ». Autrement dit, la femme n'est en rien différente de l'homme. Rien ne justifie toutes ces violations de ses droits. La femme doit pouvoir s'en convaincre et refuser, où qu'elle soit, de les accepter.

Références bibliographiques

- AUGÉ Marc, 1985, *Corps masqué, corps marqué*, Paris, AFAA.
 BÂ Mariama, 1979, *Une si longue lettre*, Dakar, NEA.
 BADINTER Élisabeth, 1992, *XY, de l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob.
 BEBEY Francis, 1973, *La poupée ashanti*, Yaoundé, Clé.
 BEYALA Calixthe, 1987, *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Paris, Stock.
 BEYALA Calixthe, 1988, *Tu t'appelleras Tanga*, Paris, Stock.
 COQUERY-VIDROVITCH Catherine, 1994, *Les Africaines : histoire des femmes d'Afrique noire du XIX^e au XX^e siècle*, Paris, Desjonquères.
 DE BEAUVOIR Simone, 1949, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard.
 ERNY Pierre, 1968, *L'enfant dans la pensée traditionnelle en Afrique noire*, Paris, Le Livre africain.

- GALLIMORE Rangira Béatrice, 1990, « Le corps, de l'aliénation à la réappropriation : Afrique noire francophone », *Notre Librairie*, n° 117, p. 54-60.
- KÉÏTA Fatou, 2000, *Rebelle*, Abidjan / Paris, NEI / Présence africaine.
- MAÏGA KA Aminata, 1985, *La voie du salut*, Paris, Présence africaine.
- MILOLO Kembé, 1986, *L'image de la femme chez les romancières de l'Afrique noire francophone*, Fribourg, Éditions universitaires.
- NGCOBO Lauretta, 1988, « African motherhood: myth and reality », in K. H. Petersen (dir.), *Criticism and Ideology*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies, p. 141-154.
- PATTERSON Chantal, 1987, « Les mutilations sexuelles féminines : l'excision en question », *Présence africaine*, n° 141, p. 161-172.
- SACOUME Marguerite, 1965, « Tradition et modernité en Afrique noire », *Rencontres internationales de Bouaké*, Paris, Seuil.
- THIAM Awa, 1978, *La parole aux négresses*, Paris, Denoël.
- TOUPIN Louise, 1998, *Les courants de la pensée féministe*, Québec, Université du Québec à Montréal.
- YAOU Régina, 1997, *Le prix de la révolte*, Abidjan, NEI-CEDA.