

Des Africaines rebelles : Léonie Abo, Aoua Kéita, Simone Kaya
Une exploration de l'héritage féministe des Canadiennes d'origine africaine

by

Sarah Arlène Nyakeru

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Master of Arts
In
Canadian Studies

Faculté Saint-Jean
University of Alberta

© Sarah Arlène Nyakeru, 2020

Abstract

This research demonstrates the importance of taking into account the cultural and social history of African women who are part of the African diaspora of Canada, since these women immigrate with social and cultural background, including gender relations.

In this work, we argue that the universalizing approach of Western feminism perpetuates imperialist ideologies. Before defining Feminism among African immigrant women in North-America, it is essential to listen to the voice of colonized African women.

Their cultural heritage underlines the importance of knowing other stories from women from various countries to provide essential nuances of public discourse and policy related to the rights and claims of African Canadian women. Knowing the Afro-feminist discourse in Canada would help to build an identity among immigrant women that fosters a sense of belonging to today's multicultural Canadian society. Through the post-colonial approach that takes into account the impact of colonization on the relationship between women and men in Africa, we have been able to bring to life the unknown stories of African women in order to understand the issues related to the status of women of yesterday and today. The memoirs of Léonie Abo (*Une Femme du Congo* by Ludo Martens) and the autobiographies of Aoua Kéita (*Femme d'Afrique, La vie d'Aoua Kéita racontée par elle-même*) and Simone Kaya (*Les danseuses d'Impé-eya, jeunes filles à Abidjan*) reveal that indeed, colonialism has added a second layer on gender inequalities in African societies. In this sense, African women who are part of the Canadian diaspora, immigrate with a cultural background, including the double subjection of colonialism and patriarchy, in addition to being marginalized by the factor of race in their host country.

Résumé

Cette recherche démontre l'importance de prendre en compte l'histoire culturelle et sociale des femmes africaines faisant partie de la diaspora africaine du Canada. En effet, ces femmes immigreront avec un bagage social et culturel, dont les rapports de sexe font partie. Dans ce travail nous arguons que l'approche universalisante du féminisme occidental perpétue les idéologies impérialistes. Avant de définir un féminisme chez les immigrantes africaines en Amérique du Nord, il est primordial d'écouter la voix des femmes africaines colonisées. Leur héritage culturel souligne l'importance de connaître d'autres récits de femmes provenant des pays divers pour apporter des nuances essentielles aux discours et politiques publiques relatifs aux questions des droits et des revendications des femmes afro-canadiennes. Connaître le discours afro-féministe au Canada permettrait de mieux contribuer à la construction d'une identité chez les immigrantes qui favorise le sentiment d'appartenance à la société canadienne multiculturelle d'aujourd'hui. À travers l'approche postcoloniale qui tient en compte l'impact de la colonisation sur le rapport entre femmes et hommes en Afrique, nous avons pu faire resurgir du silence les vies des femmes africaines méconnues afin de comprendre les enjeux liés à la condition féminine d'hier et d'aujourd'hui. Les mémoires rapportés de Léonie Abo (*Une Femme du Congo* de Ludo Martens) et les autobiographies d'Aoua Kéïta (*Femme d'Afrique, La vie d'Aoua Kéïta racontée par elle-même*) et de Simone Kaya (*Les danseuses d'Impé-eya, jeunes filles à Abidjan*) révèlent qu'en effet, le colonialisme a rajouté une seconde couche sur les inégalités de genre dans les sociétés africaines. Dans ce sens, les femmes africaines faisant partie de la diaspora canadienne, immigreront avec un bagage culturel, notamment le double assujettissement du colonialisme et du patriarcat, en plus d'être marginalisées par le facteur de la race dans leur pays d'accueil.

Dédicace

Je dédie ce mémoire à ma fille de six ans, Megan-Kiyana, qui a été une source d'inspiration pour la rédaction de ce mémoire. Cette recherche donne à la deuxième génération d'immigrantes des repères sur le vécu des femmes africaines francophones immigrées au Canada qui déploient des efforts considérables pour naviguer entre les valeurs canadiennes et les valeurs africaines.

Remerciements

Après trois années de recherche, d'enrichissement, de travail et parfois d'embûches, me voilà rendue à la fin de cette belle aventure qu'a été la maîtrise.

Je n'aurais évidemment pas pu y arriver sans le soutien de certaines personnes qui ont été présentes pour moi du début jusqu'à la fin.

J'aimerais en premier lieu exprimer mon admiration et mes plus sincères remerciements à la professeure Srilata Ravi, ma directrice de recherche. C'est en partie grâce à elle que j'ai eu le courage de me lancer dans mes études de maîtrise. Elle a cru en moi et en mon potentiel de réussir ce projet. J'ai toujours pu compter sur votre support et je serais toujours reconnaissante de tous les savoirs que vous m'avez transmis.

Je remercie ma très chère amie, Aimée Mbabazi qui a été un soutien moral et une première lectrice de mon travail. Un grand merci également au professeur Alfred Lukhanda pour avoir relu et corrigé mon mémoire. Ses conseils de rédaction ont été très précieux.

Un grand merci aux membres de ma famille au Congo qui malgré la distance m'ont toujours encouragée à me surpasser et à persévérer dans tous mes projets. Merci pour votre soutien et votre amour inconditionnel.

Mes plus sincères remerciements aux professeurs : Charlie Mballa, Sheena Wilson, et Paulin Mulatris qui ont eu la gentillesse d'examiner ma thèse.

Table des matières

Abstract.....	ii
Résumé.....	iii
Dédicace.....	iv
Remerciements.....	v
Table des matières.....	vi
Introduction.....	p. 1
Chapitre 1 : Féminisme postcolonial et Perspectives africaines sur les femmes en Afrique.....	p. 9
<i>Le féminisme : définitions et concepts.....</i>	p.9
Section 1 : Le féminisme postcolonial.....	p. 11
Section 2 : Quelques perspectives africaines sur la condition féminine.	p.17
Chapitre 2 : Léonie Abo, son parcours dans le mouvement de rébellion.....	p. 21
<i>Abo, une femme du Congo.....</i>	p. 21
Section 1 : Subjugation au niveau familial.....	p. 23
Le mariage.....	p. 24
La polygamie	p. 28
Section 2 : la subjugation de la femme sur le plan politique.....	p. 31
Les tabous	p. 32
La part des hommes africains.....	p. 33
Chapitre 3 : Aoua Kéïta, militante malienne	p. 37
<i>Aoua Kéïta Femme d’Afrique. La vie d’Aoua Kéïta racontée par elle-même..</i>	p. 37
Section 1 : La subjugation des femmes maliennes dans la sphère privée	p. 39
Les rôles de genres.....	p. 40
Les pressions sociales	p. 42
Section 2 : La subjugation des femmes maliennes dans la sphère publique.....	p. 45
Les droits d’expression des femmes dans la sphère publique	p. 46
La place de la femme sur la scène politique africaine.....	p. 48
Chapitre 4 : Simone Kaya, l’avant-gardiste	p. 53
<i>Les danseuses d’Impé-Eya. Jeunes filles à Abidjan</i>	p. 54

Section 1 : Les tradition culturelles	p. 55
Les rites de passage.....	p. 57
La normalisation des pratiques assujettissant les femmes.....	p. 59
Section 2 : Les pratiques qui résistent à la modernité.....	p. 62
La violence conjugale.....	p. 62
Les pratiques émancipatrices des femmes	p. 64
Conclusion	p. 68
Bibliographie.....	p. 73

Introduction

En 2016, Lise Thériault, alors ministre de la Condition féminine du Québec, a choqué l'opinion quand elle a rejeté l'étiquette féministe. En lieu et place de « féministe », elle a préféré s'identifier comme étant égalitaire¹. C'est dire combien l'étiquette « féministe » est au centre de vives controverses sur le plan tant national qu'international. La société canadienne ne peut y échapper. Au-delà des frontières canadiennes, l'on peut aussi se rendre compte que bien des femmes africaines refusent cette étiquette féministe de peur de s'afficher trop « occidentalisée », alors qu'elles militent activement en faveur de l'avancement de la femme dans toutes les sphères de la société².

Une des questions qui nous préoccupent, en effet, est celle de savoir si le féminisme « occidental » dépeint un portrait universel de l'oppression des femmes. En d'autres termes, le féminisme « postcolonial » apporte-t-il une perspective féministe qui comprend les rapports de sexe dans leur dimension historiquement et géographiquement colonisée et racisée³?

Nous arguons ici qu'avant même de définir un féminisme chez les immigrantes africaines dans les pays du Nord en s'appuyant aveuglément sur les théories du féminisme occidental, il convient d'abord d'écouter la voix des femmes africaines colonisées. De plus, nous voudrions souligner qu'afin de comprendre ces voix qui expriment la condition féminine en Afrique, il nous semble nécessaire de se rendre compte que le colonialisme a rajouté une couche de plus dans les liens hiérarchiques qui existaient déjà entre hommes et femmes dans les sociétés traditionnelles africaines. La femme africaine était donc doublement colonisée et doublement marginalisée.

Ainsi dans le cadre de cette recherche, nous nous proposons de retracer le parcours de trois femmes des pays africains différents dont les histoires semblent avoir été reléguées dans les oubliettes afin de mettre en exergue l'importance, pour les chercheurs, de prendre en compte l'histoire culturelle et sociale des femmes africaines faisant partie de la diaspora africaine du Canada. Une telle recherche démontrera l'importance d'étudier l'afro-féminisme dans son

¹ Jocelyne Richer, *La ministre de la Condition féminine ne se dit pas féministe*, *La Presse canadienne*, 28 février 2016, affiché à <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201602/28/01-4955504-la-ministre-de-la-condition-feminine-ne-se-dit-pas-feministe.php>.

² Fatou Sow, *Mouvements féministes en Afrique*, *Revue Tiers Monde*, vol. 209, no. 1, 2012, p.16.

³ Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.

hétérogénéité et de faire refléter cette diversité dans l'institutionnalisation de la francophonie canadienne issue de l'immigration ou de souligner la contribution du féminisme de la diaspora africaine dans la construction de la francophonie canadienne.

La tâche qui nous incombe ici consiste à tracer une perspective alternative sur le parcours des femmes en étudiant l'histoire des femmes africaines, dans le but, entre autres, de mettre en lumière le fait que les femmes africaines qui immigreront au Canada viennent déjà avec certaines notions dites «féministes». En effet, ces femmes immigreront avec un bagage social et culturel, dont les rapports de sexe font partie. Aussi, l'approche universalisante⁴ du féminisme occidental généralement privilégiée par bien des chercheurs, ne fait-elle que perpétuer non seulement des stéréotypes, mais aussi des idéologies pour le moins impérialistes⁵. D'où l'importance de laisser ces femmes parler pour elles-mêmes et construire leur propre discours, tel que le suggère, Gayatri Spivak dans son essai controversé « *Can the Subaltern Speak ?* » ou *les subalternes peuvent-elles parler*⁶.

C'est dans la mesure où un tel savoir informe le discours afro-féministe au Canada qu'il est susceptible de mieux contribuer à la construction d'une identité chez les immigrantes à même de favoriser et de consolider le sentiment d'appartenance à la société canadienne multiculturelle d'aujourd'hui. Cet héritage culturel souligne l'importance de connaître d'autres récits de femmes provenant des pays divers pour, d'une part, apporter des nuances utiles aux discours et politiques publiques relatifs aux questions des droits et des revendications des femmes afro-canadiennes. D'autre part, combler les angles morts qui n'apparaissent pas dans ces discours et politiques publiques, en particulier lorsqu'ils portent sur les enjeux vitaux touchant de près ces femmes.

Notre étude, qui ne prétend aucunement être exhaustive, se veut, en revanche, un point de départ. Elle est basée sur une lecture analytique de trois récits de trois femmes africaines : Léonie Abo, Aoua Kéita et Simone Kaya. Le livre *Une Femme du Congo* est une transcription des mémoires de Léonie Abo (épouse de Pierre Mulele, ancien ministre de l'Éducation du Premier gouvernement du Congo indépendant dirigé par le Premier Ministre P.-E. Lumumba et

⁴ Stéphanie Mayer et Diane Lamoureux. *Le féminisme québécois comme mouvement de défense des droits des femmes*. Recherches féministes, volume 29, numéro 1, 2016, p. 91–109.

⁵ Naïma Hamrouni, et Chantal Maillé (dir.). *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherches féministes*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2015.

⁶ G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?* In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988, pp. 271–313.

révolutionnaire congolais) par le Belge Ludo Martens⁷. *Femme d'Afrique, La vie d'Aoua Kéita racontée par elle-même*⁸ est, comme le suggère son titre, un récit autobiographique d'une militante malienne. Enfin, l'ouvrage *Les danseuses d'Impé-eya. Jeunes filles à Abidjan*⁹ est, quant à lui, l'autobiographie de Simone Kaya, une assistante sociale et infirmière d'origine ivoirienne. Le choix de ces trois ouvrages illustre l'hétérogénéité des femmes francophones dont deux proviennent des pays de l'Afrique de l'Ouest, à savoir, le Mali pour Aoua Kéita et la Côte d'Ivoire pour Kaya et une troisième qui, elle, provient d'un pays d'Afrique centrale, en l'espèce Léonie Abo de la République démocratique du Congo.

Les femmes dont les récits ont été retenus dans le cadre de cette recherche, à savoir Léonie Abo, Aoua Kéita et Simone Kaya, font partie des groupes de femmes qui représentent une partie importante de l'immigration francophone au Canada. Nos analyses de ces trois textes seront situées par rapport aux contextes historique et sociopolitique du vécu de ces trois femmes pour démontrer comment les paroles de ces femmes désignent une autre perspective sur l'histoire et sur la société de ladite époque, voire, celle d'une femme.

Pour situer notre travail de proposer une histoire alternative des femmes africaines dans le contexte de l'afro-féminisme au Canada, nous allons d'abord évoquer brièvement le mouvement des femmes au Canada et dans un deuxième temps rappeler le contexte de l'immigration africaine au Canada.

Le mouvement féministe a été lancé par des femmes occidentales de classe moyenne, afin d'atteindre l'égalité politique, économique, personnelle, sociale et juridique entre les femmes et les hommes. En d'autres termes, le féminisme au départ avait comme but de mettre fin aux inégalités entre les hommes et les femmes, ces inégalités découlent du système patriarcal. À la fin du XIXe siècle, plusieurs mouvements sont apparus dans plusieurs pays et l'idée d'un regroupement des femmes internationales a émergé. Ainsi est né le Conseil international des femmes à Washington en 1888. Par la suite, cette idée se répand au Canada et il y aura donc une coalition qui réunit l'ensemble des associations féminines au Canada, notamment le National Council of Women of Canada, le Conseil national des femmes du Canada en 1893¹⁰. Le Conseil

⁷ Ludo Martens, *Une Femme du Congo*, Bruxelles : EPO, 1991. (272p.), ISBN : 2 87262 046. (Auto)biographie.

⁸ Aoua Kéita, [Infirmière et militante malienne du RDA]. *Femme d'Afrique. La vie d'Aoua Kéita racontée par elle-même*. Paris: Présence Africaine, 1975 (397p.). Autobiographie.

⁹ Simone Kaya, *Les danseuses d'Impé-Eya. Jeunes filles à Abidjan*, Abidjan: INADES, 1976.

¹⁰ Micheline Dumont, *Le féminisme québécois raconté à Camille*, Montréal : Les éditions du remue-ménage, 2008, p. 21.

national des femmes du Canada organise des congrès pour discuter des revendications des femmes aux différents paliers gouvernementaux. On remarque cependant que les leaders sont anglophones et protestants, en d'autres termes toutes les femmes canadiennes n'y sont pas représentées. Des changements y seront apportés afin que la voix des femmes québécoises (francophones), majoritairement catholiques, soit entendue. La représentation de toutes les femmes canadiennes était donc un sujet important afin de nuancer les questions institutionnelles sur la condition féminine au Canada.

En 1967, le gouvernement libéral de Lester B. Pearson a mis sur pied une Commission royale d'enquête sur la situation des femmes (la Commission Bird). Sa présidente, Florence Bayard Bird, journaliste d'Ottawa, est secondée par six commissaires, dont deux du Québec, en réponse de cette représentativité : Jeanne Lapointe, professeure de littérature à l'Université Laval, et Jacques Henripin, professeur de démographie à l'Université de Montréal. La représentativité est donc un élément clé et tout à fait légitime pour refléter la réalité sociétale de la condition féminine nationale canadienne. Suite à ces consultations, la Commission Bird dépose son volumineux rapport en 1970 qui comprend plusieurs recommandations afin de pallier aux inégalités entre les sexes dans les différentes sphères de la société. La représentativité est à la base de la société canadienne, car le Canada reconnaît l'hétérogénéité, voire le multiculturalisme de sa population¹¹.

Toutefois, les Afro-canadiennes sont à peine visibles dans la vie publique au Canada. En 2015, le gouvernement Libéral de Justin Trudeau suscite un intérêt international quand il met en place un cabinet paritaire avec 15 hommes et 15 femmes ministres. Ce qui a permis au Canada de passer de la vingtième à la quatrième place sur le plan du pourcentage de femmes occupant des postes ministériels¹². Nous notons toutefois, qu'il n'existe aucune représentation des femmes africaines à ce plus haut niveau de gouvernement. Les femmes africaines représentent pourtant une partie importante de la population grandissante du Canada et font face à des difficultés qui leur sont propres. Un rapport de Condition féminine Canada (1987-1996) est assez éloquent dans ce sens sur l'idée que les femmes immigrées éprouvent de réelles difficultés¹³.

¹¹ Isabelle McKee-Allain McKee-Allain, *Compte rendu de Revue internationale d'études canadiennes/International Journal of Canadian Studies : Les femmes et la société canadienne/Women in Canadian Society*], Recherches féministes, vol., 9, n° 1, 1995, pp. 158–160, <https://doi.org/10.7202/057880ar>

¹² Jocelyne Richer, *op. cit.*

¹³ Commission de l'immigration et du statut des réfugiés. *Immigration et Intégration tenant compte des rapports sociaux entre les sexes : Actes de l'atelier sur la recherche en matière de politiques et analyse sélective de la*

La représentation des femmes africaines pour parler elles-mêmes de leur combat doit donc être mise en évidence, car ces femmes représentent une partie importante de la population croissante du Canada. Il nous semble donc pertinent de revisiter l'histoire de l'immigration au Canada, afin de comprendre l'importance que la représentativité de la condition des femmes africaines au Canada y occupe.

Rappelons, d'abord, que le Canada est un territoire des Premières Nations. Les nouveaux arrivants s'installent pour ainsi dire, sur un territoire autochtone colonisé.

À cet égard, il nous semble important de souligner que lorsque les explorateurs européens débarquent au XI^e siècle, sur la côte Est du continent américain, les populations autochtones de l'Amérique du Nord occupaient déjà le continent depuis des milliers des années¹⁴. Les Européens sont revenus sur la côte Est de l'Amérique du Nord au XVI^e siècle afin de s'y établir, après avoir été informé, de l'abondance des ressources du Nouveau Monde. Ce « retour » des Européens marque ainsi le début des établissements avec la traite des fourrures¹⁵.

Comme l'a par exemple souligné la Commission de vérité et réconciliation du Canada, ce passé colonial du Canada continue à être dévastateur pour les Premières Nations et les conséquences qui en découlent, continuent à peser sur ses sociétés¹⁶. Le Canada a donc un passé colonial qui ne doit pas être ignoré bien avant de s'être tourné vers la migration.

De l'émergence de la migration au Canada jusqu'à sa stature d'aujourd'hui, l'histoire de l'immigration au Canada peut être divisée en quatre grandes périodes qui, au fil des décennies, sont allées, de façon croissante¹⁷.

L'on se souviendra, en effet, que le phénomène de migration est un ancien concept que le Canada a adopté particulièrement avec l'arrivée des loyalistes dans le dernier quart du 18^e siècle. Entre 1783 et 1812, quelque 30 000 loyalistes se sont établis au Canada après la signature

documentation 1987-1996, Ottawa : Condition féminine Canada, 1998, p. 96; Myrlande Pierre, « Les facteurs d'exclusion faisant obstacle à l'intégration socioéconomique de certains groupes des femmes immigrées au Québec. Un état des lieux », *Nouvelles pratiques sociales*, Vol. 17, n° 2, 2005, <https://doi.org/10.7202/011227ar>.

¹⁴ Le ministère des Affaires autochtones et du développement du Nord canadien, Affaires autochtones et Développement du Nord Canada, *Les Premières nations au Canada*, 2013, p. 22.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶ Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir, Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montréal, Kingston, London, Chicago, McGill / Queen's University, 2015.

¹⁷ Claude Couture et Josée Bergeron, (dir.), *L'Alberta et le multiculturalisme francophone : témoignages et problématiques*, Edmonton, Centre d'études canadiennes de la Faculté Saint-Jean, Association multiculturelle de l'Alberta, 2002, p. 149.

du Traité de Versailles en 1783 qui mettait fin à la Guerre d'indépendance¹⁸. C'est à cette tranche de l'histoire que chercheurs et historiens font correspondre la première période de l'histoire canadienne de l'immigration. Quant à la seconde période, elle s'étale entre la création de la Confédération en 1867 et l'année 1896, année où le Canada a accueilli un grand nombre d'immigrants au point que la population canadienne a littéralement doublé¹⁹.

La troisième période, allant de 1896 et 1914, attire environ trois millions de personnes au Canada et ces immigrants venaient en majorité des îles britanniques, des États-Unis et de l'Europe continentale. Toutefois, certaines personnes considérées comme étant non assimilables étaient exclues et n'avaient pas la possibilité de choisir le Canada comme leur pays d'accueil, particulièrement des Slaves du Sud, les Italiens, les Arabes et les Grecs, les Juifs, les Asiatiques, les Africains et les Gitans²⁰. Le XXe siècle est donc caractérisé par une croissance importante de la population canadienne issue d'une immigration sélective. Cette croissance remarquable apporte la quatrième vague d'immigration puisqu'en 1906, une nouvelle loi fédérale sur l'immigration a, en quelque sorte, adressé la question de la discrimination et de l'exclusion qui en grande partie étaient basées sur l'origine ethnique, la religion et la situation économique²¹. Même qu'en 1947, la loi de 1906 a été remplacée par une nouvelle loi qui visait à corriger en partie les mesures discriminatoires du passé.

Gertrude Mianda note, en effet, que la nouvelle immigration au Canada se caractérise par l'arrivée de personnes originaires des pays du Tiers monde, mais aussi la présence de plus en plus importante de femmes²². Elle relève que la migration définitive s'accompagne du désir, chez les nouveaux arrivants, de conserver leur identité ethnique²³. Ce que favorise la politique du multiculturalisme au Canada.

Il nous semble important d'indiquer que cette politique a provoqué des réactions d'intolérance et de rejet de la part de la population de souche. En 2008, la Commission d'enquête sur les accommodements raisonnables, présidée par le sociologue et historien Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor, est créée pour remédier à la question l'intégration des immigrants au Canada, et d'examiner les points de frictions suite à des demandes

¹⁸ Ibid., p. 149.

¹⁹ Claude Couture et Josée Bergeron, (dir.), *op. cit.*, p. 150.

²⁰ Ibid., p. 154.

²¹ Ibid., p. 154.

²² Gertrude Mianda. *Être une immigrante noire africaine francophone à Toronto : vécu et perception des rapports de genre*. Reflets, vol 4, n° 1, printemps 1998, p. 34.

²³ Ibid., p. 34.

d'accommodement relatives soit à des règlements, soit à des lois en matière de culture et de religion durant une série d'événements rendue publique entre 1985 et 2007²⁴. La période qui s'étend de 1985 à 2007 correspond à la période où la croissance de l'immigration en provenance des pays du Tiers-monde incluant le continent africain a atteint des sommets jamais connus dans l'histoire de l'immigration. Il est fort possible que les immigrants qui proviennent des pays du Tiers-monde et ayant une culture différente, présentent plus de difficulté d'intégration que les immigrants d'origine européenne²⁵. Toutefois, il convient de relever qu'il existe une abondante littérature sur les immigrantes au Canada, comme le démontre le bilan exhaustif qu'en fait M. Labelle²⁶. Ces études portent essentiellement sur « l'intégration fonctionnelle des femmes de multiples communautés ethniques avec la diversité de problèmes qu'elle soulève, à savoir la discrimination sexiste, raciale ainsi que leur inscription ou non, de manière voilée ou évidente, dans les politiques d'immigration et dans les institutions²⁷ ». Comme le constate Mianda, en vertu de leur faible représentation démographique et d'une histoire d'immigration encore récente, les Africaines noires ne semblent pas solliciter suffisamment l'intérêt des chercheurs²⁸. Mianda démontre également que plusieurs études traitent la question de l'intégration économique des femmes africaines, mais elles n'abordent pas de façon exhaustive les relations entre les sexes comme les vivent les Africaines dans le contexte canadien.

Cette recherche qui porte spécifiquement sur les rapports de sexe à partir des expériences du passé des femmes africaines pour mieux comprendre leur intégration aujourd'hui au Canada, leur pays d'accueil, se propose de combler modestement cette lacune. Comme immigrante d'origine africaine, je vis moi-même au quotidien le conflit entre la culture traditionnelle africaine et les valeurs canadiennes. Les rapports sociaux de sexe sont des relations complexes qui varient dans l'espace et dans le temps, selon les situations et le contexte socio-économique, politique et culturel²⁹.

²⁴ Georges Leroux, Gérard Bouchard et Charles Taylor : *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*, Québec, 2008. » *Globe*, volume 12, numéro 1, 2009, p. 167–176.

²⁵ Gertrude Mianda, *op. cit.*, p. 35.

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

²⁷ *Ibid.*, p. 35.

²⁸ *Ibid.*, p. 35.

²⁹ *Ibid.*, p. 36.

Une approche du féminisme intersectionnelle³⁰ nous permet donc d'étudier les angles multiples mise en évidence dans notre questionnement. Cependant la complexité de notre problématique nous exige d'aller au-delà du concept de l'intersectionnalité pour évoquer le patrimoine culturel des femmes africaines.

Ce qui justifie l'approche postcoloniale, que nous avons adopté dans cette étude. Cette approche consiste en particulier à prendre le cas des expériences des femmes africaines colonisées pour expliquer les enjeux sociaux des immigrantes africaines au Canada dans le présent.

Notre étude s'articule autour de quatre chapitres. Si le premier chapitre évoque les grandes lignes du féminisme, du féminisme postcolonial et fait un rapide survol des textes qui évoquent la condition féminine en Afrique, le deuxième chapitre analysera et se focalisera, quant à lui, sur le cas de Léonie Abo. Le troisième chapitre sera consacré à l'analyse du récit d'Aoua Kéita tandis que le quatrième et dernier chapitre abordera l'étude du livre de Simone Kaya.

³⁰ L'intersectionnalité renvoie à une théorie transdisciplinaire visant à appréhender la complexité des identités et des inégalités sociales par une approche intégrée. Elle réfute le cloisonnement et la hiérarchisation des grands axes de la différenciation sociale que sont les catégories de sexe/genre, classe, race, ethnicité, âge, handicap et orientation sexuelle. (Crenshaw 1989 ; Collins 2000 ; Brah & Phoenix 2004).

Chapitre 1 : Féminisme postcolonial et Perspectives africaines sur les femmes en Afrique

Avant d'aborder une analyse des trois récits autobiographiques de Léonie Abo, Aoua Kéita et Simone Kaya afin de montrer comment ces pionnières du féminisme se sont affirmées malgré leur situation d'être doublement marginalisée, nous allons dans un premier temps évoquer quelques définitions et concepts du féminisme. Ensuite, nous présenterons les grandes lignes du féminisme postcolonial. Enfin, faire un survol sur les perspectives africaines sur les femmes en Afrique.

Le féminisme : définitions et concepts

Le féminisme est d'abord une prise de conscience individuelle, ensuite collective, contre la position subordonnée que les femmes occupent dans plusieurs sociétés. En d'autres termes, le féminisme peut être défini comme étant une lutte visant à changer les rapports inégaux entre les hommes et les femmes dans le système patriarcal³¹.

Le patriarcat s'entend comme l'ensemble des structures formelles ou informelles (sphère publique ou privée) dans lesquelles les hommes qui détiennent l'autorité oppriment et exploitent les femmes. Nous pouvons donc comprendre que l'utilisation du terme « patriarcat » par les féministes désigne la place qu'occupent les hommes et les femmes dans la société et que ceci n'est pas le fruit d'un quelconque déterminisme biologique ou d'un ordre naturel. Cet état des rapports désigne plutôt la hiérarchie entre les sexes, qui est une construction sociale. Par conséquent, les féministes dénoncent les théories naturalistes et biologisantes comme justification, car celles-ci perpétuent l'infériorité des femmes.

Le féminisme est considéré comme un des grands mouvements sociaux du XXe siècle, car il a contribué à des nombreux changements sociaux, particulièrement pour la conquête et la reconnaissance du droit de vote pour les femmes, la remise en question de la suprématie masculine dans la famille, l'entrée massive des femmes sur le marché du travail, etc.

La première vague féministe, de 1870 à 1930, est associée au mouvement des suffragettes; une deuxième vague liée au mouvement de libération des femmes des années 1960 au milieu des années 1990 qui a permis aux femmes d'obtenir la reconnaissance de l'égalité entre les sexes,

³¹ Naïma Hamrouni et Chantal Maillé (dir.). *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherches féministes*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2015.

l'accès aux postes supérieurs dans le milieu des affaires et en politique, le choix d'avoir ou non des enfants, d'obtenir de meilleurs salaires, une meilleure protection et de meilleures ressources contre la violence conjugale, l'accès à des services de garde pour les enfants, etc.

Une troisième vague féministe, la vague actuelle comprend une complexité dans laquelle les idées des militantes divergent, allant jusqu'à questionner l'existence du féminisme, mettant de l'avant l'inclusion de toute la diversité des femmes, la décentralisation et l'autogestion. Ces trois vagues reflètent les mouvements féministes en Occident. Ailleurs, cette évolution n'est pas si clairement définie³².

Remarquons cependant, que pour les féministes occidentales, pour qui le but ultime de leurs revendications est d'atteindre l'égalité entre les hommes et femmes. La participation des femmes à la vie publique était perçue comme la condition préalable à toute émancipation³³.

En d'autres termes, les femmes occidentales ont mesuré le statut et le pouvoir des femmes dans les sociétés non occidentales selon le degré d'accès des femmes à la sphère publique et la mixité entre les sexes³⁴.

Elles ont négligé le degré de l'influence sociale que les autres femmes possédaient véritablement et n'ont pas prêté attention à la façon dont les autres femmes interprétaient leurs propres besoins et statuts. La perception des rôles de genre dans les sociétés européennes et colonisées a servi les prétentions à la supériorité des puissances coloniales et a justifié le colonialisme.³⁵

En d'autres termes, le féminisme occidental, avec son caractère hégémonique n'a présenté que l'expérience des femmes blanches de la classe moyenne comme la situation universelle d'oppression des femmes.

Ce manque de considération explique le fait que la diversité des réalités historiques, géographiques et sociales des femmes non seulement du tiers monde colonisé, mais aussi des femmes noires, amérindiennes ou d'origine arabe, asiatique ou latino-américaine résidant aux États-Unis, n'a pas été prise en compte. Par conséquent, les voies d'émancipation proposées ne

³² Fatou Sow (dir.), *La recherche féministe francophone. Langue, identités et enjeux*, Paris, Karthala, 2009

³³ Azadeh Kian, « Introduction : genre et perspectives post/dé-coloniales », *Les cahiers du CEDREF* [Online], 17 | 2010, Online since 01 January 2012, connection on 21 March 2020. URL: <http://journals.openedition.org/cedref/603>, p. 15

³⁴ Ibid., p. 15.

³⁵ Ibid., p. 15.

sont pas applicables sur le plan universel³⁶. Cet état des choses marque ainsi le caractère ethnocentrique du féminisme occidental dominant.

Cette domination est aussi mise en évidence par le colonialisme. Ce dernier se définit comme étant une doctrine visant à légitimer l'occupation, la domination politique et l'exploitation économique de territoires par certains États³⁷. Cela nous amène à explorer le concept du double assujettissement des femmes à l'époque colonial, qui notamment par le colonialisme et aussi par le patriarcat³⁸. En d'autres termes, de l'impérialisme et de la domination masculine. Il existe donc rapport entre le colonialisme, le capitalisme et le statut des femmes, c'est-à-dire, un rapport de domination qui les aliène sur plusieurs niveaux³⁹.

Les féministes postcoloniales ont ainsi demandé de revoir l'ensemble des théories féministes à l'aide d'une grille de lecture qui articule les différents rapports de domination en situant géographiquement et à la fois des études postcoloniales et des études féministes⁴⁰. Cela dit, le féminisme postcolonial nécessite d'être appréhendé comme une autre variété du féminisme et pas seulement comme un sous-ensemble des études postcoloniales. Voilà qui justifie notre choix du cadre méthodologique tel que nous l'avons exploité plus haut dans les pages qui précèdent. Ces notions étant étudiées, abordons maintenant le sujet du féminisme postcolonial.

Section 1 : Le féminisme postcolonial

Comme mentionné précédemment, le mouvement féministe a été initié par des femmes occidentales de classe moyenne, afin d'atteindre l'égalité politique, économique, personnelle, sociale et juridique entre les femmes et les hommes. Cependant, plusieurs critiques remettent en

³⁶ Laetitia Dechaufour. *Nouvelles Questions Féministes. L'ambivalence du travail: entre exploitation et émancipation* Vol. 27, No. 2, 2008, p. 5.

³⁷ Pour le dictionnaire *Le Robert*, le colonialisme est une « doctrine qui vise à légitimer l'occupation d'un territoire ou d'un État, sa domination politique et son exploitation économique par un État étranger » tandis que, pour le *Petit Larousse*, c'est un « système politique préconisant la mise en valeur et l'exploitation du territoire dans l'intérêt du pays colonisateur »

³⁸ Kirsten Holst Petersen and Anna Rutherford. *A Double Colonization: Colonial and Post-colonial Women's Writing*. Mundelstrup, Denmark: Dangaroo, 1986.

³⁹ Naïma Hamrouni et Chantal Maillé (dir.). *op., cit.*,

⁴⁰ Laetitia Dechaufour. *op., cit.*, p. 5

cause cette philosophie, parce qu'elle ne considère pas la croisée du sexe féminin avec la classe sociale et la race. Ce qui conduit de ce fait, à des analyses ethnocentriques.

Il importe de savoir que le moment inaugural des études postcoloniales est celui des luttes anticoloniales, comme le note Achille Mbembe. Les études postcoloniales sont nées « de la rencontre, aux États-Unis, entre le poststructuralisme français et certaines grandes figures intellectuelles francophones de la lutte anticoloniale comme Aimé Césaire, Albert Memmi et Frantz Fanon »⁴¹. Dans les années 80, ce sont des chercheur-e-s en études littéraires tels qu'Edward Saïd, Gayatri Chakravorty Spivak ou Homi Bhabha qui vont poursuivre la critique de colonisation⁴².

Le féminisme postcolonial s'inscrit dans le sillage des études postcoloniales : il s'est appuyé sur les études postcoloniales d'Edward Saïd et en particulier sur son livre *Orientalism*, paru en 1978 dans lequel il aborde la construction idéologique de l'Orient en tant que légitimation de l'impérialisme européen⁴³. Suite à son étude, Saïd affrontera des critiques, notamment de la part de Meyda Yegenoglu (1998), qui appelle au renouvellement de l'analyse de Saïd sur l'orientalisme en y étudiant le caractère sexué du rapport colonial. Dans ses critiques, Yegenoglu démontre comment les représentations de la différence sexuelle et de la différence culturelle sont liées, en plus d'être connectées les unes des autres⁴⁴. Il y aura donc une confrontation d'idées alimentée par cet oubli de l'agent féminin. Pour Achille Mbembe, cette confrontation est nécessaire pour aboutir aux théories postcoloniales plus ciblées ayant un rapport étroit avec des savoirs transdisciplinaires à l'instar des études de genre⁴⁵.

Le féminisme postcolonial puise également des racines dans le féminisme dissident qui conteste l'« universalisme » du féminisme blanc et occidental. Les féministes dissidentes mettent de l'avant le féminisme à la lumière du racisme, de l'esclavage et/ou de la colonisation et contestent de ce fait, l'« universalisme » du féminisme blanc et occidental. Ainsi, différents types de féminismes vont bouleverser les analyses féministes en apportant différents éléments que vivent les femmes racisées. Bell Hooks et Patricia Hill Collins, deux figures en vue du féminisme noir, vont démontrer que le racisme et le sexisme dans la vie des femmes noires aux

⁴¹ Julien Debonneville, *(Re)connaissances anthropologiques du postcolonial. Circulations, résistances et institutionnalisations*, Revue d'anthropologie des connaissances, vol. 11, 3, no. 3, 2017, pp. 283-302, p. 287

⁴² Julien Debonneville, *op. cit.*, p. 288.

⁴³ Edward Saïd. *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

⁴⁴ Meyda Yegenoglu. *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

⁴⁵ Julien Debonneville, *op. cit.*, p. 286.

États-Unis ne leur permettent pas de s'identifier au mouvement féministe occidental blanc⁴⁶. De plus, le féminisme chicana, avec Gloria Anzaldúa et Cherrie Moraga, aborde la question du sexisme et du racisme dans les communautés latino-américaines, qu'il appelle « mestizas » pour parler du croisement des frontières linguistiques, culturelles et sociales. D'autre part, le féminisme arabe, avec les féministes islamiques telles que Fatima Mernissi et Deniz Kandiyoti, qui consiste à déconstruire la vision orientaliste des femmes comme des victimes de l'ordre patriarcal, démontrer plutôt des effets de la colonisation et du nationalisme. Enfin, le féminisme autochtone avec Andrea Smith qui expose la manière dont le système colonial a instrumentalisé la violence sexuelle contre les femmes indigènes pour assurer sa domination sur les peuples amérindiens, ainsi cette violence est devenue l'outil de contrôle et d'oppression⁴⁷. Ces théories du féminisme postcolonial permettent donc, de débiller le passé des femmes colonisées, particulièrement les Africaines dans le cadre de notre recherche.

Dans cette étude, le féminisme appréhendé sous l'angle du colonialisme, nous permettra de débiller le passé des femmes africaines, voire de comprendre leurs expériences liées aux rapports des sexes. L'essai "*Can the Subaltern Speak ?*" (Les subalternes peuvent-elles parler) dans lequel Gayatri Spivak raconte l'histoire du suicide de Bhaduri, a eu une grande influence sur le féminisme postcolonial. Celui-ci se base essentiellement sur trois questions principales, notamment « qui peut parler et pour qui? » « qui écoute? », « comment se représente-t-on soi-même et comment représente-t-on les autres? »⁴⁸ Spivak et d'autres critiques postcoloniaux et féministes attirent notre attention sur la manière dont la position de sujet est construite à l'intérieur du discours plutôt que préexistant au discours. Spivak souligne principalement, l'importance de laisser les gens parler pour eux-mêmes : « que les sans-droits parlent pour eux-mêmes, ou que les critiques de gauche parlent pour eux n'est pas une solution ; cette question de la représentation, celle de soi-même et celle des autres, est un problème.⁴⁹ » Spivak insiste sur le fait que les femmes doivent construire leur propre discours pour refléter leur réalité. De ce fait, Spivak démontre qu'il existe des nombreuses tensions entre le féminisme postcolonial et le féminisme occidental, car ce dernier a omis de considérer l'aspect multidimensionnel, voire

⁴⁶ Bell Hooks, *Feminist Theories: From Margin to Center*. Boston: South End Press, 1984.

⁴⁷ Andrea Smith, *Conquest. Sexual Violence and American Indian Genocide*. South End Press, Cambridge MA, 2005

⁴⁸ Deepika Bahri, *Le féminisme dans/et le postcolonialisme*, Lazarus, Neil. Dir. *Penser Le Postcolonial : Une Introduction Critique*, Paris: Éditions Amsterdam, 2006.p. 302.

⁴⁹ Deepika Bahri, *op. cit.*, p. 312.

l'importance de la question du genre dans le contexte de l'histoire, de la politique et de la culture.

Pour sa part, Françoise Vergès atteste en effet que les femmes colonisées font face à deux assujettissements : celui des colonisateurs et celui des hommes colonisés⁵⁰. Elle marque de ce fait, une différence remarquable de la situation des femmes occidentales, car celles-ci ne sont pas doublement victimes. Ces féministes postcoloniales dénoncent l'ethnocentrisme du féminisme occidental dominant, car d'après elles le féminisme hégémonique n'a présenté que l'expérience des femmes blanches de la classe moyenne comme la situation universelle d'oppression de toutes les femmes. Expliquant ainsi, le rejet de l'étiquette féministe de la part des femmes exclut de ce discours. Comme bien d'autres auteures, Françoise Vergès note que le terme « féministe » n'est pas facile à porter, car il a un caractère repoussoir chez les Africains, à cause de l'obsession autour de la sexualité des hommes racisés et de la victimisation des femmes racisées que véhicule le féminisme occidental⁵¹.

Les théories féministes postcoloniales soulignent le lien entre le discours et le pouvoir, rejettent de ce fait, l'altérité et l'essentialisation de l'autre. Pnina Werbner remet en question l'essentialisme, qui, selon elle consiste, « en des pratiques coloniales que sont l'orientalisme ou l'exotisme qui reposent sur une diversité d'essentialismes qui peuvent perdurer pendant la phase postcoloniale ou néocoloniale sous la forme de regroupements communautaires entraînant une ghettoïsation et une séparation⁵² ». Autrement dit, ces études critiquent l'homogénéisation des femmes et l'occultation de leur diversité par des théories féministes occidentales, car la diversité des réalités historiques, géographiques et sociales des femmes non seulement du tiers monde colonisé, mais aussi des femmes noires, amérindiennes ou d'origine arabe, asiatique ou latino-américaine résidant aux États-Unis, n'a pas été prise en compte. En conséquence, les voies d'émancipation proposées ne sont pas applicables sur le plan universel⁵³. Les théories féministes postcoloniales ont apporté l'élément de la race dans la théorie féministe occidentale et ont intégré les préoccupations féministes en tenant compte des enjeux du colonialisme et du postcolonialisme⁵⁴.

⁵⁰ Françoise Vergès, *Un Féminisme décolonial*, Paris: La Fabrique éditions, 2019, p. 45.

⁵¹ Ibid, p. 13.

⁵² Deepika Bahri, *op. cit.*, p. 313.

⁵³ Kian Azadeh, *Introduction : genre et perspectives post/dé-coloniales*, *Les cahiers du CEDREF*, 17, 2010, 7-17, p. 1.

⁵⁴ Ibid., p. 1.

Les féministes postcoloniales parlent de deux ruptures qui doivent être faites; la première étant de déconstruire la figure de « la femme du tiers monde » telle qu'elle soit présente dans la théorie féministe dominante, notamment de supposer que les « femmes du tiers monde » comme « un groupe cohérent et déjà constitué avec des intérêts et des désirs identiques, quelle que soit leur appartenance raciale ou ethnique. »⁵⁵ Cette catégorisation des femmes non-occidentales en « femmes du tiers monde » renvoie à des notions impérialistes. Subséquemment, les féministes postcoloniales veulent que l'ensemble des théories féministes soient revues à l'aide d'une grille de lecture qui articule les différents rapports de domination en situant géographiquement les études postcoloniales et les études féministes⁵⁶. De plus, Mohanty, dans ses critiques dénonce la vision simplifiée des femmes blanches qui perçoivent les femmes du tiers monde comme étant un groupe uniformément opprimé, par les hommes, ces derniers étant décrits comme un groupe uniformément dominant. Mohanty dévoile ainsi, le caractère réducteur qui fait des femmes du tiers monde des victimes passives d'une oppression généralisée et totale⁵⁷.

Françoise Vergès avance l'idée selon laquelle les féminismes « rejettent ces formules qui segmentent, car ils s'appuient sur la longue histoire des luttes de leurs aînées, femmes autochtones pendant la colonisation, femmes réduites en esclaves, femmes noires, femmes dans les luttes de libération nationale et de l'internationalisme subalterne féministe dans les années 1950-1970, et femmes racisées qui luttent quotidiennement aujourd'hui⁵⁸». Démontrant de ce fait, qu'il existe un lien entre le présent et le passé.

Nous constatons ainsi, que les féministes postcoloniales ont poussé en profondeur les analyses en posant des questions fondamentales, à savoir qui parle, pour qui et quelles sont les voix qui sont entendues dans les analyses sur les femmes racisées. Ces questions ont permis d'élaborer des concepts clés pour les théories du féminisme postcolonial, tels que le « savoir situé » (situated knowledge) et de « théorie du point de vue » (standpoint theory) pour démontrer l'importance de considérer la position d'où l'on parle comme étant essentielle pour interpréter la réalité sociale. Dans cet ordre d'idées, l'espace temporel et la localité seront des éléments clés

⁵⁵ Laetitia Dechaufour, *Introduction au féminisme postcolonial*, Nouvelles Questions Féministes, vol. vol. 27, no. 2, 2008, pp. 99-110, p. 6.

⁵⁶ Ibid., p. 5

⁵⁷ Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist scholarship and Colonial Discourses*, *Feminist Review*, 30, 1988, 65-88.

⁵⁸ Françoise Vergès, *Un Féminisme décolonial*, Paris : La Fabrique éditions, 2019, p. 21.

dans notre recherche. Les féministes postcoloniales invitent les femmes à saisir leurs expériences et leur savoir comme situés, socialement construits, marqués par la race, la classe, le genre, la sexualité ou l'ethnicité⁵⁹.

Vergès appuie cette théorie, en rejetant l'eurocentrisme, c'est-à-dire, la tendance de toujours mettre l'Europe au centre, dans la mesure où l'Europe est toujours prise comme le point de départ dans toutes les analyses. Pour combattre le « fémi-impérialisme », elle souhaite faire resurgir du silence les vies des femmes « anonymes » et elle conteste le fait que la lutte pour les droits des femmes soit devenue une arme idéologique au service du néolibéralisme⁶⁰.

Ceci étant dit, notre recherche, qui porte sur les autobiographies des femmes africaines méconnues, afin de comprendre les enjeux liés à la condition féminine des femmes africaines, hier et aujourd'hui, s'inspire justement des théories comme celle de Vergès. Dans cette perspective, les récits par lesquels ces femmes font entendre leurs voix gagnent à être connus.

Remarquons que les récits occidentaux n'ont pas été les seuls à effacer les histoires des femmes non-occidentales luttant pour leur émancipation sociale et politique. Les mouvements révolutionnaires ont célébré les héros masculins et ont ignoré les récits des femmes⁶¹. Réécrire l'histoire des femmes permet de faire parler ces voix réduites au silence. C'est aussi suivre le chemin ouvert aux États-Unis, en Amérique centrale et du sud, en Afrique, en Asie, et dans le monde arabe, pour mettre au jour les contributions des femmes indigènes, des femmes noires, des femmes colonisées, des féminismes antiracistes et anticoloniaux⁶².

Dans le cadre de cette recherche, nous allons faire ressortir du silence les vies méconnues de trois femmes africaines, en leur donnant une voix pour nous relater les enjeux liés aux rapports de sexes et à la condition féminine dans leur société. Remarquons toutefois qu'un recensement d'écrits sur les mouvements des femmes en Afrique est un préalable afin de donner un fond.

⁵⁹ Kian Azadeh, *op. cit.*, p. 1.

⁶⁰ Françoise Vergès, *op. cit.*, p. 30.

⁶¹ *Ibid.*, p. 98.

⁶² Françoise Vergès, *op. cit.*, p. 98.

Section 2 : Quelques perspectives africaines sur la condition féminine

Catherine Coquery-Vidrovitch dans son ouvrage intitulé *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle* paru en 1994, dresse un portrait global de l'histoire des femmes dans les sociétés africaines contemporaines. L'auteure couvre la période précoloniale, coloniale et postcoloniale. Elle décrit les bouleversements causés par la colonisation qui a aggravé les conditions de vie des femmes africaines. Aux conceptions dévalorisantes et au nom du bien de la collectivité africaine se rajouta l'idéologie patriarcale des colonisateurs européens.

Le colonialisme apporta des modifications aux systèmes économiques avec l'imposition des taxes, la valorisation du travail masculin, la diffusion de la patrilinearité, les idéologies missionnaires, tout cela augmenta le labeur des femmes et les assujettis aux hommes. Par conséquent, les hommes devinrent les premiers bénéficiaires de l'économie monétaire et les femmes devinrent subordonnées aux hommes par leur rôle d'aidante et de femme ménagère⁶³. La tradition culturelle et le colonialisme sont donc des thèmes centraux de cet ouvrage qui expose les réalités de la condition féminine africaine en abordant des sujets tels que la polygamie, le mariage arrangé, les rites de passage, etc.

De nombreuses études sur les mouvements des femmes en Afrique notent l'existence d'une tension entre l'universalité et la spécificité de la condition féminine. En d'autres termes, les femmes africaines construisent un discours propre à leur situation, par conséquent rejettent le féminisme occidental à cause de son caractère universel désignant l'oppression des femmes.

En revanche, voulant produire un discours qui est propre à l'oppression qu'elles vivent, les femmes africaines contestent l'universalité du féminisme occidental. Le féminisme occidental suggère que les femmes africaines atteignent l'égalité social, politique, culturelle entre les hommes et les femmes, sans prendre en compte la spécificité de la condition des femmes en Afrique.

Or, comme le notent les féministes africaines, alors que les féministes occidentales sont occupées à récolter les fruits du capitalisme et d'une économie mondiale. Les femmes en Afrique sont souvent confrontées à la pauvreté, à des conditions de travail terribles, à une éducation et à

⁶³ Catherine Coquery-Vidrovitch, *Les Africaines : Histoire Des Femmes D'Afrique Noire, Du Xixe Au Xxe Siècle*, Paris: Éditions Desjonquères, 1994, p. 103.

des soins de santé défaillants⁶⁴. La reconnaissance de la situation particulière (spécificité) des femmes africaines fait en sorte que des nouvelles théories se développent dans le cadre de cette particularité africaine. Il existe un écart considérable entre les mouvements de femmes africaines et occidentales qui doit être comblé parce que les femmes africaines remplissent traditionnellement une plus grande multitude de rôles que les femmes des autres continents⁶⁵. Au-delà de la recherche d'une société égalitaire par les femmes africaines, le mouvement des femmes en Afrique aurait été fortement influencé et façonné par l'activisme contre la domination coloniale et les idéologies racistes.

Dans son livre *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (University of Minnesota Press, 1997), Oyeronke Oyewumi affirme que la corporéité sexuée (gendered corporeality) qui domine l'interprétation occidentale du monde social est un discours culturel et ne peut être assumée sans critique pour les autres cultures⁶⁶. Elle conclut que le genre n'est pas seulement construit socialement, mais aussi historiquement. En outre, Oyewumi souligne le déploiement actuel du genre en tant que catégorie sociale universelle et intemporelle. En d'autres termes, le genre ne peut être dissocié de la domination des cultures euro-américaines dans le système mondial ou de l'idéologie du déterminisme biologique qui sous-tend les systèmes occidentaux de connaissances. Buchi Emecheta, l'auteure féministe la plus parlée au Nigeria, conceptualise son idéologie féministe en se définissant comme « une féministe avec un petit f ». Elle représente la perception de l'ancienne génération de femmes écrivains nigériens qui ont tendance à être trop traditionnels en raison de leur volonté d'accepter les valeurs traditionnelles comme faisant partie du bagage que les femmes doivent porter dans la modernité même lorsqu'elles souhaitent une bonne place pour les femmes⁶⁷.

Molara Ogundipe-Leslie dans son livre *Re-Creating Ourselves: African Women & Critical Transformations* (1994), développe la théorie du stiwanisme (*Stiwanism*) en réponse aux Africains qui soutiennent que le féminisme n'est pas pertinent pour l'Afrique, et aux Africains qui soutiennent que le féminisme est une entreprise étrangère, voire occidentale à laquelle les Africains n'ont pas besoin de participer. Le stiwanisme (STIWA : Social Transformation

⁶⁴ Lola Akande, *Feminist Discourses and The City: Buchi Emecheta's The Joys Of Motherhood And Sefi Atta's Everything Good Will Come*, Research gate, 2017, p. 2.

⁶⁵ Ibid., p. 2.

⁶⁶ Rosebell Kagumire, *Prof. Oyeronke Oyewumi on Culture, Erasure of Women's Achievements and the Modern Man*, Consulté le 27 novembre 2019. URL: <http://africanfeminism.com/prof-oyeronke-oyewumi-on-culture-erasure-of-womens-achievements-and-the-modern-man/>.

⁶⁷ Buchi Emecheta, *The Joys of Motherhood*. London : Heinemann, 1980.

Including Women in Africa) plaide essentiellement en faveur de la nécessité d'un type spécifique de féminisme en Afrique. Pour que le stiwanisme soit efficace, Ogundipe-Leslie soutient que les femmes et les hommes doivent être des partenaires dans la transformation sociale de l'Afrique (ils ne l'ont pas été historiquement). Les efforts ne peuvent pas simplement être des hommes tentant de changer la société, puis de « traiter la question du genre plus tard ». En outre, elle affirme que tous les hommes noirs africains ou ceux de la diaspora doivent être des féministes pour les femmes dans leur vie (qu'il s'agisse d'épouses, de filles, de mères, de tantes, de collègues, de voisins, etc.). Ce concept est également repris par la Nigérienne Chimamanda Ngozi Adichie. Chimamanda qui se présente comme une « féministe africaine heureuse qui ne déteste pas les hommes » et qui déclare que « nous devons tous être féministes. »⁶⁸ Son discours démontre qu'elle n'a pas peur de questionner des valeurs et traditions africaines. En plus, elle considère que ces éléments ne peuvent être ignorés dans le combat de la femme africaine. Awa Thiam est une féministe africaine qui s'est longuement exprimée sur la question des femmes du Mali, du Sénégal, de la Guinée sur leur condition féminine difficile, en abordant des questions telles que l'excision, clitoridectomie, infibulation qu'elle qualifie de tortures traditionnelles sur lesquelles les ethnologues occidentaux sont restés si discrets⁶⁹. Elle dénonce la polygamie institutionnalisée, l'initiation sexuelle, le blanchiment de la peau⁷⁰.

Fatou Sow, qui a longuement travaillé sur les mouvements des femmes en Afrique, note également l'aspect de la spécificité que réclament les femmes africaines pour parler de leur oppression. Toutefois, Fatou Sow pose un regard critique envers les femmes africaines qui refusent le rejet du patriarcat⁷¹. Fatou Sow évoque quelques aspects de l'approche intersectionnelle, notamment en soulignant l'importance de prendre en considération la croisée de la race, du sexe, de la classe, de l'ethnicité, de la sexualité, de la religion, de la culture, de l'origine nationale, afin de refléter la réalité des femmes africaines.

Obiama Nnaemeka prononce son discours sur le féminisme en Afrique subsaharienne en croisant les caractéristiques africaines importantes et l'équité pour les femmes dans le contexte

⁶⁸ Séverine Kodjo-Grandvaux, *Dix Femmes qui pensent l'Afrique et le monde, Africaines ou afrodescendantes, elles explorent le passé colonial, esclavagiste, le racisme, le féminisme... Portraits à l'occasion des débats du « Monde Afrique »*, Le Monde, Publié le 27 novembre à 18h01 - Mis à jour le 28 novembre à 09h24 2018, Consulté le 15 octobre 2019. URL: <https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/11/27/dix-femmes-qui-pensent-l-afrique-et-le-monde_5389443_3212.html>.

⁶⁹ Awa Thiam, *La parole aux négresses*, Paris, Denoël-Gonthier, coll. « Femme », 1978, p 90.

⁷⁰ Ibid., p. 90.

⁷¹ Fatou Sow (dir.), *La recherche féministe francophone. Langue, identités et enjeux*, Paris, Karthlala, 2009, p. 21.

africain, qu'elle dénomme le négo-féminisme. Ce dernier qu'elle définit comme étant un féminisme de négociation (Nego-Feminism), celui-ci met de l'avant l'objectif global qui est d'atteindre l'équité pour les femmes, tout en utilisant des méthodes de négociation qui sont propres aux cultures africaines⁷². Nnaemeka est donc en mesure d'expliquer le fait que la plupart des Africaines ne contestent pas le patriarcat et démontre que les femmes africaines ont développé des astuces faisant en sorte qu'elles sont en mesure de contourner le système patriarcal. En d'autres termes, le rejet du patriarcat n'est pas une priorité dans le combat des femmes africaines. De plus, pour les femmes africaines, l'homme n'est pas « l'autre » mais une partie de l'humain, ainsi Nnaemeka aborde le concept de complémentarité entre les hommes et les femmes africaines dans le discours du féminisme en Afrique. Cette idée est également abordée par Thomas Sankara qui soulève l'importance de parler de la part des hommes dans le combat des femmes africaines⁷³. Ainsi, le concept de complémentarité dont parle Nnaemeka démontre la volonté des femmes africaines de négocier avec et autour des hommes, même dans des circonstances difficiles.

Dans les chapitres suivants, une exploration des histoires de Léonie Abo, de Aoua Kéita et de Simone Kaya mettra ainsi en lumière cette capacité des femmes africaines de savoir négocier avec et autour des hommes, malgré la précarité de la condition féminine. Rappelons que le colonialisme a rajouté une deuxième couche d'inégalités sur la condition des femmes africaines qui était déjà précaire, faisant subir à la femme africaine un double assujettissement.

⁷² Obiama Nnaemeka, *Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way*. *Signs*, vol. 29, no. 2, 2004, pp. 357–385.

⁷³ Thomas Sankara, *L'émancipation des femmes et la lutte de libération de l'Afrique*, Pathfinder Press, 2008, p. 31.

Chapitre 2 : Léonie Abo, son parcours dans le mouvement de rébellion

Dans le chapitre précédent, la revue de littérature s'attarde sur l'émergence du féminisme postcolonial qui conteste l'androcentrisme et l'eurocentrisme tout en soulignant les conséquences socio-historiques de la colonisation. Un portrait de la condition féminine précaire et défaillante des sociétés africaines postcoloniales nous est également présenté, ainsi que les quelques acteurs qui se sont prononcés à ce sujet.

Dans ce premier chapitre, nous proposons une lecture analytique des mémoires transcrites de Léonie Abo par Ludo Martens, afin de situer ce texte dans son contexte sociopolitique. Rappelons que le colonialisme avait rajouté une couche de plus dans les liens hiérarchiques qui existaient déjà entre hommes et femmes dans la société traditionnelle. Le système colonial a exploité cette hiérarchie et a approfondi ce fossé, faisant de la femme doublement victime des inégalités de genre. À travers le livre *Abo, une femme du Congo*, une transcription des mémoires de Léonie Abo rapportée par le Belge Ludo Martens, nous allons faire valoir ce point. Pour ce faire, nous présenterons un survol de l'ouvrage *Abo, une femme du Congo* en vue de mettre en exergue la double subjugation de Léonie Abo : au niveau familial d'abord et politique ensuite. Chemin faisant, nous tenterons de comprendre comment Abo a su naviguer à travers ce système social complexe.

Abo, une femme du Congo

L'ouvrage *Abo, une femme du Congo* est un mémoire de la vie de Léonie Abo transcrit par Ludo Martens, publié en 1995 par les éditions l'Harmattan. Ludo Martens, né en 1946 et décédé en 2011, est un homme politique belge qui avait un intérêt particulier pour les mouvements communistes. C'est dans ce cadre qu'il a étudié Staline et Mao. Cet intérêt l'amène à en apprendre davantage sur les mouvements nationalistes dans l'Afrique centrale. Ce qui justifie cette collaboration avec Abo.

Ce livre comprend une liste de publications de la même collection et une table de matières qui annonce les dix-huit chapitres du livre, classés en ordre chronologique des événements. Ces événements datant de 1945 se déroulent à Malungu Lukamba jusqu'en 1969 à Kinshasa et ils marquent ainsi tous les changements des lieux et les dates des événements. Vient ensuite un glossaire qui donne au lecteur la définition des mots de vocabulaire spécialisé,

particulièrement une terminologie de la révolution. Les mots qui se retrouvent dans le glossaire sont majoritairement en français. Toutefois, on y retrouve quelques mots en lingala, une langue bantoue parlée en République démocratique du Congo et au Congo-Brazzaville.

Après avoir été transporté, dans la vie d'Abo, à travers dix-huit chapitres, Ludo Martens inclut quelques photos des personnages importants qui ont participé à la Rébellion du Kwilu. À la fin de l'ouvrage, on retrouve un épilogue décrivant la vie d'Abo vingt-et-un an après la rébellion, notamment en 1990. Cet épilogue est suivi de trois arbres généalogiques pour mieux comprendre les clans familiaux d'Abo et de Mulele. On retrouve également quelques cartes géographiques permettant de visualiser les endroits physiques des événements.

Cet ouvrage retrace la vie de Léonie Abo qui est née en 1945 à l'époque où le Congo était encore sous l'emprise de la Belgique. Ainsi, le thème du colonialisme est au centre de cette œuvre avec notamment, la présence dans les descriptions des administrateurs coloniaux, de la religion chrétienne imposée à la population et des religieuses belges qui se chargent de l'éducation des filles. La révolution et l'indépendance du Congo sont les enjeux principaux pour les Congolais de cette époque. Pierre Mulele, ancien ministre de l'Éducation du gouvernement de Lumumba, sera à la tête de ce mouvement de rébellion du Kwilu de 1963 à 1968. Il prend Abo comme femme et elle se retrouve dans le maquis avec d'autres hommes et femmes qui croient en sa vision révolutionnaire; une vision selon laquelle, le Congo sera débarrassé du colonialisme et il sera dirigé par des Congolais.

Dans le maquis, le discours concernant les femmes gravitait autour de l'égalité entre les hommes et les femmes. Tous, hommes et femmes, étaient appelés à suivre des formations, à s'exprimer en public et à pratiquer des techniques de guerre. Malgré le discours révolutionnaire sur l'égalité entre les hommes et les femmes, les pratiques culturelles aliénant les femmes, telles que la polygamie, battent leur plein. D'ailleurs, Mulele marque cette contradiction en épousant deux autres femmes, Monique et Bernadette. Ainsi, on peut voir que la culture traditionnelle de cette société continue à privilégier les hommes. Malgré cela, Abo reste auprès de Mulele, son mari, parce que quitter son mari voulait dire rompre les liens avec le maquis et pour Abo, la cause politique était cruciale.

En 1968, Mulele sera torturé à mort. Un événement orchestré par le régime de dictature de Mobutu. Abo va s'exiler au Congo-Brazzaville.

À partir de l'histoire de Léonie Abo, nous pouvons voir que l'administration coloniale a rajouté une couche de plus sur les inégalités de genre qui existaient déjà dans les sociétés africaines, particulièrement dans la société congolaise. Les femmes africaines sont ainsi doublement victimes, premièrement par la tradition et deuxièmement, par le colonialisme. Le système colonial a donc contribué à aliéner les femmes des sociétés africaines. Cette aliénation se manifeste dans deux secteurs cruciaux que nous allons explorer, principalement au niveau familial, ainsi que sur le plan politique.

Section 1 : Subjugation au niveau familial

La subjugation de la femme au niveau familial que nous examinerons dans cette première section se vit sous plusieurs aspects notamment, à travers le mariage et à travers la polygamie.

Notons que les effets du colonialisme européen sur les peuples du monde ont été multiples. La mission de la colonisation en Afrique a porté atteinte à la dignité et au statut des femmes africaines en tentant de greffer ses pratiques et valeurs sur les sociétés dont les systèmes sociaux et juridiques diffèrent sensiblement de celle du gouvernement colonial⁷⁴.

La législation coloniale a donc modifié le rôle traditionnel des femmes africaines pour ressembler aux femmes de la société européenne⁷⁵. Les colonisateurs ne connaissaient pas bien les coutumes autochtones et ignoraient les schémas de comportement traditionnels⁷⁶. Les femmes africaines étaient méprisées par les administrateurs coloniaux, car elles avaient leur propre conception des « lois naturelles ». Une divergence de notions et de normes étaient donc à la base de cette dichotomie. Cette dernière se manifeste, notamment dans les mémoires de Léonie Abo tels que retranscrits par Ludo Martens, particulièrement au niveau de la notion de la famille.

L'anthropologue français, Claude Lévi-Strauss, définit la famille comme étant à la fois une institution sociale, juridique et économique, qui existe dans toutes les sociétés humaines⁷⁷.

La famille est, en d'autres termes, l'unité sociale de base au sein de laquelle sont communiquées les normes de la société et les valeurs, les croyances et les connaissances⁷⁸. Chez les peuples

⁷⁴ Marlène Dobkin De Rios, *Colonialism and the Legal Status of Women in Francophonic Africa*, In : *Cahiers d'études africaines*, vol. 8, n°31, 1968, p. 390.

⁷⁵ Ibid., p. 390.

⁷⁶ Ibid., p. 390.

⁷⁷ Claude Lévi-Strauss, *La famille*, Le regard éloigné, 1983.

africains, la famille désigne un cercle de membres bien plus large que ce que le mot signifie dans son usage américano-européen. Pour les Africaines, la famille comprend les parents, les enfants, les grands-parents, les oncles et tantes, les frères et sœurs, tous pouvant avoir leurs propres enfants et d'autres personnes à charge⁷⁹. La famille étendue ou élargie est le terme anthropologique pour désigner ce modèle de famille.

Abo a évolué dans un contexte de famille élargie dans lequel la proximité existe entre les oncles, les tantes, les cousins, les nièces, etc. La dynamique familiale devient complexe quand on y rajoute l'aspect du mariage.

Le mariage

L'histoire d'Abo dévoile la magnitude des effets du colonialisme sur les femmes congolaises au sein de la famille, particulièrement au niveau du mariage. À l'époque précoloniale congolaise, il existait deux types de sociétés : les sociétés patrilineaires et des sociétés matrilineaires. C'est-à-dire, une société dans laquelle les enfants seraient alignés au clan de leur père ou à celui de la mère⁸⁰. On remarque cependant que dans les sociétés matrilineaires, le pouvoir de la femme était assigné à l'oncle maternel ou au frère⁸¹. Le fait d'assigner le pouvoir de la femme dans les sociétés matrilineaires à l'oncle maternel ou au frère représente une inégalité qui existait initialement dans les sociétés précoloniales et qui sera approfondie par le colonialisme.

Dans le livre *Abo, une femme du Congo*, Ludo Martens révèle qu'Abo évolue dans une société matriarcale dans laquelle l'oncle maternel joue un rôle crucial. « Quand, dans un village, il (en parlant d'un chef du village) remarque une belle-femme du haut de son tipoy, il s'arrange avec l'oncle de la nouvelle proie pour la faire venir chez lui. »⁸²

Abo apprend à l'âge de 11 ans qu'elle a été promise en mariage depuis la naissance à cause du décès prématuré de sa mère, Labon. Vers 1930, le clan de Ndum Ebat avait payé la dot pour Labon, la mère d'Abo, prématurément décédée et comme la famille de Ndum Ebat avait

⁷⁸ A. B. C. Ocholla-Ayayo, « 4. La famille africaine entre tradition et modernité », Aderanti Adepoju éd., *La famille africaine. Politiques démographiques et développement*. Editions Karthala, 1999, pp. 85-108.

⁷⁹ A. B. C. Ocholla-Ayayo, *op. cit.*

⁸⁰ Jane Freedman, *Gender, Violence and Politics in the Democratic Republic of Congo*, Farnham, UK: Ashgate, 2015, p. 21.

⁸¹ *Ibid.*, p. 21.

⁸² *Une femme du Congo*, p. 25.

perdu la mère, elle gardera donc en guise de compensation la fille, sans être obligée d'offrir une nouvelle dot. Ainsi, Abo sera donnée en mariage à Innocent Mutanzundu, le fils de la sœur de Ndum Ebat⁸³.

L'institution du mariage, essentielle à la continuité de la société, tenait à souligner la valeur importante de la femme, à savoir son potentiel de fertilité⁸⁴. Ce qui justifie l'existence des pratiques qui consistent à hériter d'un mariage en cas d'un décès prématuré. Dans son cas, Abo avait failli être donnée en mariage à l'âge de 11 ans pour pallier à la mort subite de sa mère. Cette pratique se réfère à la tradition du lévirat et du sororat⁸⁵. Dans les sociétés patrilineaires, en effet la coutume du lévirat permettait à un individu d'hériter de la femme de son frère. Ceci permettrait non seulement de ne plus payer une dot, mais aussi de garder la famille ensemble. En cas de décès de l'homme, la femme et ses enfants étaient donc liés à la famille du mari.

Cette pratique justifie ainsi le fait que le mariage dans les sociétés traditionnelles africaines n'était pas un contrat entre deux personnes, mais plutôt une alliance entre deux clans à travers laquelle la source potentielle de fécondité serait transmise⁸⁶. Les mémoires d'Abo exposent les failles existant dans les sociétés matrilineaires et les sociétés patrilineaires. Car en plus d'être confrontée au mariage précoce et au mariage arrangé, Abo est en quelque sorte victime d'une pratique culturelle d'héritage matrimonial. Abo provenait du système autochtone de parenté et de mariage matrilineaire. Il faut reconnaître cependant, que l'assimilation des missions chrétiennes a bouleversé les idéologies culturelles. Subséquemment, Abo hérite du mariage de sa mère. En d'autres termes, le transfert matrimonial ne s'arrête pas au niveau du frère ou de la sœur, mais s'opère également de mère en fille.

Nous comprenons donc que les sociétés matrilineaires prétendent privilégier les femmes en favorisant la croissance du clan féminin. Cependant, il importe de noter qu'elles ajoutent inconsciemment des inégalités de genres, telles que les mariages arrangés et les mariages précoces. Les sociétés patrilineaires ne sont pas mieux loties avec des traditions culturelles, qui sont maintenues par le patriarcat. Ce qui enfreint le libre choix des femmes, voire leur émancipation.

⁸³ *Une femme du Congo*, p. 35.

⁸⁴ De Rios Marlène Dobkin., *op. cit.*, p. 394.

⁸⁵ Certaines tribus congolaises pratiquent le lévirat ainsi que le sororat. Le lévirat est la coutume selon laquelle un homme épouse la veuve de son frère décédé. Le sororat signifie qu'un homme épouse la sœur de sa femme décédée (Mukenge printemps 2010, 22 ; Encyclopædia Britannica s.d.). Selon Tshilemalema Mukenge, cette pratique permet de préserver le mariage de sorte que la perte d'un parent ne déstabilise pas la vie des enfants (printemps 2010, 22).

⁸⁶ Marlène Dobkin De Rios, *op. cit.*, p. 392.

De plus, la pratique de la dot, évoquée dans les mémoires rapportés d'Abo, suscite des questionnements incontournables. Durant l'époque précoloniale, le versement de la dot dans le cadre du mariage avait pour but d'égaliser la perte du potentiel de procréation qui irait agrandir un autre clan, mais aussi d'établir une filiation entre les deux familles⁸⁷. L'administration coloniale belge ayant comme but premier de maximiser leur profit de l'exploitation des ressources naturelles au Congo a très peu investi dans le développement de ce pays et encore moins dans sa population⁸⁸. La production capitaliste a fait des hommes et des femmes du Congo une main-d'œuvre bon marché pour l'exploitation des ressources.

Comme de petites serves, les élèves sont encore astreintes à d'autres corvées. Elles labourent les champs de la mission à la houe. Elles ramassent des engrais organiques dans la brousse [...] Les filles sarclent les champs d'épinards et de tomates, les jardins d'orangers. Elles plantent des tiges de manioc Saint-Pierre. Ces tubercules très sucrés sont réservés au personnel blanc⁸⁹.

Ceci transforme la notion du mariage ainsi que les liens familiaux. Les femmes célibataires appartenaient à leurs pères et après le mariage, elles appartiennent dorénavant au mari. Le père de l'époux donnerait une dot, en échange de la perte de son travail précieux et de son lien de parenté⁹⁰. Alors qu'auparavant, la dot n'était pas basée sur la notion de main-d'œuvre, mais plutôt sur la valeur de la femme, en particulier sur son potentiel de fertilité.

Les mémoires rapportés d'Abo démontrent que la femme africaine traditionnelle était déjà réduite à sa valeur de procréatrice dans les sociétés précoloniales et dans les administrations coloniales, par l'entremise des écoles missionnaires. Cette réduction de la femme à sa fonction de procréatrice veut s'ajouter à l'image de la femme comme mère et responsable des soins ménagers. Par conséquent, l'économie coloniale renforce l'assujettissement de la femme en transformant la valeur de la dot. Avec cette transformation, les opérations liées à la dot se font en espèces. De plus, l'inflation et même le coût de la vie rendent les versements de plus en plus élevés et changent le sens originel de cette pratique⁹¹. En plus du fait que la femme était déjà

⁸⁷ Marlène Dobkin De Rios, *op. cit.*, p. 392.

⁸⁸ Jane Freedman, *op. cit.*, p. 5.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁰ Countries and Their Cultures, *Democratic Republic of the Congo*, Consulté le 15 octobre 2019.

URL: <https://www.everyculture.com/Bo-Co/Democratic-Republic-of-the-Congo.html>

⁹¹ John U. Ogbu. *African bridewealth and women's status*. *American Ethnologist*. 1978;5 (2), p. 257.

réduite à son rôle de procréation, elle devient aussi un objet de commerce. Marquant de ce fait, le double assujettissement dont nous avons mentionné plus haut.

Léonie Abo réussit à échapper au premier mariage arrangé, car son oncle, Awaka prépare un complot pour la faire fuir afin qu'elle ne se marie pas avec un militaire. À cette époque, épouser un militaire augmentait l'insécurité. Awaka a donc envoyé en secret Abo vers l'école d'aide-accoucheuse à Feshi, une partie éloignée du village. Pourvu qu'Abo ne se marie pas avec un militaire. Awaka accepte de rembourser la dot qui avait été versée pour Labon, sous la pression de la famille de Ndum Ebat. À quatorze ans, Abo se retrouve encore dans un mariage arrangé cette fois-ci, il n'y avait aucune façon d'y échapper. La dot payée, elle est désormais mariée à Gaspar et malgré les festivités, particulièrement les danses et chansons de l'association des jeunes mamans, Abo a l'impression d'assister à une transaction qui ne la concerne pas⁹². Remplie d'incertitude, Abo n'avait que la peur transmise des enseignements des religieuses catholiques pour l'accompagner dans son foyer. En sortant à peine de l'enfance, c'est à quatorze ans, qu'Abo entre dans le lit conjugal avec comme seul bagage les enseignements ecclésiastiques inculqués par les sœurs religieuses à propos de l'homme. Les sœurs dépeignent l'homme comme étant un être impur, débauché et diabolique⁹³. À quatorze ans, Léonie Abo passe une nuit de noces de bain de sang et ceci sera suivi d'épisodes de violence conjugale continuels. Abo ne passe pas un jour sans que le poing du mari l'ait frappée au visage. Elle ne passe pas un jour sans larmes⁹⁴.

Remarquons que cette fois-ci, l'oncle d'Abo, Awaka, n'intervient pas comme il l'a fait auparavant. Awaka est plutôt prêt à récupérer la dot qu'il avait autrefois remise pour empêcher le mariage d'Abo au militaire. Autrement dit, Awaka intervient quand la vie d'Abo peut être en danger, ce qui peut affecter le potentiel d'accroître leur clan familial, mais n'intervient pas quand il s'agit de l'âge précoce, car il risque de perdre la dot. La dot devient donc un élément central qui creuse l'écart des inégalités dans l'institution du mariage, dans ce contexte où elle a subi des transformations avec le colonialisme, fait de la femme un objet de commerce et de transaction.

Nous allons dans le point suivant, illustrer l'assujettissement de la femme à travers la pratique de la polygamie.

⁹² *Une femme du Congo*, p. 48.

⁹³ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁴ *Une femme du Congo*, p. 48.

La polygamie

En plus d'avoir exploité les failles de la société matrilineaire et patrilinéaire, le colonialisme a également exploité les pratiques qui assujettissent les femmes africaines, particulièrement la polygamie. Les mémoires d'Abo révèlent que les femmes sont confrontées aux coutumes et traditions qui sont normalisées dans les sociétés africaines. Durant l'époque précoloniale, l'individualisme n'avait pas sa place dans les sociétés africaines. Dans les sociétés traditionnelles d'Afrique, on accordait beaucoup d'importance au bien-être de la société plutôt qu'au bien-être de l'individu. C'est-à-dire que dans les sociétés traditionnelles africaines, le groupe prévaut sur l'individu. La polygamie fait partie des traditions culturelles, qui au nom du bien de la collectivité, perpétuent l'assujettissement des femmes africaines. Comme l'expliquent des chercheurs québécois;

Dans les sociétés précoloniales, la structure de la polygamie était basée principalement sur le rôle productif de la femme dans le milieu agricole. Les pratiques polygames concernaient davantage les sociétés agricoles et avaient pour but de maximiser la vie reproductive des femmes, afin de satisfaire les besoins de la main-d'œuvre. En plus de la fonction de main-d'œuvre, la polygamie avait d'autres fonctions dans les sociétés précoloniales. La polygamie permettait d'assister les aînés dans leurs vieux jours⁹⁵. Les pratiques de l'allaitement prolongé et du respect de l'abstinence post-partum sont des éléments qui favorisaient également l'existence et le maintien de la polygamie⁹⁶. La polygamie permettait d'accroître le pouvoir politique et le prestige social de l'homme, mais aussi accroître la progéniture dans les sociétés patrilinéaires où les enfants font partie intégrante du lignage du mari⁹⁷.

Avec l'arrivée de l'industrialisation et de l'urbanisation, plusieurs chercheurs ont cru assister à un déclin de la polygamie. Cependant cette prédiction ne semble pas être le cas en Afrique de l'Ouest où la polygamie est encore une pratique courante surtout en milieu rural. En d'autres mots, le colonialisme avec le mode de production capitaliste maintient la structure de la polygamie pour continuer à exploiter les femmes en tant que capital humain. Les femmes sont donc réduites à la valeur de main-d'œuvre. Ceci peut être perçu dans l'histoire de Léonie Abo quand elle fait face à une des grandes déceptions dans le maquis en 1964, lorsque Mulele annonce qu'il ramène une deuxième épouse et quelque temps après, une troisième, sans son

⁹⁵ Nathalie Mondain et al., *L'évolution de la polygamie en milieu rural sénégalais : institution en crise ou en mutation ?*, *Cahiers québécois de démographie*, volume 33, numéro 2, automne 2004, p. 2.

⁹⁶ Nathalie Mondain et al., *op. cit.*, p. 2.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 2.

consentement. Remarquons que Mulele le fait pour augmenter le capital humain, car le maquis demandait l'implication de plusieurs personnes, mais il en profite aussi pour satisfaire ses besoins sexuels et accroître son prestige d'homme et de chef.

Ce double assujettissement a été ressenti lorsqu'à 17 ans, Léonie Abo écope d'un mois de prison pour avoir montré de l'intérêt à un autre homme, Remy Makoloni. Malgré que Remy offre l'argent nécessaire pour que les parents d'Abo puissent rembourser la dot et rompre le mariage avec Gaspar, elle n'est toujours pas libre de faire son choix⁹⁸. Ses frères et Mulele l'avaient empêchée de poursuivre cette relation en l'amenant de force au maquis. En plus d'être des instruments de production, les femmes n'ont pas de voix à faire entendre. Par conséquent, Abo se fait une opinion sur le sort des femmes africaines : « Le labeur et la souffrance lui sont imposés tout aussi naturellement que l'obéissance aux décisions des oncles, des neveux et des maris. ⁹⁹»

Abo déplore donc, la condition des femmes de son époque qui sont confinées à une place subordonnée à celle de l'homme et ne voit pas d'issue de secours. Il faut noter cependant que certaines femmes africaines considèrent la polygamie comme étant favorable pour la condition féminine. Pour ces femmes, la polygamie leur permet de mieux protéger leur santé en leur donnant la possibilité d'espacer les grossesses et peut susciter un sentiment de soutien, voire de sororité, entre les coépouses¹⁰⁰.

Notons que cette idée d'accepter la polygamie expose le fait que les hommes priorisent la satisfaction de leurs besoins sexuels au détriment de la santé de la femme. N'ayant pas d'autres choix, vu le manque de moyens contraceptifs de l'époque, les femmes négocient avec les hommes et acceptent la polygamie malgré elles. Autrement dit, les hommes contribuent aussi à ce double assujettissement en maintenant la pratique de la polygamie pour des raisons purement égocentriques. Abo, de sa part, dénonce la polygamie, comme bien d'autres femmes qui souffrent des effets psychologiques que cela peut entraîner. Toutefois, ces femmes sont laissées à elles-mêmes, sans aucun mécanisme de protection. Malgré cela, on voit qu'Abo développe une façon de s'adapter et commence à défendre la cause de ses coépouses quand elles font face à la violence de Mulele. La violence conjugale est aussi une conséquence qui découle de ces inégalités.

⁹⁸ *Une femme du Congo*, p. 59.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰⁰ M. Bruyninckx, D. Cauchie, E. Dardenne, et M. Vande Ghinste, *Diversité des modes matrimoniaux : vécu psychosocial des différents acteurs de systèmes familiaux polygames en milieu urbain au Sénégal*, Alterstice, 2017, 7 (2), p. 79.

En somme, la polygamie dans la société congolaise donne un pouvoir aux hommes, celui d'épouser plusieurs femmes. Mais les femmes ne peuvent pas faire de même, sous réserve de la pratique de la polyandrie en vigueur dans quelques rares tribus, particulièrement chez les Bashilele du Kasai. La polyandrie a été combattue par les autorités coloniales et tend à disparaître¹⁰¹. Ainsi, ces contradictions continuent à perpétuer l'oppression des femmes.

L'expérience de Léonie Abo nous démontre que les hommes, notamment les pères, les oncles, les frères ainsi que les maris, disposent de la vie et de l'avenir de la femme. Dans la coutume d'Abo, un homme pouvait payer la dot, sans le consentement de la femme et son destin était scellé. Le colonialisme ainsi que les conséquences qui en découlent sont donc le fondement de la place subordonnée qu'occupent les femmes dans les sociétés africaines. Cela montre de ce fait, l'importance d'inclure l'aspect familial, dans toutes ses facettes, lorsqu'on parle du féminisme africain que, comme on l'a vu, a subi des transformations importantes. Ce qui nécessite une analyse approfondie. Les mémoires rapportés d'Abo dévoilent les couches d'inégalité de genre qui se sont ajoutées dans le mariage, particulièrement dans les sociétés matrilineaires et dans les sociétés patrilineaires. Autrement dit, le mariage précoce, le mariage arrangé et les pratiques d'héritage matrimonial en cas de décès, tels que le lévirat et le sororat ainsi que la dot renforcent les inégalités de genre.

En définitive, la polygamie en plus de réduire les femmes en main-d'œuvre, ignore la voix des femmes et génère la violence conjugale.

L'instauration du patriarcat, qui est venu en même temps que le colonialisme a ainsi bouleversé l'aspect familial de la société congolaise et elle a aussi eu un impact important sur la participation des femmes pour l'avancement de leur nation, notamment sur le plan politique.

¹⁰¹ Isidore Ndaywel è Nziem, *Histoire de l'institution polyandrique dans le Bas-Kasai (Zaire)*, In: *2000 ans d'histoire africaine*, Le sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Raymond Mauny, Tome II, Paris : Société française d'histoire d'outre-mer, 1981. pp. 769-789. (Bibliothèque d'histoire d'outre-mer. Études, 5-6-2)

Section 2 : La subjugation de la femme au niveau politique

La femme dans la société précoloniale congolaise n'était pas tenue à l'écart de la vie publique, elle était plutôt active. Il existe plusieurs légendes et mythes qui relatent l'existence des reines et des femmes en position de pouvoir au Congo précolonial¹⁰². Cependant, il existe très peu d'écrits. Ce qui ne nous permet pas d'examiner en profondeur le pouvoir de ces femmes¹⁰³. Ceci est dû à la tradition orale, qui malheureusement n'était pas valorisée, par conséquent n'a pas beaucoup de crédibilité¹⁰⁴.

Le rôle des femmes dans l'organisation politique était défini par leur participation, directe ou indirecte c'est-à-dire, dans les activités du gouvernement et dans les sociétés non étatiques, justifiant ainsi l'existence des associations secrètes des femmes¹⁰⁵. Durant l'époque précoloniale, les femmes avaient également des rôles dans les religions traditionnelles africaines, telles que les femmes prêtresses dans le vaudou. Notons cependant que le fonctionnement de ces institutions a été brusquement faussé par l'implantation du système colonial appuyé par la mission civilisatrice et évangélisatrice des Églises chrétiennes¹⁰⁶. Bien que les femmes aient participé à la vie publique durant l'époque précoloniale, leur participation était minime par rapport à leurs homologues masculins. Avec le colonialisme, les femmes ont été systématiquement exclues de la sphère publique et maintenues totalement à l'écart. Elles ont assisté à l'effondrement des bases matérielles et spirituelles sur lesquelles reposait leur autorité. Par conséquent, elles ont perdu leurs droits et leurs privilèges sociaux, religieux et politiques¹⁰⁷.

Jane Freedman dans son ouvrage *Gender, Violence and Politics in the Democratic Republic of Congo*, renforce l'argument selon laquelle les femmes du Congo précolonial étaient indépendantes, autonomes au niveau économique et géraient leurs propres affaires, à l'exception de quelques communautés. D'après cette auteure, la situation a changé avec l'arrivée du colonialisme qui a imposé ses normes, dictant de ce fait le statut des hommes et des femmes du

¹⁰² Kimpa Vita, dite Béatrice du Congo, l'héroïne la plus célèbre née vers 1682, une grande figure de la résistance à la colonisation portugaise.

¹⁰³ Jane Freedman, *op. cit.*, p. 21,

¹⁰⁴ Simon Muke, *Transmission de la tradition orale africaine en exil*, Jacques Besson éd., *Hériter, transmettre : le bagage de bébé*. ERES, 2008, pp. 119-130.

¹⁰⁵ Albertine Tshibilondi Ngoyi, *Rôle de la femme dans la société et dans l'Église : pour une justice et une réconciliation durable en Afrique*, *Théologiques*, volume 23, numéro 2, 2015, p. 206.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 206.

¹⁰⁷ Albertine Tshibilondi Ngoyi, *op. cit.*, p. 206.

Congo. Par l'entremise du travail forcé, le colonialisme a attribué aux hommes et aux femmes des tâches basées sur leur sexe. L'éducation était organisée par les écoles missionnaires catholiques en fonction de genre avec notamment, l'école des filles qui formait les jeunes femmes pour les préparer à leurs rôles de femmes et d'épouse¹⁰⁸. Le but du colonialisme était de leur apprendre le modèle de la famille européenne, nucléaire et catholique¹⁰⁹. Diluant ainsi le pouvoir qu'avaient les femmes auparavant. Les femmes sont donc privées du pouvoir initial qu'elles avaient, en plus d'être écartées dans la sphère publique. Marquant ainsi cette double subjugation qui sera ainsi entretenue par les tabous.

Les tabous

Le statut des hommes et des femmes va donc être renforcé par des tabous qui enfreignent le plein potentiel des femmes africaines, à savoir sa participation pour l'avancement de la nation. Les mémoires rapportés d'Abo dévoilent le fait que la femme ne devait pas parler en public, car la femme n'avait pas sa place dans la sphère publique :

Les femmes reconstituent leurs pelotons et Abo commande toujours son groupe de quarante filles. Godelieve Madinga et Mpits défient les tabous : elles parlent d'une voix forte et assurée, devant tout le monde, hommes y compris. Or, d'après les traditions, la femme doit chuchoter ce qu'elle veut communiquer à l'oreille de son oncle, qui parlera en son nom¹¹⁰.

En étant au maquis, Léonie Abo ainsi que les autres femmes, ont brisé des tabous culturels, alors que selon leur culture les femmes devaient laisser leurs oncles parler pour elles en public. Certains tabous persistent avec le colonialisme et Mulele aide les femmes du maquis à s'en débarrasser. Mulele allait jusqu'à faire manger aux femmes de la viande de crocodile et d'autres types de viande, en expliquant qu'ils étaient stupides d'écouter les hommes qui avaient imposé ce tabou simplement pour réserver la meilleure viande pour eux-mêmes¹¹¹. Marquant l'aspect du contrôle qu'ont les hommes sur les femmes, ayant la capacité de leur imposer ou interdire certains aliments. Mulele va donc contribuer, dans une certaine mesure, à faire une place aux femmes dans la sphère publique. Toutefois, on constate l'existence de valeurs contradictoires

¹⁰⁸ Jane Freedman, *op. cit.*, p 23.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p 23.

¹¹⁰ *Une femme du Congo*, p. 108.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 108.

chez Mulele, car il prône l'amélioration de la condition féminine, tout en étant polygame. Léonie Abo exprime cette contradiction dans le passage suivant :

Les hommes se sont efforcés de nous éduquer et de nous faire comprendre l'égalité entre l'homme et la femme, entre l'époux et l'épouse. Mais malgré les plus beaux discours, un homme reste toujours un homme. Une femme ne peut pas avoir plusieurs maris, sinon, plus personne ne la respecte, elle n'est plus une femme normale. Dans les villages, le chef coutumier pouvait s'attribuer toute une brochette de femmes [...] Or, la femme ne supporte pas de partager son mari. Mais elle est obligée de se soumettre. Il faudra beaucoup de temps aux hommes avant qu'ils aient bien assimilé leurs propres leçons¹¹².

Dans son cas, Abo a accepté d'être dans un environnement toxique, tout en bénéficiant de son exposition à de nouvelles idées et en contribuant à l'avancement de sa nation.

La part des hommes africains

Les mémoires d'Abo révèlent la double subjugation que vivent les femmes congolaises, d'une part par le colonialisme (subjugation politique) et de l'autre par les traditions (subjugation culturelle). Gertrude Mianda parle même d'une troisième couche d'assujettissement qu'elle décrit comme étant la « trilogie » coloniale pour parler de « Administration-Église-Groupes privés » qui constitue la base de l'organisation du pouvoir au Congo-belge, qui assujettit la femme. Cette trilogie, selon Mianda, rend invisible la femme du Congo des années 1960-1965¹¹³. C'est-à-dire que cette période est marquée par l'invisibilité de la participation des femmes dans les rouages de la nation, alors que ces femmes ont contribué à leur façon, cependant dans l'ombre¹¹⁴. En d'autres termes, les hommes africains ont aussi contribué à l'agrandissement de ce fossé qui a d'abord émergé avec l'attribution des rôles basés sur le genre. Mianda note, en effet, que la formation des filles était basée sur la production de bonnes épouses, de mères et de femmes au foyer comme pour les femmes des pays civilisés. De plus, l'enseignement des missionnaires était donné en langues locales pour en assurer une large diffusion¹¹⁵. Faisant en sorte que les hommes en position privilégiée, occupaient des emplois dans le secteur moderne de l'économie pendant que les femmes s'occupaient de leurs foyers et gèreraient la structure traditionnelle. Pour les Congolais l'homme devient l'unique pourvoyeur de la famille. Par

¹¹² Une femme du Congo, p. 132.

¹¹³ Gertrude Mianda, *Dans l'ombre de la "démocratie" au Zaïre: La remise en question de l'émancipation Mobutiste de la femme*, in *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 29, 1995, Issue 1, pp. 5178, p. 54.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 55.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 54.

conséquent, le modèle de «la femme au foyer» est adopté. Mudimbe décrit ce processus d'appropriation culturelle de ces femmes¹¹⁶.

Cette transformation a un impact sur le rôle que joue la femme congolaise dans sa nation. Ce fait ressort dans les mémoires d'Abo. Prônant le détachement du Congo des instances coloniales, la Rébellion du Kwilu essaie de distancier la femme de ce rôle de mère imposé par les écoles missionnaires belges, mais ne semble pas y arriver. Dans la Rébellion du Kwilu, le discours concernant les femmes tournait autour de l'égalité entre les hommes et les femmes. Bengila, un instructeur du maquis disait lors des formations qu'il donnait que les femmes seraient égales aux hommes¹¹⁷. De plus, Mulele insistait souvent sur le fait que les femmes étaient capables de faire ce que les hommes peuvent faire.¹¹⁸ Mulele allait jusqu'à déclarer que les femmes ont des atouts que les hommes n'ont pas, ainsi il est inévitable de les avoir impliquées dans des rôles importants.

On constate que l'idée de la femme comme étant égale à l'homme, était renforcée dans les formations données par Mulele. Cependant la responsabilité de l'éducation des enfants était toujours reléguée aux femmes. En d'autres termes, le discours de Mulele reste contradictoire : d'une part, il prône l'avancement de la femme dans la sphère publique; d'autre part, il continue à voir la femme, comme la seule responsable de l'évolution de l'enfant, la réduisant ainsi à son rôle traditionnel maternel.

Il est intéressant de constater que la relation de genre s'est transformée dans le maquis et de nouveaux modèles d'égalité ont été promus dans le cadre du discours révolutionnaire. Cependant ce discours sur l'égalité entre les hommes et les femmes reste limité, car les femmes ne peuvent participer pleinement à l'épanouissement de la nation. Ceci fait en sorte qu'Abo doit rester auprès de son mari parce qu'elle appartient à la Révolution. Rompre les liens avec son mari voulait dire, rompre les liens avec le maquis¹¹⁹.

L'histoire de Léonie Abo, nous montre une femme qui fait preuve de résilience. Bien qu'elle ait été entraînée dans le maquis contre son gré, elle décide d'y rester pour se battre contre le système colonial et la dictature de Mobutu qui règne dans son pays. De plus, à une époque où les femmes n'étaient pas favorisées sur le plan politique et où elles étaient souvent limitées à leur

¹¹⁶ V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

¹¹⁷ *Une femme du Congo*, p. 83.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹¹⁹ *Une femme du Congo*, p. 131.

rôle traditionnel. Abo, en étant au maquis, a saisi une opportunité pour se sortir de cette position traditionnelle et a enfin réussi à donner une voix féminine sur la situation précaire que traversait son pays. Anne-Marie Akwety critique le mouvement de l'émancipation de la femme congolaise des années 1975 et démontre que la femme n'avait pas de place sur la sphère publique et il n'existait aucun mécanisme pouvant venir en aide à la femme congolaise de cette époque. C'est donc à cette lacune qu'a tenté de répondre le mouvement de l'émancipation de la femme dont Léonie Abo peut être considérée comme une voix avant-gardiste. Akwety souligne que les structures gouvernementales mises en place pour, soi-disant, remédier à ce problème sont corrompues par la structure dictatoriale politique de Mobutu¹²⁰.

À travers l'outil analytique de la théorie postcoloniale, l'autobiographie de Léonie Abo nous dévoile les enjeux qui sont propres au féminisme africain. Dans l'histoire de Léonie Abo, nous voyons, en effet que les conséquences du colonialisme doivent faire partie du discours du combat des femmes africaines. Connaître d'autres récits de femmes, nous permet de revoir à la loupe les subtilités que peuvent camoufler certains enjeux. Amina Mama démontre que le colonialisme a humilié les femmes, pas seulement comme des sujets coloniaux, mais aussi en genre (« *in gender-specific ways* »). L'histoire de Léonie Abo nous montre que cette humiliation se vit au niveau de la familiale, particulièrement au travers du mariage, dans les sociétés traditionnelles précoloniales, les femmes étaient déjà réduites à leur valeur de procréatrice et leurs voix ont été ignorées. Le colonialisme renforce les pratiques assujettissant les femmes, telles que la polygamie. De plus, les femmes ne peuvent pas participer pleinement à l'avancement de la nation, car les tabous renforcent les rôles maternels de la femme et les hommes africains participent aveuglément à cette dissimilitude. Le but n'est pas de dire que les sociétés précoloniales n'ont pas imposé des rôles aux hommes et aux femmes, ni d'affirmer que l'égalité de genre existait. Nous voulons plutôt mettre en lumière le fait que le système colonial a rajouté une couche de plus sur les inégalités de genre et a contribué à transformer les relations de genre au Congo¹²¹.

Il ressort de ce qui précède que Léonie Abo a joué un rôle d'avant-gardiste de la prise de conscience progressive dans la lutte contre la colonisation et de la remise en question des

¹²⁰ Anne-Marie Akwety Kale, *De la femme et la politique dans la société congolaise traditionnelle : de l'ascension à la perte de son pouvoir*, Monuc Magazine, n° 12, 2007.

¹²¹ Jane Freedman, *op. cit.*, p. 23.

traditions qui confinent la femme au foyer. Aussi, nous pensons que les récits des femmes africaines doivent être étudiés afin de donner une voix à leurs expériences et de dévoiler la situation réelle de la condition féminine. Il nous semble donc important de comprendre le combat qui est propre aux femmes africaines, afin d'apporter des mesures d'émancipation qui répondent à leurs besoins. Sacrifier une cause pour une autre plus grande cause semble être au cœur du discours du féminisme africain. L'histoire d'Abo gagne à être connue, comme celle d'autres femmes qui ont fait preuve de résilience en se dévouant pour leur pays, malgré les contraintes vécues. Ainsi ces cinq années d'expérience dans le maquis lui ont donné confiance pour être la voix des autres femmes :

À son arrivée au maquis, Abo écoutait sans comprendre. Son expérience de la vie lui disait que les femmes, les pères, les oncles, les frères, les maris, disposent de la vie et de l'avenir de la femme. [...] A dix-huit ans, la coutume et la religion chrétienne coalisées lui avaient inculqué ces vérités. Aujourd'hui adulte – Abo a vingt-trois ans – il ne faut plus lui faire la leçon politique, elle les connaît toutes par cœur. Cinq années de révolution l'ont trempée [...] Les femmes sont debout, elles ont porté plus que leur charge dans cette révolution¹²².

¹²² *Une femme du Congo*, p. 131.

Chapitre 3: Aoua Kéïta, militante malienne

Dans le chapitre précédent, les mémoires transcrits de Léonie Abo rapportés par Ludo Martens mettent en lumière la seconde couche des inégalités de genre qu'a apportée le colonialisme. L'histoire d'Abo révèle qu'au niveau de la famille, le mariage a subi des transformations qui réduisent la femme à sa valeur de procréatrice, en plus du fait que sa voix a été ignorée, avec des pratiques telles que la polygamie. Au niveau de la nation, le rôle maternel qui est assigné à la femme la confine au statut d'un être inférieur pendant que la contribution des hommes la relègue au rang d'une personne de second rang.

Dans le présent chapitre, nous proposons une analyse du récit autobiographique d'Aoua Kéïta. Ayant évolué dans la même époque que Abo, soit durant la quête de l'indépendance des pays d'Afrique subsaharienne, Aoua Kéïta marque également la double subjugation à laquelle les femmes africaines font face.

Aoua Keïta est une sage-femme malienne et une militante anticoloniale née à Bamako en 1912 et décédée en 1980. Elle est aussi une figure emblématique du féminisme dans la lutte pour l'indépendance au Mali¹²³. Dans un premier temps, nous présenterons le livre autobiographique d'Aoua Kéïta sous le titre de *Femme d'Afrique. La vie d'Aoua Kéïta racontée par elle-même*, publiée en 1975 par l'édition Présence Africaine. Ensuite, nous mettrons en lumière la double subjugation du colonialisme sur les femmes africaines sur le plan privé et public.

Aoua Kéïta Femme d'Afrique. La vie d'Aoua Kéïta racontée par elle-même

L'autobiographie d'Aoua Kéïta retrace la vie de cette dernière, particulièrement son parcours politique et professionnel de 1921 jusqu'à la veille de l'indépendance du Soudan français qui deviendra le Mali avec l'effondrement de la fédération en 1960. L'histoire est présentée de façon chronologique des événements structurée autour de huit chapitres. Cependant l'auteure y introduit quelque fois des analepses et des prolepses. Cet ouvrage permet de découvrir la vie d'une intellectuelle africaine qui fait face à deux combats, à savoir le combat contre la colonisation et le combat contre les traditions africaines.

¹²³ L'histoire par les femmes, *Aoua Kéïta, sage-femme militante, L'histoire par les femmes*. Consulté le 12 décembre 2019, URL: <https://histoireparlesfemmes.com/2017/05/18/aoua-Kéïta-sage-femme-militante/>.

L'ouvrage commence quand Aoua Kéïta avait six ou sept ans. Son père originaire de Kouroussa en Guinée, travaillait pour l'armée française en qualité du premier responsable des agents d'hygiène. Il s'installa au Soudan-Français (l'actuel Mali). Son père était polygame et avait beaucoup d'enfants. Kéïta a vécu dans une société qui est basée sur la différence de genre et a suivi cette éducation traditionnelle. Les valeurs traditionnelles d'épouse et de coépouse sont inculquées aux filles de façon rigoureuse. En 1923, le père d'Aoua Kéïta décide de l'inscrire dans une école malgré le mécontentement de sa mère, Aoua Kéïta persévère dans ses études et réussit avec distinction. Diplômée de l'école de médecine de Dakar en novembre 1931, Aoua Kéïta fut envoyée à Gao pour exercer la médecine, particulièrement pour un poste de sage-femme pour l'Assistance Médicale Indigène (AMI).

Aoua Kéïta est la seule jeune femme émancipée qui a connu un succès remarquable. Elle fait partie de la direction de l'Association des jeunes du quartier Dioula, une organisation des jeunes femmes. À la fin de sa première année, Aoua Kéïta fait une demande au gouverneur du Soudan français pour la création d'une maternité à Gao et la maternité fut construite et inaugurée en juillet 1934. Quelque temps après, notamment en 1935, Aoua Kéïta se marie à son fiancé Daouda Diawara médecin à Dioila et son mari l'initie à la politique. Toutes les réunions se passaient dans la cour ou dans le salon de Aoua Kéïta, pourtant elle ne pouvait pas participer au débat de peur de choquer ses camarades masculins. Le couple se sépare après quatorze ans de vie commune, sous pression familiale, parce que Aoua Kéïta ne pouvait pas avoir d'enfant.

Aoua Kéïta continua à conscientiser les femmes sur la politique du pays et se servait d'une salle dans la maternité pour faire des réunions clandestines entre femmes. Étant la seule femme en politique dans la région de Niono, elle adhère à l'Union soudanaise-Rassemblement démocratique africain (USRDA) un parti d'avant-garde pour la lutte de la libération des peuples opprimés et avec comme président Mamadou Konate.

Le thème de l'administration coloniale dans son récit est fort présent, car Aoua Kéïta relate les conséquences du colonialisme sur la vie des femmes maliennes. Elle milita pour l'amélioration des conditions de vie des femmes africaines, et rejoigna Mamourkha Yattara, présidente des femmes de l'USRDA, qui par la suite, proposa l'installation du bureau de femmes. Kéïta fut élue présidente de mouvement des femmes, particulièrement pour l'Intersyndical des femmes travailleuses.

L'autobiographie d'Aoua Kéïta met donc en lumière la place qu'occupe les femmes africaines de son époque dans l'espace privé, ainsi que dans l'espace public comme nous allons le montrer dans les deux sections suivantes. Nous explorerons ces deux aspects pour mieux comprendre la condition féminine des femmes maliennes de cette époque.

Section 1 : La subjugation des femmes maliennes dans la sphère privée

Comme dans bien de cultures africaines, la femme malienne traditionnelle est vouée à son rôle traditionnel de femme. L'éducation de la femme l'oriente davantage dans la sphère domestique et privée, particulièrement pour la préparation au mariage¹²⁴. Ainsi, on constate que la mention de l'administration coloniale est fort présente dans l'œuvre d'Aoua Kéïta, notamment avec les structures scolaires qui font partie d'une de leurs stratégies civilisatrices. Aoua Kéïta sera inscrite à l'institut pédagogique national (IPN). L'unique classe de la première école de filles de Bamako (l'Actuel Mali) qui comptait 32 élèves proposées par différents quartiers de la ville. Elle commence l'école en octobre 1923 et pour sa mère, c'était un scandale d'envoyer une fille à l'école.¹²⁵ Sa mère n'appréciait pas le fait que sa fille était en compagnie de garçons pendant que toutes les filles de la famille étaient occupées aux travaux ménagers.

La mère, ne pouvant manifester son mécontentement au père de Kéïta qui a cru bon d'envoyer sa fille à l'école, déversait toute sa colère sur Aoua Kéïta en utilisant plusieurs stratégies pour la retenir à la maison. Aoua Kéïta devait faire toutes les tâches domestiques avant de partir à l'école, elle les faisait avec succès et donc sa mère employait d'autres méthodes¹²⁶. Sa mère ne manquait aucune occasion pour la décourager d'aller à l'école. « Va-t'en t'occuper de tes papiers et crayons, c'est ce que tu donneras à manger à l'homme malheureux qui acceptera de te prendre »¹²⁷, lui disait sa mère. La mère de Kéïta voulait donc que sa fille soit en mesure de remplir son rôle de femme puisque les filles de la société malienne devaient suivre des pratiques d'initiation pour les préparer à leur rôle de mère et d'épouse.

¹²⁴ J. Bugain, *La problématique du rôle des femmes dans le développement en Afrique: l'implication du CIFAD*, Recherches féministes, 1988, 1 (2), p. 122.

¹²⁵ Aoua Kéïta, [Infirmière et militante malienne du RDA], *Femme d'Afrique. La vie d'Aoua Kéïta racontée par elle-même*, Paris: Présence Africaine, 1975, Autobiographie, p. 24.

¹²⁶ Ibid., p. 24.

¹²⁷ Ibid., p. 25.

Chez les Bwa, une tribu malienne, on parle de *Yaromu*, pour désigner le temps de la jeunesse avant le mariage. Ce dernier fait référence à une période d'exception, où l'on a acquis la maturité physique d'un adulte, tout en étant encore épargné par les responsabilités¹²⁸. Durant cette période d'exploration, les garçons et filles sont appelés à se côtoyer sans pour autant franchir l'aspect sexuel¹²⁹. Certaines nuits de pleine lune, les filles organisent des séances de danse propres à leur âge (*Nabwo*), tandis que les garçons, autrefois, s'occupaient à des parties de lutte sur la même esplanade¹³⁰.

On peut donc constater que la division des rôles de genre se crée dès la jeunesse, avec notamment les filles qui sont appelées à remplir leurs tâches domestiques, tandis que les garçons doivent prouver leurs forces ou bravoures. Car ils sont valorisés par leurs forces physiques et les femmes pour leur délicatesse. Les rôles des genres sont ainsi, existants dans les sociétés précoloniales et l'écart sera creusé davantage avec le colonialisme.

Les rôles de genres

L'autobiographie d'Aoua Kéïta expose les rôles de genre qui sont inculqués aux jeunes à travers des conseils, des mythes et des superstitions utilisées comme outil d'éducation. On constate que les messages véhiculés aux garçons sont plutôt différents de ceux véhiculés aux filles. Dans ces contes qui finissaient souvent en conseils, Aoua Kéïta remarque qu'on exhorte particulièrement les garçons de posséder des bonnes vertus telles que la bonté, le courage, la franchise, afin de devenir égaux, sinon supérieurs aux parents¹³¹. Tandis que les femmes sont exhortées à être des bonnes femmes, de ne pas être jalouses des coépouses et d'être de bonnes ménagères.

La division des rôles de genre est inculquée aux jeunes maliens dès le bas-âge pour les préparer à la normalisation des inégalités de sexes. On constate que les mères enseignent aux filles en leur racontant des contes avec des thèmes de prédilection, notamment sur les mésaventures d'une fille désobéissante qui désirant fortement un mariage d'amour de leur choix, avait été malheureuse en ménage ou tuée par l'homme de son choix¹³². Plusieurs histoires de la sorte étaient contées aux filles, pour éviter la transgression. Les légendes étaient utilisées pour servir de leçons afin de faire peur aux filles et les amener à être obéissante surtout dans le

¹²⁸ Véronique Hertrich, *Le mariage, quelle affaire ! Encadrement social et privatisation de l'entrée en union en milieu rural malien*, Sociologie et sociétés, volume 39, numéro 2, automne 2007, p. 124.

¹²⁹ Ibid., p. 124.

¹³⁰ Ibid., p. 124.

¹³¹ *Femme d'Afrique*, p. 16.

¹³² Ibid., p. 16.

domaine du mariage. Ainsi, on incite les filles à obéir pour éviter un mauvais sort¹³³. Cette méthode d'éducation peut être expliquée par la logique animiste¹³⁴. Celle-ci est définie comme étant une conception qui attribue aux êtres de l'univers, aux choses, une âme analogue à l'âme humaine¹³⁵.

La mère d'Aoua Kéita lui raconta également des légendes sur le sort qui est réservé aux femmes jalouses de leurs coépouses : la femme jalouse qui écoute derrière la porte se fait ensevelir par les murs. Suite aux blessures graves, elle décède¹³⁶. On peut donc voir que ces histoires se terminaient toujours avec des conseils de politesse, d'obéissance, de serviabilité, de respect des parents, respect des personnes âgées et les nécessiteux¹³⁷. Ceci dit, le bien de la communauté prévaut sur le bien individuel. Ainsi dès le bas âge, cette mentalité de se sacrifier pour les autres est inculquée aux filles. Ce qui par conséquent, les prépare à l'acceptation des pratiques culturelles inégalitaires.

On remarque l'existence de beaucoup de superstitions et conduite sociale, perçue dans l'autobiographie d'Aoua Kéita, notamment la pratique qui oblige les femmes à toujours enterrer les débris d'ongles et de cheveux morts pour empêcher leurs adversaires de les charmer. Il y a aussi la pratique superstitieuse voulant que la marche d'une fille doive commencer par le pied droit. Sans oublier celle selon laquelle le fait de se coucher sur le dos pendant la foudre attire l'orage, etc.

De plus, quand sa mère lui apprenait la propreté, comment maintenir la case et s'assurer que la cour reste propre, elle lui disait qu'il était interdit de balayer la case la nuit, car ceci pourrait appauvrir la famille¹³⁸. Sa sœur qui travaillait mieux avec la main gauche recevait souvent des coups sur ladite main en guise de correction, sous prétexte qu'une femme gauchère est un porte-malheur et qu'aucun homme ne la prendra en mariage¹³⁹.

¹³³ *Femme d'Afrique*, p. 20

¹³⁴ La logique animiste est « celle qui prédomine notamment chez les populations rurales en Afrique subsaharienne. Elle est donc celle que partagent, le plus souvent, non seulement les agriculteurs, les éleveurs, les pêcheurs, les forgerons, les cordonniers, etc. [...] Elle est également présente, à un degré plus ou moins élevé, chez les populations urbaines. Cependant, cette logique animiste n'est pas bien perçue, ainsi elle est combattue comme l'obstacle majeur à tout progrès en Afrique. Elle est vue à travers l'axe des religions par conséquent est perçue comme une déviance, soit « paganisme, magie, superstition et, par les modélisateurs rationnels, comme ignorance, obscurantisme, opium du peuple. »

¹³⁵ Le Larousse. *Définition de l'animisme*.

¹³⁶ *Femme d'Afrique*, p. 21.

¹³⁷ Ibid., p. 21.

¹³⁸ Ibid., p. 22.

¹³⁹ Ibid., p. 22.

Nous comprenons donc que la division des rôles de genre est maintenue par le colonialisme, pour que les femmes africaines soient réceptives et inactives face aux inégalités de genre. Même que la violence, voire le châtement corporel était aussi utilisé pour renforcer les rôles de genre¹⁴⁰.

Dans son autobiographie, Aoua Kéita nous relate la pression sociale que vivent les femmes enceintes. Elles sont tenues de cacher les douleurs d'enfantement et d'accoucher dans le secret, afin d'honorer leurs familles¹⁴¹. Ainsi, une formation est donnée aux jeunes femmes dès le premier mois de grossesse, pour être en mesure de supporter la douleur et de faire preuve de bravoure¹⁴². La peur était donc utilisée comme outil d'éducation pour les femmes, par l'entremise des mythes, des superstitions, de l'animisme et du châtement corporel, voire l'acceptation de la douleur.

Toutes ces astuces font partie de la structure coloniale qui facilite l'acceptation et la normalisation des rôles traditionnels de femmes dans la mesure où elles contribuent à maintenir les femmes dans une position d'infériorité et à renforcer les inégalités des genres. L'acceptation des inégalités des sexes permet de normaliser les injustices générées, mais cela est projeté comme un bien global pour la société. Ainsi Aoua Kéita évolue dans une communauté traditionnelle qui est centrée sur le bien collectif de la société. Le rôle de reproduction de la mère est vu comme étant un élément pour le bien collectif et par conséquent ce rôle vient avec son lot de pressions sociales.

Les pressions sociales

Les pressions sociales que vivent les femmes dans les sociétés africaines sont palpables dans l'autobiographie d'Aoua Kéita. Ces pressions viennent des caractères stéréotypés qu'on accorde aux femmes africaines et même au continent africain. Le continent africain est reconnu pour l'universalité du mariage, c'est-à-dire, la portion de femmes non célibataires après 50 ans varie

¹⁴⁰ Catherine Coquery-Vidrovitch, *Les Africaines : Histoire Des Femmes D'Afrique Noire, Du Xixe Au Xxe Siècle*, Paris: Éditions Desjonquères, 1994, p 28.

Les filles/femme étaient préparées pour leur rôle de mère par l'initiation qui consiste à vérifier la virginité des filles, car les relations sexuelles hors mariages étaient jugées maléfiques, ainsi on exigeait un rite de purification. De plus, la jeune fille est instruite de son rôle sexuel par une femme plus âgée, veuve de préférence, puis violemment fouettée pour lui préparer à encaisser la douleur de l'enfantement¹⁴⁰. Elle est également confiée à une famille pauvre et traitée comme une servante faisant des basses besognes et battue à son retour. Glorifier ainsi leur rôle de bête de labour.

¹⁴¹ *Femme d'Afrique*, p. 261.

¹⁴² *Ibid.*, p. 261.

de 97 % à 99 % dans la plupart des pays africains¹⁴³. Le mariage dans les sociétés africaines correspond ainsi à un moment important de la vie sociale, qui vient avec des attentes individuelles, mais aussi des exigences collectives¹⁴⁴.

Pour l'individu, le mariage représente une étape importante du cycle de vie, avec notamment une évolution de son statut, donne accès à une vie sexuelle, conjugale et reproductive socialement reconnue¹⁴⁵. Pour la collectivité, le mariage est une composante essentielle de la reproduction démographique et sociale: il définit des droits sur la descendance des femmes et organise ainsi la filiation; il alimente aussi, par le jeu des alliances, les rapports politiques et sociaux entre les groupes¹⁴⁶.

En d'autres termes, les sociétés africaines considèrent la procréation comme l'objectif fondamental du mariage. D'où découlent des fortes pressions sociales que subissent les femmes, particulièrement par le caractère reproductif qui y est mis en évidence. Le mariage dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne n'est donc pas une question de couple, il fait plutôt partie de la collectivité. Ceci dit, la division des sexes n'était pas seulement visible dans la répartition des tâches. La valeur et le statut d'une femme dépend d'abord de sa fécondité. Après viennent son esprit coopératif et sa force de travail¹⁴⁷. Marquant de ce fait, la perpétuation du rôle de procréatrice que prône le colonialisme. Les femmes étaient donc appréciées, voire glorifiées comme instruments de reproduction¹⁴⁸. Pourtant la femme africaine n'est pas immunisée à l'infertilité, contrairement à son image caricaturale de fertilité accrue. Les femmes africaines depuis longtemps, sont également affectées par une infécondité et la stérilité, d'origine essentiellement pathologique, qui atteint leur potentiel reproductif¹⁴⁹. Ainsi, les femmes font face à la pression sociale de la belle-famille, car le mariage est considéré une affaire collective.

Aoua Kéita est confrontée à cette question quand elle constate qu'elle ne peut concevoir et que la belle-famille exerce des pressions sur elle. Le mariage d'Aoua Kéita sera bouleversé lorsque sa belle-mère propose à son fils, Diawara, d'entrer dans une union polygame, c'est-à-dire

¹⁴³ Richard Marcoux, *Nuptialité et maintien de la polygamie en milieu urbain au Mali*. Cahiers québécois de démographie, volume 26, number 2, automne 1997, p. 192.

¹⁴⁴ Véronique Hertrich, *op. cit.*, p. 119.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 119,

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

¹⁴⁷ Catherine Coquery-Vidrovitch, *op. cit.*, p. 30.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p 33.

¹⁴⁹ Patrice Vimard, Agnès Guillaume, *Vers la multiplicité des facteurs de la fécondité en Afrique de l'Ouest*, Les modes de régulation de la reproduction humaine (Actes du colloque de Delphes, 1992) Institut Français de Recherche Scientifique Pour Le Développement En Coopération (ORSTOM), Paris, France, 1991, p. 17.

trouver une deuxième femme. Diawara n'adhère pas à de cette idée et préfère mettre fin au mariage pour s'engager à la quête d'une progéniture¹⁵⁰. Kéïta va également faire face aux attaques de la part de sa belle-famille.

Le manque d'estime de soi de ma belle-mère, se transforme en une véritable animosité dès qu'elle apprend mon incapacité d'avoir des enfants à la suite de ma dernière opération chirurgicale en septembre 1945. Mais ce qui rendit ma belle-mère furieuse par désespoir, ce fut l'attitude de mon mari. Il refusa en effet de prendre une deuxième épouse. Toute la famille m'imputa ce refus qui cependant était indépendant de ma volonté¹⁵¹.

Remarquons que le Mali représente une particularité d'être l'un des rares pays du monde où l'écart entre l'âge moyen des conjoints dépasse 10 ans¹⁵². Le Mali est aussi reconnu comme étant le pays où la pratique nuptiale de la polygamie est la plus répandue¹⁵³. Malgré que plusieurs recherches durant les années 60 prévoyaient une disparition de la polygamie avec l'exposition des populations aux valeurs dites modernes, la polygamie continue à battre son plein¹⁵⁴. On peut donc voir que la polygamie ne perd pas sa place dans les sociétés africaines, car il est un moyen de recours pour les hommes quand ils font face à des défis conjugaux. Aoua Kéïta subit ainsi les conséquences du colonialisme parce que le colonialisme a prôné le caractère procréatif de la femme africaine, la liant à son rôle de genres sans toutefois prendre en compte les limites qui sont hors de l'humain.

Dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne, la féminité était identifiée par la fécondité et une femme sans descendance était par définition sans pouvoir¹⁵⁵. Même que pour s'adresser à l'homme, on se doit de respecter le mari en ne l'appelant pas directement par son prénom ainsi, on doit plutôt dire « le père d'un tel ». Aoua Kéïta, se réfère à son mari comme Monsieur Diawara et ne prononce jamais son prénom. N'ayant pas d'enfant, ceci l'expose davantage à cette pression sociale. Comme elle le note dans son autobiographie, on s'adresse à une femme mariée comme « la mère d'un tel » (habituellement son premier fils)¹⁵⁶. Ceci continue à relier la femme à son rôle productif, en mettant l'enfant (masculin) au centre de son identité. « Dans la

¹⁵⁰ *Femme d'Afrique*, p. 76.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 76.

¹⁵² Richard Marcoux, *op. cit.*, p. 192.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 192.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 193.

¹⁵⁵ Catherine Coquery-Vidrovitch, *op. cit.*, p. 64.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 64.

coutume, il était malséant de prononcer le prénom de son mari. Père de Zoumana, Zoumana était le premier fils.¹⁵⁷ »

Elle démontre même que certaines femmes appelaient leurs maris, grand-frères, oncles ou par leur nom de famille¹⁵⁸.

L'autobiographie d'Aoua kéita a su capturer la double subjugation que vivent les femmes colonisées, particulièrement dans la sphère privée. Premièrement, la division des rôles de genres qui existaient dans les sociétés précoloniales est maintenue, voire approfondie par l'entremise des mythes et les superstitions. Le châtement corporel ou encore l'acceptation de la douleur est également utilisée comme outil pour renforcer la normalisation des inégalités de genre. Les pressions sociales sont très palpables, car la collectivité s'approprie le rôle de reproductrice des femmes. L'autobiographie d'Aoua Kéita expose donc les différentes facettes multiples qui enfrennent l'épanouissement et la liberté de la femme dans la sphère privée, à travers leur habilité à maintenir la femme dans une position subalterne. Notons toutefois que la femme est sujette à d'autres défis relevant de la sphère publique. C'est que nous examinerons dans la deuxième section du chapitre 3 de notre travail.

Section 2 : La subjugation des femmes maliennes dans la sphère publique.

La sphère publique était perçue comme étant prestigieuse. Aussi, était-elle réservée aux hommes, comme dans toutes les sociétés fondées sur la suprématie masculine. Les tâches de la maisonnée (*household* en anglais) sont ainsi, confiées aux femmes. On constate que les femmes avaient tendance à travailler beaucoup plus que les hommes¹⁵⁹. Toutefois, les femmes africaines étaient perçues comme étant passives, car elles ne participaient pas à la vie politique de leur société. Certaines études contredisent cela, car plusieurs femmes africaines ont, en effet, participé aux luttes de résistance contre l'administration coloniale, mais ces histoires restent sous silence. Ce qui nous revoit au droit d'expression des femmes dans la sphère publique.

¹⁵⁷ *Femme d'Afrique*, p. 69.

¹⁵⁸ *Femme d'Afrique*, p. 69.

¹⁵⁹ Catherine Coquery-Vidrovitch, *op.cit.*, p. 27.

Les droits d'expression des femmes dans la sphère publique.

En fait, dans les sociétés précoloniales comme le note Catherine Coquery-Vidrovitch les femmes occupaient une place dans la sphère publique et avaient des positions de pouvoir dans les sociétés matrilineaires. La vie était ainsi organisée autour de la femme, car la lignée maternelle avait beaucoup d'importance¹⁶⁰. Il existait aussi des reines avant la colonisation, qui ont notamment résisté au pouvoir des administrations coloniales, sous la forme politique ou religieuse¹⁶¹. Tel que la reine Nzinga Mbande (ou Mbundu) « héroïne négrière » qui résista longuement aux Portugais¹⁶². La reine mère des Ashanti (Ghana actuel) chef de résistance contre la conquête britannique à la fin du XIXe siècle, pour n'en nommez que quelques-unes¹⁶³.

Toutefois avec la colonisation, les nouvelles cultures ont été imposées, ainsi les hommes travaillaient dans les ressources qui étaient de plus en plus demandées en Occident, telles que les arachides, cotons, cacaoyers, caféiers. Ce que les Britanniques appellent les *cash crops* (récolte payées) ainsi les hommes deviennent les premiers bénéficiaires de l'économie monétaire, par conséquent les femmes sont devenues subordonnées aux hommes. Elles vont donc aider leur mari pour l'entretien de plantation sans compensation¹⁶⁴.

Le parcours d'Aoua Kéita nous montre une femme qui a défié les normes de la société et qui s'est créé une place dans la sphère publique malgré les défis auxquels elle faisait face. La participation des femmes dans la lutte anti-coloniale révèle le double assujettissement puisque Aoua Kéita en plus d'être écartée par les administrateurs français, elle est également mise à l'écart par les hommes africains. Malgré cette marginalisation, Aoua Kéita va faire partie de la direction de l'Association des jeunes du quartier Dioula où elle habitait et deviendra membre de « Gnaff Condé », organisation des jeunes femmes¹⁶⁵. On peut donc voir qu'elle s'implique très tôt dans les mouvements des femmes. Son histoire expose, d'emblée les limites auxquelles sont confrontées les femmes dans la sphère publique, particulièrement en matière de droit à la liberté d'expression.

¹⁶⁰ Catherine Coquery-Vidrovitch, *op. cit.*, p. 65.

¹⁶¹ Ibid., p. 75.

¹⁶² Ibid., p. 75.

¹⁶³ Ibid., p. 79.

¹⁶⁴ Ibid., p. 103.

¹⁶⁵ *Femme d'Afrique*, p. 44.

Premièrement, la femme était mal perçue en politique qui était un domaine réservé aux hommes. Pour Kéita, c'est son époux Monsieur Diawara qui lui ouvre un intérêt pour la politique et l'encourage à lire de journaux tels que *Paris-Dakar*. Quand Diawara devait voter et qu'à cette époque les femmes n'avaient pas le droit de vote, il faisait toujours part de ses prises de décision à son épouse. Ce qui motiva Kéita à commencer à suivre de près la politique. Les femmes n'avaient pas le droit de vote. Cela voulait dire qu'elles ne pouvaient pas exprimer leur choix dans les instances décisionnelles. Leur droit à la parole était brimé avant la colonisation.

De plus, les femmes devaient attendre que les hommes parlent pour elles en public. Lors de la création du Rassemblement Démocratique Africain (RDA), Aoua Kéita, étant la seule femme en la politique, s'implique dans les activités du nouveau parti dans la région de Niono. Elle va donc adhérer à L'USRDA un parti d'avant-garde pour la lutte de la libération des peuples opprimés. Malgré que toutes les réunions se passaient dans la cour ou dans son salon de Kéita, elle ne pouvait pas participer au débat et se contentait d'écouter attentivement. Diawara son mari, très prudent et conscient de la mentalité des hommes de cette époque lui recommandait de rester silencieuse pour accommoder ses camarades qui n'avaient jamais engagé de discussion avec des femmes¹⁶⁶.

Tu observes, tu t'occupes des camarades venus de Segou au point de vue de la nourriture, tu nous représentes au bureau et tu votes. Ce sera déjà une grande contribution. Évite surtout de parler de politique¹⁶⁷.

La liberté d'expression est donc inexistante pour les femmes qui désirent participer à la lutte anticoloniale de leur pays. Les hommes africains, n'étant pas réceptifs à l'idée d'échanger des idées politiques avec des femmes, ont par conséquent participé à ce double assujettissement. En d'autres termes, les femmes n'étaient encouragées ni par les colonisateurs ni par les Africains traditionnels¹⁶⁸. Elles étaient plutôt en position de faiblesse compte tenu de cette double marginalisation qui fait de la survie au quotidienne une priorité. Cette situation éloigne les femmes de la sphère publique :

La crainte du Blanc était à son comble à cause du comportement barbare d'un officier du Rebine. Ce colonel de l'armée française avait semé la terreur dans tout le cercle de Gao. Par ses lynchages, ses emprisonnements, ses tortures et ses assassinats [...] Les difficultés du moment avaient, d'une manière révoltante, agit sur les mœurs. Les femmes

¹⁶⁶ *Femme d'Afrique*, p. 55.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 65.

¹⁶⁸ Catherine Coquery-Vidrovitch, *op. cit.*, p. 128.

se vendaient pour le prix d'un kilo de riz ou pour un mètre de tissu. Les soldats qui étaient presque tous ressortissants des autres colonies abusèrent consciemment ou non de leurs sœurs¹⁶⁹.

L'autobiographie de Kéïta expose de ce fait, cette double subjugation : d'une part, les colonisateurs empiètent sur les droits des femmes, de l'autre, les hommes africains appuyaient aveuglément cette théorie approfondissant ainsi cet écart des inégalités.

La place de la femme sur la scène politique africaine

L'histoire des femmes politiques africaines gagne à être connue, mais elle n'en reste pas moins sinieuse. Pendant la colonisation, les femmes étaient réduites à un statut inférieur, confinées au rôle de ménagères. Elles étaient marginalisées sur le plan politique et ne participaient pas au processus de décision. Les administrateurs coloniaux se sont contentés de projeter les réalités métropolitaines ou de porter un regard condescendant sur les Africaines, dont le sort serait a priori moins enviable que celui de leurs consœurs européennes¹⁷⁰. Les administrateurs coloniaux refusent de reconnaître aux femmes un rôle actif dans les sociétés africaines tant sur le plan économique que sur le plan politique. Les femmes africaines se sont donc retrouvées privées de toute forme de pouvoir politique dont elles disposaient avant la colonisation¹⁷¹. Les administrateurs coloniaux sont restés aveugles aux réalités de pouvoir qui concernaient certaines catégories de femmes en fonction de leur âge, de leur statut social ou encore de leur poids économique. Les rôles politiques des femmes furent ainsi, dénigrés dans le cadre de la sujétion coloniale, qu'il s'agisse de leurs institutions spécifiques telles les sociétés d'initiation ou les associations de marchandes, de leur participation à des organismes collectifs (conseils de village par exemple) ou du rôle de personnalités statutaires (reine mère, épouses de chef)¹⁷². Malgré la mise à l'écart des femmes des rares institutions dans lesquelles les colonisés étaient représentés, certaines femmes, en tant que catégories ou individus jouèrent un rôle actif soit en promouvant l'éducation des filles, soit en créant des associations à but spécifique, notamment pour la défense

¹⁶⁹ *Femme d'Afrique*, p. 94.

¹⁷⁰ Odile Goerg, *Femmes africaines et politique : les colonisées au féminin en Afrique occidentale*, Clio. Histoire, femmes et sociétés [En ligne], 6 | 1997, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 11 janvier 2020, p. 1.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 1.

¹⁷² *Ibid.*, p. 2.

de leurs intérêts professionnels, soient en participant à des organisations générales¹⁷³. Aoua Kéita est l'exemple des femmes qui ont mobilisé les autres femmes en leur parlant de politique en dépit des difficultés rencontrées. Quand elles approchaient les femmes de sa communauté, leurs maris étaient réticents et ne voulaient pas que leurs épouses s'associent à elle. Un mari dit à sa femme : « Tu ferais mieux d'aller faire ta cuisine au lieu de t'occuper de l'action d'autrui, la politique c'est l'affaire des hommes et non la tienne¹⁷⁴ ».

Ce passage montre comment les hommes ont continué à associer la cause politique aux hommes et à empêcher la femme d'y jouer un quelconque rôle.

De plus, quand les femmes accèdent à un poste politique, on constate une faible participation des femmes dans les positions de prise de décisions¹⁷⁵. Ceci peut également constater dans l'histoire d'Aoua Kéita, notamment pendant les périodes où les hommes s'occupaient à préparer les campagnes électorales. Aoua Kéita avec sa collaboratrice Mariatou Gnan, infirmière, procédaient à la prise de contact en faisant du « porte-à-porte¹⁷⁶ ».

En d'autres termes, quand bien même la femme réussirait à se frayer un chemin dans le domaine politique, c'est au sein de l'exécutif qu'elles sont les moins représentées¹⁷⁷. Les femmes n'ont donc pas la capacité de participer pleinement dans la sphère publique parce qu'elles ont été mises à l'écart par les structures coloniales. Ces structures ont ancré dans la mentalité des Africains et des Africaines, que la place des femmes se trouve au foyer.

Toutefois, l'engagement des femmes africaines s'est fait de façon informelle. Elles ont participé à la vie politique, dans des structures non traditionnelles et cette plateforme n'est pas prise en considération par les politologues¹⁷⁸. En d'autres termes, l'engagement dans les activités politiques ne s'est pas réalisé dans le domaine public. Il s'était fait de manière informelle. Marquant de ce fait, l'importance d'étudier la participation politique des femmes africaines au-delà des structures formelles¹⁷⁹. Ce constat justifie et motive notre démarche consistant à étudier la participation politique des femmes africaines. Étant doublement victimes, du colonialisme et

¹⁷³ Ibid., p. 5.

¹⁷⁴ *Femmes d'Afrique*, p. 56.

¹⁷⁵ Kafui Adjamagbo-Johnson, *Le politique est aussi l'affaire des femmes*, Centre de recherche information et de formation pour la femme (CRIF), Lomé, p. 64.

¹⁷⁶ *Femme d'Afrique*, p. 64.

¹⁷⁷ Kafui Adjamagbo-Johnson, *op. cit.*, p. 64.

¹⁷⁸ Jean F. O'Barr, *Making the Invisible Visible: African Women in Politics and Policy*. *African Studies Review*, vol. 18, no. 3, 1975, pp. 19–27, p. 21.

¹⁷⁹ Ibid., p. 21.

du patriarcat, les femmes font la politique de façon clandestine. L'autobiographie d'Aoua Kéita révèle que cette dernière a fait de la politique dans une structure non traditionnelle, notamment dans la salle de maternité.

Aoua Kéita se servait d'une salle dans la maternité pour faire des réunions clandestines entre femmes. Elle sera surprise un jour par son mari Diawara qui il lui recommandait, à plusieurs reprises, de ne pas faire de la politique¹⁸⁰. Kéita s'est engagée de façon informelle dans le domaine politique malgré la pression traditionnelle et la pression coloniale. Son mari l'empêchait de faire de la politique en partie par crainte des sanctions de la part de l'administration coloniale.

Tu es trop entière, ma fille, pour faire de la politique en ce moment. Si tu continues de ce train-là, je me verrai dans l'obligation de te freiner de temps en temps. Ces méthodes et ta franchise brutale peuvent nous faire du mal. C'est-à-dire donner l'occasion à l'administration de nous sanctionner, même injustement¹⁸¹.

Malgré les défis, Aoua Kéita continua ses activités politiques, rejoint Mamourkha Yattara, présidente des femmes de l'USRDA et proposa l'installation du bureau de femmes¹⁸². Elle encouragea les femmes à s'impliquer et à exercer leur droit de vote, car elle reconnaît que les femmes avaient à jouer un rôle important. Kéita encourage également les autres femmes à adhérer au parti politique, le RDA. Quand les hommes demandaient aux femmes d'être calme lors d'une assemblée, les femmes répondaient :

Si vous les hommes vous avez peur, cela vous regarde, quant à nous femmes sonrais, armas, arabes et touareg, nos pagnes sont solidement serrés autour de nos reins. S'il le faut, nous achèterons des bandes de coton pour les ceindre davantage, nous le ferons avec empressement, car nous en avons assez. Nous ne pouvons plus continuer à subir toutes les vexations de ces brigands, qui nous ont arraché notre pays¹⁸³.

Kéita élabore une thèse, selon laquelle la participation doit commencer dans le foyer, c'est-à-dire par une étroite collaboration avec le conjoint, en plus de développer un rapport de réciprocité, et de compréhension¹⁸⁴. Selon Kéita, il faut prendre en compte la multiplicité des

¹⁸⁰ *Femme d'Afrique*, p. 65.

¹⁸¹ *Femme d'Afrique*, p. 66.

¹⁸² *Ibid.*, p. 96.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 144.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 240.

catégories des femmes, il faut donc faire la distinction entre femmes au foyer et femmes intellectuelles.

À travers, l'autobiographie d'Aoua Kéita, nous pouvons voir que les femmes africaines ont été affectées par la double subjugation dans la sphère privée, mais aussi dans la sphère publique. L'histoire de Kéita révèle que la participation des femmes dans les luttes anticoloniales a été passée sous silence. De plus, le domaine politique est réservé aux hommes, ainsi les femmes y sont mal perçues. Néanmoins, quand les femmes réussissent à y accéder, elles se voyaient jouer des rôles minimes ou liés aux rôles féminins. Malgré cela, les femmes se sont engagées dans la politique de façon informelle, n'ayant pas accès aux structures formelles de la politique, domaine réservé exclusivement à leurs confrères africains.

À travers l'analyse de l'autobiographie d'Aoua Kéita, nous constatons que dans les sociétés africaines, les sphères domestique et publique ne sont pas largement séparées. Aoua Kéita négocie son identité et son discours politique, c'est-à-dire entre sa vie dans la sphère privée et sa vie dans la sphère publique, ce qui fait d'elle une Nego-féministe. Cet écart mince entre le privé et le public fait en sorte que les deux domaines sont liés. Il existe, ainsi une combinaison entre les deux sphères, en d'autres termes, la vie des femmes africaines et leur place dans la nation vont de pair. Dans la sphère privée, les femmes africaines sont limitées par les rôles de genre qui leur ont été assignés par l'administration coloniale. Les femmes africaines sont donc privées du droit à la parole. Elles font également face aux pressions sociales. Dans la sphère publique, l'histoire de la participation des femmes dans les luttes d'indépendance a été ignorée. Les hommes africains ont participé à cet assujettissement et ne laissent pas une place à la femme dans la sphère politique. La femme africaine a, donc dû exercer la politique de façon clandestine ou encore dans l'informel pour faire sa part dans l'avancement de ses droits.

Cette autobiographie peut, donc être perçue comme la quête de la liberté et de la vérité historique, mais aussi celle de la dignité, de la justice et de l'égalité¹⁸⁵. Kéita demeura une figure marginalisée, car peu d'études ont porté sur son autobiographie qui constitue pourtant une contribution majeure dans la littérature anticoloniale au même titre que les écrits des hommes

¹⁸⁵ Fatoumata Kéita, *la poétique de la résistance dans l'autobiographie d'aoua kéita : genèse d'un activisme politique au féminin*, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), 2018, p. 85.

comme Aimé Césaire, Frantz Fanon ou Nelson Mandela qui ont fait de la décolonisation la clé de voûte de leur discours¹⁸⁶.

L'ouvrage autobiographique d'Aoua Kéïta vise, ainsi à combler cette lacune en montrant la résistance contre le joug colonial et permet de faire connaître la voix féminine dans l'espace public de cette époque¹⁸⁷. Par l'écriture, Aoua Kéïta a su faire connaître une personnalité historique et a décrit une image de son époque tout en redéfinissant le rôle et la contribution des femmes dans le passé, le présent et le devenir de cette Afrique mère. Elle incarne la figure de la résistance féminine contre les dictats coloniaux et sexistes de son temps. Les femmes africaines partout dans le monde portent cet héritage dans leur lutte pour l'affirmation de leurs droits et de leur identité.

¹⁸⁶ Ibid., p. 72.

¹⁸⁷ Fatoumata Kéïta, *op. cit.*, p. 72.

Chapitre 4 : Simone Kaya, l'avant-gardiste

Dans le chapitre précédent, l'autobiographie d'Aoua Kéita a mis en lumière la double subjugation que vivent les femmes africaines maliennes. Cette double subjugation est perçue dans la sphère privée et dans la sphère publique. Dans la sphère publique, les femmes sont réduites à leurs rôles de genres, en plus de faire face aux pressions sociales. Dans la sphère publique, la participation des femmes dans la vie politique est passée sous silence, n'ayant pas le droit à la parole. En plus du fait que, les femmes sont confinées dans leur rôle de mère. Par conséquent, elles n'ont pas de place dans le domaine politique. L'histoire de Kéita démontre clairement les conséquences du colonialisme dans la vie des femmes africaines.

Dans ce chapitre, nous explorerons l'histoire de Simone Kaya dans son ouvrage autobiographique intitulé: *Les danseuses d'Impé-Eya. Jeunes filles à Abidjan*, dans lequel elle nous raconte son enfance, particulièrement la vie des jeunes filles en Côte d'Ivoire pendant la période coloniale. Simone Kaya est une femme de lettres ivoirienne de langue française, née en 1937 à Bouaflé en Côte d'Ivoire et morte le 7 juin 2007. Ses ancêtres viennent de l'actuel Burkina Faso. Les parents de Simone Kaya ont eu quatre filles et quatre garçons. Son père, fils de militaire et agent de l'administration coloniale française, voulait que ses filles soient instruites comme ses fils. Ainsi, il encourage Simone Kaya à poursuivre ses études en France à l'âge de 13 ans¹⁸⁸. À la fin de ses études, elle s'installe à Brazzaville puis à Yaoundé. Dans les années 1991, Simone Kaya vivra en Côte d'Ivoire, à Abidjan où elle exercera le métier d'assistante sociale et d'infirmière.¹⁸⁹ Elle est l'une des pionnières du roman féminin ivoirien. Féministe engagée, elle s'est battue pour la reconnaissance de la dignité de la femme africaine¹⁹⁰.

Simone Kaya a publié deux livres, *Les danseuses d'Impé-Eya. Jeunes filles à Abidjan* en 1976 et le roman *Le prix d'une vie* en 1984¹⁹¹. Première infirmière d'État de la Côte d'Ivoire, Simone a dirigé l'Institut national de la formation sociale¹⁹².

¹⁸⁸ Simone Kaya, *The University of Western Australia*, 2013.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Brahim Coulibaly, *Lettres ivoiriennes - Simone Kaya, la première écrivaine, n'est plus*, sur *Koffi.net*, 14 juin 2007 (consulté le 24 novembre 2019).

¹⁹¹ Simone Kaya, *op. cit.*

¹⁹² Brahim Coulibaly, *op. cit.*

Dans le cadre de notre étude, nous analyserons son ouvrage *Les danseuses d'Impé-Eya. Jeunes filles à Abidjan*, dans lequel elle nous dévoile la condition féminine de cette époque et nous montre comment les femmes ont réussi à naviguer dans cette société malgré la place subalterne qui leur était assignée et qu'elles y occupaient. En préalable, nous présenterons un résumé du livre. Ensuite, nous analyserons la deuxième couche d'inégalités ajoutée par le colonialisme sur la vie des femmes africaines qui se vit au niveau des traditions culturelles et voir comment elle résiste à la modernité.

Les danseuses d'Impé-Eya. Jeunes filles à Abidjan

Dans cet ouvrage, Simone Kaya nous raconte son enfance, particulièrement la vie des jeunes filles à Abidjan durant l'ère coloniale et durant l'ère des états indépendants. Cette œuvre comprend une préface écrite par le célèbre écrivain sénégalais, Cheikh Hamidou Kane, né à Matam le 2 avril 1928 et l'auteur du livre *l'Aventure ambiguë*, qui lui a valu le grand prix littéraire d'Afrique noire en 1962, en plus d'être considéré comme étant un classique de la littérature africaine.

Dans cette préface, Cheikh Hamidou Kane met de l'avant la spécificité de la culture africaine et marque le retard de la scolarisation des filles africaines. Ce retard explique, selon Cheikh Hamidou Kane, la rareté des ouvrages écrits à cette époque par des femmes africaines, justifie ainsi son appui pour l'ouvrage de Simone Kaya, *Les danseuses d'Impé-Eya. Jeunes filles à Abidjan*.

Après cette préface, Simone Kaya partage une réflexion sur le progrès de la mentalité des femmes africaines résultant d'une conversation avec sa fille. Cette réflexion est donc sa source d'inspiration pour la rédaction de ce livre. Ensuite, Kaya nous transporte directement dans son enfance.

Dans l'ouvrage *Les danseuses d'Impé-Eya. Jeunes filles à Abidjan*, Simone Kaya nous transporte dans son enfance et nous relate, particulièrement la vie des jeunes filles en Côte d'Ivoire pendant la période coloniale. Kaya dévoile la condition féminine de cette époque, notamment les rôles que la société ivoirienne attribue aux filles et aux garçons sur une base différentielle dès le bas âge.

Le manque d'accès à l'éducation pour les filles semble également être au cœur de cet ouvrage. L'auteure fait connaître les rites de passage qui rattachent les femmes à leur rôle

traditionnel de mère. En plus, de divulguer certaines pratiques, telles que la polygamie et la violence conjugale qui assujettissent les femmes.

Simone Kaya souligne également la fragilité du climat politique de cette époque coloniale, notamment en 1949. Elle rapporte que les femmes ivoiriennes ont participé à la libération de leur pays, particulièrement lors de la marche des femmes sur Grand-Bassam, du 22 au 24 décembre 1949, un événement historique. Simone Kaya fait ainsi mention du Leader du Rassemblement démocratique africain (RDA), Félix Houphouët, l'homme qui avait obtenu la suppression de travail forcé pour tous les Noirs des colonies françaises d'Afrique et qui a été un joueur clé pour la libération de la Côte d'Ivoire.

Simone Kaya, ayant une vision féministe à sa façon, a su défier les normes de cette société en se créant ses propres balises, c'est-à-dire, ses propres cadres de réflexions sur la condition féminine en Côte d'Ivoire. Le titre de cet ouvrage, *Les danseuses d'Impé-Eya. Jeunes filles à Abidjan*, révèle l'exotisme lié au corps de la femme africaine promu par le colonialisme qui voulait garder la femme dans son rôle traditionnel.

L'autobiographie de Simone Kaya dévoile l'obsession du maintien de la tradition qui résiste ainsi à la modernité. La tradition et la modernité feront donc objet de notre analyse pour mieux comprendre la condition féminine des femmes ivoiriennes de cette époque d'après Simone Kaya.

Section 1 : Les traditions culturelles

La Côte d'Ivoire, avec sa population hétérogène, a subi des changements importants en termes de relation hommes-femmes. Avant le colonialisme, les rôles des hommes et des femmes étaient basés sur la division du travail¹⁹³. Étienne Mona examine l'impact du colonialisme sur les relations entre les hommes et les femmes en Côte d'Ivoire. Selon Mona, la division de travail était faite de telle sorte que la production fût entièrement la responsabilité de l'un ou l'autre sexe et le (la) producteur (trice) était propriétaire du produit ou contrôlé sa distribution. La valeur n'était pas accordée au sexe, mais plutôt à la personne. En d'autres termes, la notion de l'identité du genre n'était pas existante.

¹⁹³ Étienne Mona, *Women and Men, Cloth and Colonization : The Transformation of Production-Distribution Relations among the Baule (Ivory Coast)*, In: Cahiers d'études africaines, vol. 17, n° 65, 1977, Des femmes sur l'Afrique des femmes, p. 43.

Pour certains produits, les deux sexes contribuaient à la production, chacun étant responsable de tâches spécifiques ou des phases du processus de production. Cependant, le sexe, en l'occurrence l'homme ou la femme, considéré comme ayant initié le processus, possédait le produit et contrôlait sa distribution et en était ainsi le responsable. Dans les deux cas, l'épouse ou le mari qui contrôlait un produit essentiel devait subvenir aux besoins de l'autre conjoint et de leurs enfants¹⁹⁴. Nous comprendrons que le rôle de pourvoyeur était interchangeable.

Le colonialisme ayant apporté des changements importants, a déstabilisé les relations entre l'homme et la femme au sein de la famille. Ceci en donnant beaucoup plus d'importance aux activités contrôlées par les hommes, telles que le coton dans la société Baoulé de la Côte d'Ivoire. L'administration coloniale a donc aliéné les activités des femmes, en plus d'imposer une taxe que le mari devait verser pour son épouse. Faisant donc de la femme, un être placé sous la responsabilité de l'homme. Ainsi, la femme devient subordonnée à l'homme¹⁹⁵.

On constate que cette grande transformation de la division de travail amenée par le colonialisme a un impact dans la société ivoirienne dans laquelle Simone Kaya évolue. Car on attribue aux hommes et aux femmes des rôles sur une base différentielle. Les tâches traditionnelles, telles que faire la cuisine et s'occuper des enfants, sont maintenant confiées aux femmes et les hommes ont le rôle de pourvoyeur afin de subvenir aux besoins de la famille¹⁹⁶. Alors qu'auparavant, les deux rôles étaient interchangeables.

Par le biais de l'exploitation, le système colonial a réussi à perturber la dynamique familiale qui existait auparavant en Côte d'Ivoire, en créant la notion du genre, hiérarchisant de ce fait la société et faisant de la femme la subordonnée de l'homme. Cette nouvelle hiérarchie de genre valide les propos d'Achille Mbembe, pour qui le discours de légitimation de l'ordre politique colonial était entièrement constitué par l'idéologie de la servitude légitime, de l'infériorité et de la nécessaire domination du sujet colonisé¹⁹⁷. C'est dire qu'en hiérarchisant la société, le système colonial a su dominer la société ivoirienne, tout en octroyant aux hommes la possibilité de dominer à leur tour les femmes et donc les femmes se trouvent au bas de l'échelle sociale. Ce qui marque de ce fait, ce double assujettissement.

¹⁹⁴ Étienne Mona, *op. cit.* p. 44.

¹⁹⁵ Ibid., p. 54.

¹⁹⁶ Simone Kaya, *Les Danseuses d'Impé-Eya. Jeunes filles à Abidjan*. Abidjan : INADES, 1976. (127 p.) Autobiographie, p. 77.

¹⁹⁷ Achille Mbembe, *De la Postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris : Karthala, 2000, p. 26.

Simone Kaya démontre dans son ouvrage que les conséquences de l'époque coloniale continuent à peser sur sa génération. Les répercussions du colonialisme sont, ainsi mises à nu dans son autobiographie, particulièrement au niveau des traditions qui comme le montre Simone Kaya, maintiennent les femmes dans leur rôle traditionnel de mère et d'épouse. Tel est le cas des rites dits de passage.

Rites de passage

Simone Kaya nous révèle qu'il existe des rites de passage, particulièrement la célébration du passage de l'adolescence à la femme en âge de procréer, une cérémonie réservée aux fillettes de huit à dix ans, aussi connue sous le nom de l'« Atovlè ». Kaya, ainsi que sa sœur Fanta seront aussi conviées à cette cérémonie pour marquer une nouvelle étape de leur vie. « Fanta et moi avions l'âge des fillettes qui avaient été initiées dans les mois précédents. Nous avons reçu nos colliers en pierre couleur d'ambre et des bracelets d'argent¹⁹⁸ ».

L'Atovlè, comme plusieurs autres pratiques culturelles africaines telles que, les rites initiatiques, excision, fêtes de génération, rituel du port du cercueil, etc. font l'objet de plusieurs critiques et sont même diabolisées.¹⁹⁹ Toutefois, plusieurs études démontrent que l'Atovlè fait partie des pratiques culturelles de prévention des déviances sexuelles chez la jeune fille en Côte d'Ivoire²⁰⁰. L'Atovlè est une pratique éducative Akan (cas des Baoulé) qui s'applique aux jeunes filles âgées de 15 à 25 ans, c'est-à-dire avant le mariage. L'Atovlè est un outil d'éducation de la jeune fille et a pour but de prévenir les déviances sexuelles, telles que la sexualité précoce, prévention des maladies sexuellement transmissibles, la prostitution, la dépravation des mœurs, les grossesses précoces et/ou indésirées, l'abandon d'enfants, le phénomène d'enfants "bâtards", l'infanticide, etc.

Dans son autobiographie, Simone Kaya nous démontre qu'elle était confrontée à la pratique de l'Atovlè, car ses parents honorent les traditions et leurs coutumes. Lorsque Simone et sa sœur Fanta ont été initiées, on leur a remis des colliers en pierre couleur d'ambre et des bracelets d'argent, ceci était accompagné avec des prénoms d'initiés.

¹⁹⁸ *Les danseuses d'Impé-Eya*, p. 82.

¹⁹⁹ Raymond Bazare Nébi, Antoine Okpo Nassoua, Julien Sylvain Yoro Cyrille, *Pratiques culturelles et prévention des déviances sexuelles chez la jeune fille en Côte d'Ivoire : Cas de l'« Atovlè »*, Communication en Question, n° 8, juin/juillet 2017, p. 26.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 26.

Avec des offrandes, des sacrifices rituels dans le bois sacré, nos prénoms d'initiales faisaient de nous des vraies filles de notre tribu, futures jeunes mariées qui quitteraient le village et qui, par leur conduite d'épouses soumises, de femmes travailleuses et de mères fécondes, montreraient combien les originaires de notre terre étaient des gens d'honneur!²⁰¹

Toujours à la recherche du meilleur contrôle social pour éviter les déviations sexuelles chez les jeunes, certaines parties de la Côte d'Ivoire, pratiquent la mutilation sexuelle féminine, aussi connue sous le nom de l'excision²⁰² pour réduire l'ardeur sexuelle chez la jeune fille²⁰³. Dans certaines parties de la Côte d'Ivoire, si la femme n'a pas été excisée, elle ne peut être donnée en mariage²⁰⁴. On remarque aussi que cette pratique diffère de région à région, toutefois l'objectif reste le même, notamment celui de préparer la jeune fille pour le mariage et donc de maintenir la femme dans son rôle maternel.

Chez les Agni, elle consiste en l'accompagnement de la jeune mariée chez son mari avec tous ses biens ; et cela se passe à la tombée de la nuit. Il s'agit donc d'une soirée festive « jusqu'à ce que les mariés aillent au lit ». Et l'on attend le lendemain pour savoir si la jeune mariée était vierge avant qu'elle ne croise son époux. Au cas où elle l'était, le mariage est consommé. Au cas contraire, c'est le rejet systématique de cette dernière par la communauté y compris parfois sa propre famille (qui, en fait, vient d'être humiliée)²⁰⁵.

Il faut noter toutefois que l'« Atovlè », comme bien d'autres pratiques africaines, telles que le Lévirat (Épouser la veuve de son frère défunt), tend à disparaître.

Bien que Simone Kaya participe à ce rite, elle manifeste le désir du libre choix. C'est ainsi que l'école l'éloigne de sa mère, car les deux ne partagent pas la même vision de la femme, sa mère ayant une vision traditionnelle de la femme et elle, une vision libérale. Le père de Simone Kaya, par contre, veut voir ses filles émancipées en ayant accès à une bonne éducation, mais il veut tout de même qu'elles puissent prendre part aux rituels de passage afin d'être outillées pour remplir leur rôle traditionnel de femmes.

²⁰¹ *Les danseuses d'Impé-Eya*, p. 82-83.

²⁰² Définition selon OMS : Les mutilations sexuelles féminines recouvrent toutes les interventions incluant l'ablation partielle ou totale des organes génitaux externes de la femme ou autre lésion des organes génitaux féminins pratiquée pour des raisons non médicales. URL : https://www.who.int/topics/female_genital_mutilation/fr/

²⁰³ Raymond Bazare Nébi, Antoine Okpo Nassoua, Julien Sylvain Yoro Cyrille, *op. cit.*, p. 29.

²⁰⁴ C.W. Dugger, "African Ritual Pain: Genital Cutting," *New York Times*, Oct. 5, 1996, pp. A1 & A6..

²⁰⁵ Bazare Nébi, Raymond; Okpo Nassoua, Antoine ; Yoro Cyrille, Julien Sylvain, *op. cit.*, p. 36.

En plus de l'initiation des filles, Simone Kaya démontre qu'il existe d'autres formes de rite de passage auxquelles doivent prendre part les filles en Côte d'Ivoire toujours dans le but de les préparer à leur rôle traditionnel de femme. Les femmes célèbrent la fête de « génération » à la fin de leur adolescence. Cette célébration marque la fin de la jeunesse autrement dit, la fin de la période de réjouissance des jeunes filles nées durant la même période. Cette célébration signifie que la fille est prête pour le mariage, car le célibat est une chose impensable pour les femmes de cette époque²⁰⁶. Toutes ces pratiques ont pour but de maintenir les femmes dans leur rôle traditionnel de mère et d'épouse pour renforcer la division de travail qui a été imposée par le colonialisme. Cette division hiérarchisée de travail place la femme au bas de l'échelle. L'administration coloniale domine l'homme africain pour des raisons purement capitalistes. L'homme à son tour domine la femme par l'entremise de la culture, ainsi les femmes héritent de ces deux couches d'inégalités. Par conséquent, les pratiques telles que le mariage arrangé et le mariage précoce découlent de la deuxième couche des inégalités. Ces pratiques assujettissant les femmes deviennent donc normalisées pour maintenir les femmes dans cette position d'infériorité.

La normalisation des pratiques assujettissant les femmes

Le mariage arrangé était une pratique commune de la période précoloniale. Simone Kaya met en lumière le fait que cette pratique est toujours une réalité de son époque, car le choix du conjoint n'appartient pas toujours à la jeune fille. Durant la période précoloniale, particulièrement dans certaines ethnies, la fille était promise en mariage par sa mère dès la naissance et une petite corde était placée autour du bras pour marquer son engagement²⁰⁷. Il est donc normal de voir qu'à cette époque, les jeunes filles étaient fiancées à un très jeune âge, soit vers huit ans ou l'âge auquel elle est nubile. Cependant, elle pouvait fréquenter des amants et disposer librement de son corps avant le mariage. Ce dernier étant seulement consommé après la puberté²⁰⁸. Cela dit, le mariage précoce était courant. L'histoire de Simone Kaya nous dévoile, en effet, qu'il existe une continuité de cette pratique qui reste présente pour sa génération. Il convient de noter aussi que pour son cas, le choix du conjoint était réservé à ses parents. Elle a

²⁰⁶ *Les danseuses d'Impé-Eya*, p. 88.

²⁰⁷ Joseph Gaston, *Condition de la femme en Côte-D'Ivoire*. In: Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, VI^e Série. Tome 4 fascicule 5, 1913, p. 585.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 585.

exprimé son mécontentement face à cette situation : « Si l'homme que les parents choisiront pour moi ne me plaît pas, je refuserai de l'épouser²⁰⁹ ».

En général, le libre choix ne semble pas exister dans sa culture. Ce qui ne permet pas aux femmes de s'épanouir et de s'émanciper. L'autobiographie de Simone Kaya démontre ainsi que le colonialisme a entraîné des conséquences qui continuent à peser sur sa génération. Durant l'époque coloniale, plusieurs hommes, comme son grand-père paternel, ont dû s'inscrire dans l'armée coloniale afin de pouvoir reprendre leur liberté. Et beaucoup de jeunes paysans étaient enrôlés de force, car les chefs de leurs villages leur ordonnaient de suivre les soldats blancs qui venaient chercher un certain nombre d'hommes²¹⁰. Par conséquent, des filles étaient élevées pour être données en mariage aux hommes qui allaient travailler dans les régions éloignées, bien que d'autres femmes allaient jusqu'à être « enlevées » et données en mariage contre leur gré²¹¹.

Ceci démontre que les autorités coloniales ont utilisé les structures traditionnelles aliénant les femmes en leur faveur. En d'autres termes, ils ont profité du fait que le mariage précoce et le mariage arrangé étaient acceptés dans ces sociétés pour empiéter davantage sur les droits des femmes. Simone Kaya met donc l'emphase sur la façon dont les filles et les femmes sont traitées au sein de leur famille. Les femmes n'ont presque pas le droit de décider sur leur propre sort, ce sont les hommes qui détiennent le pouvoir de décision surtout en ce qui concerne l'institution du mariage. Ainsi on peut voir qu'il existe toute une structure autour de l'institution du mariage dans la culture de Simone Kaya, comme dans bien d'autres cultures africaines.

La communauté ivoirienne a également subi des conséquences du colonialisme. Ces conséquences briment l'avancement des femmes. L'histoire de Simone Kaya démontre que la polygamie²¹² fait partie de la culture ivoirienne. Ceci explique le fait qu'elle ne soit pas choquée quand elle arrive au village et qu'elle voit un cousin de son père avec plusieurs épouses : « Chacune d'elles avait sa case et la première jouait le rôle d'une véritable reine. Ses deux grands

²⁰⁹ *Les danseuses d'Impé-Eya*, p. 101.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 70.

²¹¹ *Ibid.*, p. 70.

filis étaient déjà mariés. Tous les matins, ses coépouses venaient la saluer et recevoir des ordres²¹³ ».

La polygamie est donc une pratique normalisée dans plusieurs sociétés africaines. Joseph Gaston, Administrateur adjoint des Colonies, dans son article *Condition de la femme en Côte-D'Ivoire*, publié en 1913, nous explique les raisons de l'existence de la polygamie. Il montre premièrement que la femme est perçue comme un signe et une source de richesses, car c'est à elle que reviennent tous les travaux difficiles²¹⁴. En d'autres termes, plus un homme avait des femmes, plus il avait des travailleurs. La deuxième cause de la polygamie selon Gaston, est dû au fait que la femme devait s'abstenir de toutes relations sexuelles au moins pendant les six derniers mois de la grossesse et pendant toute la durée de l'allaitement. Une troisième cause de la polygamie réside dans la facilité, pour un chef de case d'augmenter le nombre de ses femmes en raison de la faible valeur de la dot²¹⁵. On peut donc comprendre que la polygamie est une vieille forme de mariage qui a été instauré à cause de la nature de la division de travail de l'époque coloniale. De plus, bien qu'elle ait été abolie en Côte d'Ivoire en 1964, lorsque le pays s'est doté d'une dizaine de lois touchant l'organisation de la famille avec le président Félix Houphouët-Boigny, la tradition de la polygamie résiste à la modernité.²¹⁶ Par conséquent, la polygamie est toujours pratiquée sous différentes formes. On constate que ce sont les religions et les pratiques coutumières qui sont à l'origine de sa perpétuation.

Remarquons que plusieurs pratiques précoloniales ont perdu leur sens originel, telles que la dot qui est remise en guise de mariage. Dans les sociétés précoloniales, la dot n'était qu'un cadeau symbolique. On constate que la signification de la dot s'est transformée pour devenir une source de revenus pour certaines familles. La remise de la dot est, en Côte-d'Ivoire, est perçue comme la vraie formalité du mariage. Dès la naissance, une fille est accueillie avec plus de joie qu'un garçon puisqu'elle sera une source de revenus pour ses parents²¹⁷. La dot devient aussi une pratique qui limite la femme à sa valeur traditionnelle. Le colonialisme a donc transformé les

²¹³ *Les danseuses d'Impé-Eya*, p. 74.

²¹⁴ Joseph Gaston, *op. cit.*, p. 587.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 587.

²¹⁶ Chantal Vlèi-Yoroba, *Droit de la famille et réalités familiales : le cas de la Côte d'Ivoire depuis l'indépendance*, *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 6 | 1997, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 11 octobre 2019, p. 1 URL : <http://journals.openedition.org/clio/383> ; DOI : 10.4000/clio.383

²¹⁷ Joseph Gaston, *op. cit.*, p. 586.

relations hommes-femmes de l'époque précoloniale en manipulant le sens originel des pratiques culturelles, par conséquent sont devenues des structures solides qui maintiennent les femmes dans cette position de subordonnée.

Section 2 : Les pratiques qui résistent à la modernité

L'histoire de Simone Kaya démontre que les pratiques traditionnelles telles que les rites de passage confinent les femmes dans leur rôle maternel. De plus, ces traditions maintiennent les pratiques qui assujettissent les femmes. Ces pratiques inégalitaires, étant normalisées, résistent à la modernité. Tel est le cas de la violence conjugale.

La violence conjugale

La violence est aussi bien présente dans les foyers conjugaux et cette pratique résiste à la modernité. Dans les sociétés africaines, il n'existe aucun moyen pour pallier à cette forme de violence que vivent les femmes ivoiriennes. La violence conjugale est perçue dans le récit de Simone Kaya lorsqu'elle raconte l'histoire d'une jeune mariée, qui s'était défendue contre des coups de son mari, avant de s'en aller chercher refuge auprès de la mère de Simone. La mère de Simone rappelle à la jeune femme qu'une bonne épouse ne peut pas lever la main sur son mari²¹⁸. Ce passage nous révèle que la communauté ne condamne pas ces actes de violence et dévoile l'existence d'un problème social qui va au-delà des rapports de genre. Le mari répondit : « Une bonne épouse peut-elle oser lever la main sur son mari, son maître, qui a payé une dot élevée ? »

La violence conjugale peut être définie comme étant un « un processus au cours duquel un partenaire exerce à l'encontre de l'autre, dans le cadre d'une relation privée et privilégiée, des comportements agressifs, violents et destructeurs²¹⁹ ». La violence conjugale entraîne des conséquences graves qui peuvent aller jusqu'au décès de la victime. De plus, Apata dévoile que

²¹⁸ *Les danseuses d'Impé-Eya*, p. 101.

²¹⁹ Sylvia Apata, *Violences sexuelles et conjugales faites aux femmes et aux filles : quel regard porté sur la société ivoirienne ?* (8 mars 2018), en ligne : Centre de conseils et d'appui pour les jeunes en matière de droits de l'homme URL: <http://www.codap.org/violences-sexuelles-conjugales-aux-femmes-aux-filles-regard-porte-societe-ivoirienne/>. [Ci-après : Violences sexuelles et conjugales]

ces violences reposent sur un ensemble de facteurs historiques, culturels, sociaux et psychologiques qui traduisent un rapport de domination des hommes sur les femmes²²⁰.

La société a une part de responsabilité : celle de dénoncer et de mettre fin à la normalisation des pratiques assujettissantes que subissent les femmes, telle la violence conjugale. Monique Ilboudo dans son article « *Le féminisme au Burkina Faso : mythes et réalités* » démontre que la religion a attribué la faute originelle aux femmes et ceci n'est pas arrêté au niveau biblique, mais s'est également transporté dans certaines légendes, mythes et dictons²²¹. De tels mythes facilitent l'acceptation du traitement inégal et de la violence à l'égard des femmes. Par conséquent, les hommes pensent que les femmes méritent cette violence et les femmes sont convaincues d'être faites pour souffrir, simplement parce qu'elles sont nées femmes²²². L'écrivaine nigérienne Chimamanda Ngozi Adichie, dans son travail non-fiction, *We Should All Be Feminists*,²²³ dénonce également la normalisation des abus que vivent les femmes de son pays, particulièrement le cas d'une jeune femme victime d'un viol collectif dans une université nigérienne. Adichie est outrée de voir de nombreux jeunes Nigériens, hommes et femmes, trouvent une façon de blâmer la victime.²²⁴ Adichie déplore le fait que les Nigériens ont été élevés pour considérer les femmes comme principalement coupables et d'attendre si peu des hommes²²⁵. Monique Iboudo affirme que la violence fondée sur le sexe est à la fois cause et conséquence de l'inégalité de droit que vivent les femmes dans ses sociétés. Selon, Iboudo la plupart des violences sont discrètement couvert « du manteau de la culture, de la tradition ou de la religion pour résister au changement²²⁶. La romancière du Bangladesh, Talisma Nasreen affirme que :

Quand un homme est opprimé, on parle d'oppression, mais quand les femmes sont torturées, violées, opprimées, on appelle cela la tradition. Et la tradition, il ne faut pas y toucher, particulièrement en Afrique, surtout lorsque cela concerne la situation des femmes²²⁷.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Monique Ilboudo, *Le féminisme au Burkina Faso : mythes et réalités.*, Recherches féministes, volume 20, number 2, 2007, p. 164

²²² Ibid., p. 164

²²³ Chimamanda Ngozi Adichie, *We Should All Be Feminists*, New York: Anchor Books, 2015, p. 32

²²⁴ Ibid., p. 32

²²⁵ Ibid., p. 33

²²⁶ Monique Ilboudo, *op. cit.*, p. 174

²²⁷ Ibid., p.174

Bien de femmes finissent par se contenter de leur situation et acceptent leur souffrance, ainsi plongent dans une résignation et adoptent une vision pessimiste sur la « nature » de la femme. Tout comme la violence conjugale résiste à la modernisation, les femmes sont victimes d'inaccessibilité aux pratiques émancipatrices des femmes, telles que l'accès à la scolarisation pour les filles et leur manque de place pour les femmes dans la sphère publique.

Les pratiques émancipatrices des femmes

Simone Kaya dresse un portrait révélateur de la condition des femmes dans la société ivoirienne dans laquelle elle évolue. Dans cette biographie, elle décrit une société dans laquelle la femme est vue comme étant inférieure à l'homme. Ainsi, dans plusieurs passages, on constate que dès le bas-âge les filles et les garçons sont traités de façon différente et que les filles sont liées à leur rôle maternel de mère et de ménagère.

Je ne me rappelle pas avoir vu moins de six garçons dans maison. En dehors des heures de repas, ils sortaient et rentraient comme ils le voulaient. Dès l'âge de six ou sept ans, nous, les filles, devions nous lever tôt pour chauffer l'eau des bains et balayer la cour autour de notre portion de maison [...] Après le repas, la vaisselle était la corvée qui nous rebutait le plus [...] Nos frères, même plus âgés, avaient des journées de travail moins chargées que nous.²²⁸

Ces inégalités peuvent être constatées à travers le taux d'analphabétisme qui est beaucoup plus élevé chez les femmes que chez les hommes. Simone Kaya relate également la situation de la scolarisation des filles.

L'éducation formelle des filles était mal vue à son époque avec sa mère qui n'était pas enjouée de voir ses filles aller à l'école. Lorsque le père de Simone Kaya décide d'envoyer ses filles à l'école française, la mère s'oppose. De plus, la majorité des amis du père de Simone Kaya étaient contre l'instruction des filles, et critiquaient l'idée, en disant des propos en défaveur de l'éducation des filles.

Les femmes sont faites pour tenir la maison et mettre des enfants au monde. Si on les instruit, elles vont refuser de piler le foutou ou le mil. Il leur faudra un cuisinier comme

²²⁸ *Les danseuses d'Impé-Eya*, p. 42.

aux femmes blanches. Et quand le mari aura envie de prendre une autre femme, madame criera contre la polygamie. Un bon musulman doit avoir quatre femmes²²⁹.

Nous pouvons donc constater que l'accès à l'éducation pour les filles n'est pas encore une nécessité pour certaines personnes. Cette idée enfreint l'émancipation de la femme pour son bien personnelle, mais aussi pour le bien de la société. D'après une étude faite par Newman en 1975, le taux d'analphabétisme est de 78% chez les femmes âgées de 15 à 25 ans. Ce pourcentage qui va jusqu'à 97 % pour les femmes âgées de 35 ans et plus²³⁰. Therese Yai démontre l'importance d'avoir accès à l'éducation formelle pour les femmes. Selon Yai, la scolarisation donne aux femmes des connaissances permettant d'obtenir un statut professionnel moderne élevé. La scolarisation donne également aux femmes l'accès aux ressources pouvant améliorer leur situation familiale et sociale²³¹. Le taux de scolarisation faible des femmes est donc un indicateur important de la condition des femmes dans la société ivoirienne de cette époque.

Simone Kaya souligne également la fragilité du climat politique de cette époque coloniale, particulièrement en 1949. Dans cette atmosphère de guerres coloniales, les pères étaient absents et les mères sont restées enfermées dans les maisons avec leurs enfants. Quelques jours après, soit du 22 au 24 décembre 1949 les femmes ont participé à des marches pour exiger la libération des prisonniers. La marche des femmes sur Grand-Bassam, un évènement historique qui marque l'histoire ivoirienne. Celle-ci désigne le mouvement de contestation qui a été initiée par les femmes en Côte d'Ivoire, qui se sont rendues d'Abidjan à Grand-Bassam du 22 au 24 décembre 1949 pour demander la libération des responsables politiques emprisonnés par les autorités coloniales françaises²³².

Cet évènement démontre que les femmes ivoiriennes jouent un rôle important dans la libération de leur peuple. Elles ne restent pas inertes devant cette situation et décident de combattre contre le système colonial qui perturbe leur société. De plus, ces perturbations politiques se manifestent de plusieurs façons. Les jeunes hommes sont pris par force pour travailler dans des plantations ou dans les forêts. Les jeunes filles sont obligées de suivre, afin de

²²⁹ Ibid., p. 97.

²³⁰ J. S. Newman, J. S., *Women of the world: Subsaharian Africa US department of commerce*, Bureau of the census, US Agency for international development, Office of women in development, wid. 2, 1984, p. 200.

²³¹ Thérèse Yai, *L'effet de l'éducation sur le pouvoir de décision de la femme en Côte-d'Ivoire*, Québec Université Laval, 1986, p 2.

²³² Henriette Diabaté, *La Marche des femmes sur Grand-Bassam*, Abidjan; Dakar : Les Nouvelles Éditions africaines, 1975.

faire la cuisine pour ces recrues involontaires²³³. Ces événements se déroulent pendant la période de guerre, durant laquelle l'institution du travail forcé pour les Noirs d'Afrique française battait son plein²³⁴. Simone Kaya se rappelle ainsi du leader du Rassemblement démocratique africain (RDA), Félix Houphouët, l'homme qui avait obtenu la suppression de travail forcé pour tous les Noirs des colonies françaises d'Afrique²³⁵. On peut, donc voir que c'est une époque dans laquelle le système colonial avait encore des impacts directs sur les habitants de cette nation.

L'autobiographie de Kaya nous rappelle que les femmes avaient une place dans la sphère publique dans la société précoloniale ivoirienne et que l'administration coloniale française a affaibli le pouvoir politique des femmes en les écartant de la chefferie²³⁶. Les femmes comme Simone Kaya vont, donc contourner cette embûche et elles vont utiliser d'autres méthodes pour faire entendre leur voix dans la sphère politique. Ainsi, la marche du Grand-Bassam marque cette habileté que les femmes ont développée pour contourner les inégalités. Démontrant de ce fait, l'importance de prendre en compte la complexité des dynamiques qui ont façonné les idées et mentalités des femmes de cette époque.

Ceci dit, Simone Kaya dans son autobiographie *Les danseuses d'Impé-Eya. Jeunes filles à Abidjan*, met en lumière la condition de la femme en Côte d'Ivoire. Cette condition dévoile la nature de l'héritage culturel qui pèse sur les nouvelles générations des femmes ivoiriennes. À travers son histoire, nous sommes en mesure de voir que l'administration coloniale a bouleversé ce système de production en aliénant les femmes des rôles de pouvoir, faisant de la femme, une responsabilité de l'homme. En d'autres termes, une subordonnée à l'homme. L'histoire de Simone Kaya dévoile que les pratiques traditionnelles sont des instruments utilisés par les autorités coloniales pour maintenir les femmes dans une position subordonnée. Tels que les rites de passages, le mariage arrangé et la polygamie. Ainsi, les pratiques traditionnelles résistent à la modernité qui prône les pratiques émancipatrices de la femme par l'entremise de la scolarisation des filles et la suppression des pratiques assujettissant les femmes, comme les violences conjugales. Le fait qu'il n'existe aucun moyen pour pallier à ces structures dominantes apporte un sentiment de désarroi chez les femmes. L'histoire de Simone Kaya mérite d'être connue, vu

²³³ *Les danseuses d'Impé-Eya*, p. 91.

²³⁴ *Les danseuses d'Impé-Eya*, p. 93.

²³⁵ *Ibid.*, p. 94.

²³⁶ Etienne Mona, *op.cit.*, p.75.

sa capacité de mettre à nu certains éléments de la culture africaine gardant les femmes en position subalternes, résistant à l'émancipation des femmes.

Conclusion

En nous basant sur une approche postcoloniale qui prend en compte de l'impact de la colonisation sur le rapport entre les femmes et les hommes en Afrique, nous avons pu faire ressurgir du silence les vies des femmes africaines méconnues afin de comprendre les enjeux liés à la condition féminine d'hier et d'aujourd'hui. Les mémoires rapportés de Léonie Abo et les autobiographies d'Aoua Kéita et de Simone Kaya révèlent, en effet, que le colonialisme a rajouté une couche de plus sur les inégalités de genre dans les sociétés africaines. Réécrire l'histoire des femmes permet donc de faire parler ces voix réduites au silence afin de mettre en lumière la double subjugation que subissaient et subissent encore les femmes africaines.

Les mémoires rapportés, par Ludo Martens, de Léonie Abo nous dévoile les inégalités que vivent les femmes africaines se voient à petite et à grande échelle, notamment sur le plan familial, ainsi que sur le plan national. L'autobiographie d'Aoua Kéita démontre que les femmes africaines sont en constante négociation entre leur vie dans la sphère privée et leur vie dans la sphère publique. L'histoire de Simone Kaya dévoile que les structures traditionnelles sont des instruments utilisés par le colonialisme pour maintenir les femmes dans une position subordonnée, faisant en sorte que la culture africaine s'oppose à la modernité européenne afin de dévaloriser les rôles traditionnels positifs de la femme.

Connaître d'autres récits de femmes, permet donc de revoir à la loupe les subtilités qui existent dans les rapports de genre dans les sociétés africaines. Ces histoires des femmes africaines exposent la complexité de la condition féminine africaine marquant de ce fait, l'importance de laisser les femmes africaines parler pour elles-mêmes. Leur droit à la parole devient encore plus crucial lorsque les femmes africaines immigreront dans les pays occidentaux avec leur bagage culturel indétachable.

D'après Bourdieu, il existe des différences importantes entre les individus à partir de leur *habitus*. Il définit l'*habitus* comme étant « un ensemble de dispositions qui portent les agents à agir et à réagir d'une certaine manière²³⁷ ». Bourdieu va donc affirmer que les dispositions engendrent des pratiques, des perceptions et des comportements qui sont « réguliers » sans être consciemment coordonnés et régis par aucune « règle²³⁸ ». Ainsi, il nous montre que ces dispositions, qui font partie des *habitus*, peuvent être inculquées, structurées, durables ; elles sont

²³⁷ Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*. [Éd. rev. et augm. par l'auteur] Paris : Seuil, 2001, p. 24.

²³⁸ Ibid., p. 24.

également génératives et transposables. Dans ce sens, Bourdieu sera d'avis que les rapports de genre des Africaines font effectivement partie du bagage culturel, par son caractère indétachable et transposable. Justifiant ainsi, que les trois récits des femmes étudiés, Léonie Abo, Aoua Kéita et Simone Kaya, révèlent la nature du bagage culturel que les femmes africaines apportent avec elle dans leur pays d'accueil. De plus, Bourdieu prouve que ce bagage culturel peut être transféré de génération en génération. Le bagage culturel des femmes immigrantes est composé de la double subjugation qu'elles ont subie, notamment du fait du colonialisme et du patriarcat.

Ce double assujettissement fait partie du bagage culturel des femmes africaines qui vivent dans la diaspora canadienne. Les femmes migrantes font malheureusement face à d'autres difficultés dans leur pays d'accueil. Les études sur la diaspora nous démontrent que l'identité africaine n'est pas confinée à la frontière de l'histoire²³⁹. Delphine Fongang affirme que les immigrants font face à des difficultés liées à l'adaptation dans leur pays d'accueil. C'est-à-dire que, les immigrants doivent repenser leur identité, ainsi que leurs traditions et cultures dans un environnement d'altérité²⁴⁰. Les idéologies hégémoniques des pays d'accueil nécessitent une redéfinition de leur position « *positionality* » en tant que migrant et les incitent à développer un mécanisme d'adaptation, car ils ont des difficultés à se faire une place dans la diaspora. D'après Fongang, ceci est dû aux marqueurs multiples d'identités (race, genre, migrant, âge, barrière de la langue, ethnicité, classe sociale, etc.) qui les aliènent de la société générale²⁴¹. Faisant en sorte que les Africaines sont en position subalterne dans le pays d'accueil, car elles font face à plusieurs barrières, telles que la barrière linguistique, socio-culturelle, raciale, ethnique, limitation nationale, etc.²⁴²

Nous comprenons donc qu'en plus du bagage culturel que les immigrantes apportent avec elles dans leur pays d'accueil, notamment la double subjugation dans la condition féminine avec le colonialisme et le patriarcat, une troisième couche s'ajoutent à cela. Cette troisième couche peut se caractériser par les problèmes que vivent les immigrants, particulièrement le processus d'intégration. Gertrude Mianda démontre dans ses travaux que les immigrants sont attirés par

²³⁹ Delphine Fongang, *The Postcolonial Subject In Transit: Migration, Borders, and Subjectivity In Contemporary African Diaspora Literature*, p. 1.

²⁴⁰ Ibid., p. 1.

²⁴¹ Ibid., p. 2.

²⁴² Ibid., p. 1.

l'Occident pour améliorer leur condition socio-économique²⁴³. Toutefois, elles font face à une réalité qui leur sort vite de l'illusion. Les Africaines expérimentent cette dure réalité, en outre, malgré le diplôme obtenu au Canada, attendent des années un emploi correspondant à leur formation. Par manque d'options, elles finissent par accepter des emplois subalternes pour leur besoin de base. La situation est encore plus dramatique pour celles qui n'ont pas eu leur diplôme au Canada. Les femmes africaines faisant, pour la plupart de temps, partie de cette catégorie, font face à la difficulté doublée, ainsi elles ne trouvent pas facilement un emploi. Il faut passer par un long processus d'adaptation en acceptant, pour survivre, le premier travail disponible, en vue d'avoir l'expérience canadienne exigée. Pour certaines, le retour aux études semble être un moyen pour intégrer le marché du travail. Cependant, Mianda note que le fait d'être femme et en plus noire se présente comme un obstacle qu'il faut quotidiennement surmonter²⁴⁴. Ce combat quotidien que vivent les femmes migrantes africaines montrent la complexité et la multiplicité des enjeux impliqués. Le facteur de la race est donc fondamental dans la compréhension de la situation des femmes immigrantes originaires de l'Afrique subsaharienne, car il est omniprésent dans la vie quotidienne de ces femmes²⁴⁵.

Le féminisme postcolonial apporte un cadre d'étude favorable afin de décortiquer la complexité de la condition féminine des femmes africaines, vivant dans la diaspora canadienne, voire le féminisme afro-canadien. Cette approche permet de revoir les notions du féminisme à l'aide d'une grille de lecture qui articule les différents rapports de domination en situant géographiquement et à la fois des études postcoloniales et des études féministes. Le féminisme postcolonial nous renvoie de ce fait, à contester que les analyses universelles du féminisme occidental ne prennent pas en compte la situation de toutes les femmes, notamment celles des femmes afro-canadiennes. Autrement dit, la représentation de toutes les femmes n'est pas reflétée dans le féminisme occidental. Les femmes africaines ayant une situation particulière et complexe doivent représenter elles-mêmes leur cause.

Comme le souligne Ian Ang la question de la représentation devient très importante, particulièrement savoir «qui est autorisé à parler au nom de qui». Cette théorie, issue des Subaltern Studies, est développée en profondeur par la philosophe Gayatri Chakravorty

²⁴³ Gertrude Mianda. *Être une immigrante noire africaine francophone à Toronto : vécu et perception des rapports de genre*. Reflets. 1998. 4 (1) .34–52. p. 38.

²⁴⁴ Ibid., p. 39.

²⁴⁵ Ibid., p. 39.

Spivak, qui est connue comme étant la figure du féminisme postcolonial. Spivak démontre dans le livre intitulé *Can the Subaltern Speak ?* publié en 1985, que la pensée féministe postcoloniale se fonde sur les questions suivantes : *qui parle, pour qui, et à qui ?* D'après Spivak, ces questions permettent de remettre en perspective les discours et les pratiques de résistance.

Dans ce même ordre d'idées, Ien Ang propose une diversification du discours pour mener à une représentation plus large et plus inclusive de « toutes » les femmes. Cette diversification du discours que prône Ang, renvoie au principe de « positionalité » (positionality) notamment, la question de la provenance de la théorie. Le principe de « positionalité » (positionality) est également mis à l'évidence par Obiama Nnaemeka pour dévoiler la nature impériale de la théorisation du féminisme occidental. Raison pour laquelle, Nnaemeka plaide pour une multiplicité de cadres théoriques, notamment considérer la localisation des femmes africaines, en tant que productrices de connaissances dans les discussions épistémologiques féministes, malgré la complexité.

Cet aspect est approfondi par Ien Ang, quand elle aborde la question de la « prolifération de la différence » pour faire valoir l'acceptation de multiple discours. De la même manière, Jane Flax avance l'idée selon laquelle les théories féministes, comme d'autres formes de postmodernisme, devraient prôner la multiplicité et ne devraient pas s'éloigner de la complexité :

Tolérer et interpréter l'ambivalence, l'ambiguïté et la multiplicité, et exposer les racines de nos besoins pour imposer l'ordre et la structure, aussi arbitraires et oppressifs que puissent être ces besoins²⁴⁶.

Flax montre donc qu'il est important d'accepter l'ambivalence, l'ambiguïté et la multiplicité comme principes théoriques dans l'approche de la « réalité ». Compte tenu de cette ambiguïté, certaines féministes africaines se limitent à l'étude des mouvements des femmes en Afrique et à la critique de la théorisation féministe occidentale sans pour autant s'engager à produire un discours reflétant un féminisme africain. D'autres, cependant, développent leurs propres discours enrichissant ainsi le domaine de la recherche. Remarquons qu'Obiama Nneameka prend en compte la culture et la tradition africaine, pour faire ressortir la capacité de négocier qu'ont développée les femmes africaines, malgré l'ambiguïté que cela comporte comme le souligne

²⁴⁶ Jane Flax, *Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism*. Nicholson, Linda J. *Feminism/postmodernism* 1990: pp. 56-7.

Flax²⁴⁷. En d'autres termes, Nnaemeka ne s'éloigne pas de cette complexité, au contraire, dans cette complexité elle réussit à construire un discours authentique reflétant ainsi le féminisme africain qu'elle dénomme le négo-féminisme (féminisme de négociation).

En examinant les autobiographies de ces trois femmes africaines méconnues, nous avons été en mesure de mettre en lumière les aspects saillants de la condition féminine africaine. Ce qui dévoile, ainsi l'existence de plusieurs couches qui doivent être traitées quand on parle du combat des femmes africaines dans la diaspora canadienne, malgré l'ambiguïté. Cette ambiguïté met à nu l'ampleur et la complexité de la situation que vivent les femmes africaines du Canada, prouvant de ce fait la nécessité de produire un discours qui leur est propre, voire l'agrément de la multiplicité de discours. À la lumière du féminisme postcolonial, nous sommes en mesure de comprendre que cette multiplicité, bien qu'elle soit complexe et ambiguë, nous permet de révéler la réalité des toutes les femmes en leur donnant la possibilité de parler pour elles-mêmes.

En somme, les femmes africaines faisant partie de la diaspora canadienne, immigrer avec un bagage culturel, notamment le double assujettissement du colonialisme et du patriarcat, en plus d'être marginalisées par le facteur de la race dans leur pays d'accueil. La spécificité et la localité sont donc des éléments clés dans cette analyse intersectionnelle. Ainsi, la représentativité adéquate devient primordiale pour refléter la réalité sociétale de la condition féminine nationale canadienne. Un féminisme qui prône un modèle positif et qui exige une participation active des Africaines, en plus d'être fondé sur l'idée de négociation entre les valeurs canadiennes et les valeurs africaines malgré la complexité.

²⁴⁷ Ibid.

Bibliographie

Sources primaires

Kaya, Simone, *Les danseuses d'Impé-eya. Jeunes filles à Abidjan*. Abidjan, INADES, 1976. (127p.). Autobiographie

Kéita, Aoua. [Infirmière et militante malienne du RDA]. *Femme d'Afrique*. La vie d'Aoua Kéita racontée par elle-même. Paris, Présence Africaine, 1975 (397p.). Autobiographie.

Martens, Ludo. *Une Femme du Congo*. Bruxelles, EPO, 1991. (272p.) ISBN : 2 87262 046. (Auto)biographie.

Références

Adichie, Chimamanda Ngozi. *We Should All Be Feminists*. New York: Anchor Books, 2015.

Apata, Sylvia « Violences sexuelles et conjugales faites aux femmes et aux filles : quel regard porté sur la société ivoirienne ? » (8 mars 2018), en ligne : Centre de conseils et d'appui pour les jeunes en matière de droits de l'homme URL: <http://www.codap.org/violences-sexuelles-conjugales-aux-femmes-aux-filles-regard-porte-societe-ivoirienne/>. [Ci-après : Violences sexuelles et conjugales]

Azadeh, Kian « Introduction : genre et perspectives post/dé-coloniales », *Les cahiers du CEDREF*, 17, 2010, 7-17

Bahri, Deepika. « le féminisme dans/et le postcolonialisme », Lazarus, Neil. Dir. *Penser Le Postcolonial : Une Introduction Critique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2006.

Bazare Nébi, Raymond; Okpo Nassoua, Antoine ; Yoro Cyrille, Julien Sylvain « Pratiques culturelles et prévention des déviations sexuelles chez la jeune fille en Côte d'Ivoire : Cas de l'«Atovlé»». *Communication en Question*, n° 8, juin/juillet 2017

Bréant, Hugo. « De la littérature féminine africaine aux écrivaines d'Afrique », *Afrique contemporaine*, vol. 241, no. 1, 2012, p. 118-119.

Bruyninckx, M., Cauchie, D., Dardenne, E. et Vande Ghinste, M. « Diversité des modes matrimoniaux : vécu psychosocial des différents acteurs de systèmes familiaux polygames en milieu urbain au Sénégal ». *Alterstice*, 2017, 7(2).

Cazenave, Odile. *Femmes rebelles, Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*. Paris, L'Harmattan, 1996.

Chakravorty Spivak, Gayatri. *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Editions Amsterdam, 2009.

Couture, Claude et Josée Bergeron, (dir.), *L'Alberta et le multiculturalisme francophone : témoignages et problématiques*, Edmonton, Centre d'études canadiennes de la Faculté Saint-Jean, Association multiculturelle de l'Alberta, 2002.

Coquery-Vidrovitch, Catherine. *Les Africaines : Histoire Des Femmes D'Afrique Noire, Du XIXe Au XXe Siècle*. Paris: Éditions Desjonquères, 1994.

Coulibaly, Brahim. « Lettres ivoiriennes - Simone Kaya, la première écrivaine, n'est plus », *Koffi.net*, 14 juin 2007 (consulté le 24 novembre 2019).

Countries and Their Cultures. "Democratic Republic of the Congo." URL: <https://www.everyculture.com/Bo-Co/Democratic-Republic-of-the-Congo.html>

Dumont, Micheline. *Le féminisme québécois raconté à Camille*. Les éditions du remue-ménage. Bibliothèque nationale du Québec. 2008.

Diabaté, Henriette. *La Marche des femmes sur Grand-Bassam*. Abidjan; Dakar: Les Nouvelles Éditions africaines, 1975.

Debonneville, Julien. « (Re)connaissances anthropologiques du postcolonial. Circulations, résistances et institutionnalisations », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 11, no. 3, 2017, pp. 283-302

Dechaufour, Laetitia. « Introduction au féminisme postcolonial », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 27, no. 2, 2008, pp. 99-110.

Ducournau, C. « Des consécration sous conditions. Trois cas d'écrivaines africaines contemporaines : Ken Bugul, Calixthe Beyala, Fatou Diome », *Regards sociologiques*, 2009, n° 37-38, p. 149-163.

Dugger, C.W. "African Ritual Pain: Genital Cutting," *New York Times*, Oct. 5, 1996, pp. A1 & A6.

Emecheta, Buchi. *The Joys of Motherhood*. London: Heinemann, 1980.

Fongang, Delphine. *The Postcolonial Subject In Transit: Migration, Borders, and Subjectivity In Contemporary African Diaspora Literature*.

Freedman, Jane *Gender, Violence and Politics in the Democratic Republic of Congo*. Farnham, UK: Ashgate, 2015.

Gallimore Rangira, Béatrice. « Écriture féministe ? écriture féminine ? : les écrivaines francophones de l'Afrique subsaharienne face au regard du lecteur/critique.

Gaston, Joseph. Condition de la femme en Côte-D'Ivoire. In: *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, VI° Série. Tome 4 fascicule 5, 1913.

Goerg, Odile. « Femmes africaines et politique : les colonisées au féminin en Afrique occidentale », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 6 | 1997, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 11 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cli/378>

Hamrouni, Naïma. "Décoloniser le féminisme. Ignorance épistémique, solidarité et réparation." *Philosophiques*, volume 44, number 1, spring 2017, p. 145–153. <https://doi.org/10.7202/1040336ar>

Hamrouni, Naïma et Maillé, Chantal (dir.). *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherches féministes*, Montréal, Éditions du Remue-ménage, 2015.

Herzberger-Fofana, Pierrette. *Littérature féminine francophone d’Afrique noire suivi du Dictionnaire des romancières*. Paris, L’Harmattan, 2000.

Hitchcott, Nicki. «La problématique du féminisme dans la littérature francophone des femmes africaines ». *LittérÉalité*, 1997, n°9, Vol. 1, p. 33-42.

Hertrich, Véronique. « Le mariage, quelle affaire ! Encadrement social et privatisation de l’entrée en union en milieu rural malien. » *Sociologie et sociétés*, volume 39, numéro 2, automne 2007, p. 119–150. <https://doi.org/10.7202/019087ar>

Hooks, Bell. *Feminist Theories: From Margin to Center*. Boston, South End Press, 1984.

Hugon, Anne. *Histoire Des Femmes En Situation Coloniale : Afrique Et Asie, XXe Siècle*. Paris, Karthala, 2004.

Ilboudo, Monique. "Le féminisme au Burkina Faso : mythes et réalités." *Recherches féministes*, volume 20, number 2, 2007.

Immigration Et Intégration Tenant Compte Des Rapports Sociaux Entre Les Sexes : Actes De L'atelier Sur La Recherche En Matière De Politiques Et Analyse Sélective De La Documentation Sur La Recherche En Matière De Politiques 1987-1996. Ottawa: Condition féminine Canada, 1998.

Jane Flax, Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism. Nicholson, Linda J. *Feminism/postmodernism* 1990: pp. 56-7.

Kassi, B. « Re(-)présentations de la condition féminine dans les textes des écrivaines africaines », Québec français, 2002, n° 127, p. 39-44.

Kagumire, Rosebell. "Prof. Oyeronke Oyewumi on Culture, Erasure of Women’s Achievements and the Modern Man." URL: <http://africanfeminism.com/prof-oyeronke-oyewumi-on-culture-erasure-of-womens-achievements-and-the-modern-man/>

Kodjo-Grandvaux, Séverine. *Dix Femmes qui pensent l’Afrique et le monde. Africaines ou afrodescendantes, elles explorent le passé colonial, esclavagiste, le racisme, le féminisme...*

Portraits à l'occasion des débats du « Monde Afrique ». *Le Monde*, Publié le 27 novembre à 18h01 - Mis à jour le 28 novembre à 09h24 2018 URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/11/27/dix-femmes-qui-pensent-l-afrique-et-le-monde_5389443_3212.html

Lévi-Strauss, Claude. *La famille*, Le regard éloigné, 1983.

Leroux, Georges. « Gérard Bouchard et Charles Taylor : Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, 2008. » *Globe*, volume 12, numéro 1, 2009, p. 167–176. <https://doi.org/10.7202/1000775ar>

L'histoire par les femmes. "Aoua Kéita, sage-femme militante." *L'histoire par les femmes*. URL : <<https://histoireparlesfemmes.com/2017/05/18/aoua-Kéita-sage-femme-militante/>

Marcoux, Richard. "Nuptialité et maintien de la polygamie en milieu urbain au Mali." *Cahiers québécois de démographie*, volume 26, number 2, automne 1997, p. 191–214. <https://doi.org/10.7202/010231ar>

Mayer, Stéphanie et Diane Lamoureux. « Le féminisme québécois comme mouvement de défense des droits des femmes. » *Recherches féministes*, volume 29, numéro 1, 2016, p. 91–109. <https://doi.org/10.7202/1036671ar>

Mcfadden, Patricia. « Becoming postcolonial: African women changing the meaning of citizenship », *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism* – volume 6, number 1, 2005, p. 1-18.

Mestiri, Soumaya. *Décoloniser Le Féminisme : Une Approche Transculturelle*. Paris, Vrin, 2016.

Mianda, Gertrude. "Être une immigrante noire africaine francophone à Toronto : vécu et perception des rapports de genre." *Reflets*, volume 4, number 1, printemps 1998, p. 34–52, <https://doi.org/10.7202/026196ar>

Mianda, Gertrude, "Dans l'ombre de la "démocratie" au Zaïre: La remise en question de l'émancipation Mobutiste de la femme," in *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 29, 1995, Issue 1, pp. 5178.

Le ministère des Affaires autochtones et du développement du Nord canadien. Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. *Les Premières nations au Canada*. 2013. Mohanty, Chandra Talpade, «Under Western Eyes: Feminist scholarship and Colonial Discourses». *Feminist Review*, 30, 1988, 65-88.

Mona, Etienne. Rapports de sexe et de classe et mobilité socio-économique chez les Baoulé (Côte-d'Ivoire). *Anthropologie et Sociétés*, 11 (1), 1987.

Mona, Étienne. Women and Men, Cloth and Colonization : The Transformation of Production-Distribution Relations among the Baule (Ivory Coast).. In: *Cahiers d'études africaines*, vol. 17, n°65, 1977.

Mondain, Nathalie, et al. « L'évolution de la polygamie en milieu rural sénégalais : institution en crise ou en mutation ? » *Cahiers québécois de démographie*, volume 33, numéro 2, automne 2004.

Muke, Simon. « Transmission de la tradition orale africaine en exil », Jacques Besson éd., *Hériter, transmettre : le bagage de bébé*. ERES, 2008, pp. 119-130.

Mbembe, Achille. *De la Postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris : Karthala, 2000.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, and Lourdes Torres. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, Indiana University Press, 1991.

Mudimbe, V. Y. *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press, 1988.

Ndaywel è Nziem Isidore. Histoire de l'institution polyandrique dans le Bas-Kasai (Zaire) . In: 2000 ans d'histoire africaine. Le sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Raymond Mauny. Tome II. Paris : Société française d'histoire d'outre-mer, 1981. pp. 769-789. (*Bibliothèque d'histoire d'outre-mer. Études*, 5-6-2)

Newman, J. S.: Women of the world: Subsaharian Africa US department of commerce, Bureau of the census, US Agency for international development, Office of women in development, wid. 2, 1984.

Nicholson, Linda J. *Feminism/postmodernism*, New York, Routledge, 1990.

Nnaemeka, Obioma. "Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way." *Signs*, vol. 29, no. 2, 2004, pp. 357–385. *JSTOR*, URL: www.jstor.org/stable/10.1086/378553. Accessed 16 Mar. 2020.

Ocholla-Ayayo, A. B. C. « 4. La famille africaine entre tradition et modernité », Aderanti Adepoju éd., *La famille africaine. Politiques démographiques et développement*. Editions Karthala, 1999, pp. 85-108.

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

République démocratique du Congo : information sur les pratiques matrimoniales chez les Lubas, y compris la fréquence des mariages forcés chez les femmes adultes, ainsi que la possibilité pour une personne d'épouser quelqu'un d'une autre origine ethnique ou d'une autre région; aide et protection offertes aux femmes lubas en cas de mariage forcé, y compris

le lévirat (2010-avril 2014) Canada: Immigration and Refugee Board of Canada, 1 mai 2014, COD104852.EF, URL : <https://www.refworld.org/docid/537db2404.html> [consultée le 19 novembre 2020]

Petersen, Kirsten Holst and Rutherford, Anna. *A Double Colonization: Colonial and Post-colonial Women's Writing*. Mundelstrup, Denmark: Dangaroo, 1986.

Revue internationale d'études canadiennes/Internation Journal of Canadian Studies : Les femmes et la société canadienne/Women in Canadian Society]. *Recherches féministes*, 1995, 158–160.

Richer, Jocelyne « *La ministre de la Condition féminine ne se dit pas féministe* », *La Presse canadienne*, 28 février 2016. URL : <https://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201602/28/01-4955504-la-ministre-de-la-condition-feminine-ne-se-dit-pas-feministe.php>.

Said, Edward. *Orientalism*. London, Routledge and Kegan Paul, 1978.

Sankara, Thomas. *L'émancipation des femmes et la lutte de libération de l'Afrique*. Pathfinder Press, 2008.

Simone Kaya. *The University of Western Australia*, 2013.

Smith, Andrea. *Conquest. Sexual Violence and American Indian Genocide*. South End Press, Cambridge MA, 2005.

Sow, Fatou, « *Mouvements féministes en Afrique* », *Revue Tiers Monde*, vol. 209, no. 1, 2012.

Sow F. et Guèye N. S. *Genre et dynamiques socio-économiques et politiques en Afrique*. Dakar, Codesria (coll. « Codesria Gender Series »), 2011.

Sow, Fatou (dir.). *La recherche féministe francophone. Langue, identités et enjeux*. Paris, Karthlala, 2009.

Spivak, G. C. Can the Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, 1988, pp. 271–313.

Thiam, Awa *La parole aux négresses*, Paris, Denoël-Gonthier, coll. « Femme », 1978.

Tshibilondi Ngoyi, Albertine. "Rôle de la femme dans la société et dans l'Église : pour une justice et une réconciliation durables en Afrique." *Théologiques*, volume 23, number 2, 2015.

Vergès, Françoise. *Un Féminisme décolonial*. Paris, La Fabrique éditions. 2019.

Vléï-Yoroba, Chantal. « Droit de la famille et réalités familiales : le cas de la Côte d'Ivoire depuis l'indépendance », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 6 | 1997, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 11 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clio/383> ; DOI : 10.4000/clio.383.

Yai, Thérèse Yai. *L'effet de l'éducation sur le pouvoir de décision de la femme en Côte-d'Ivoire*. Québec Université Laval, 1986.

Yerenogulu, Meyda, *Colonial Faintaisies: Towards a Feminist Reading of Orientation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.