

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

**FACULTÉ DES ARTS, LETTRES
ET SCIENCES HUMAINES**

***FACULTY OF ARTS, LETTERS
AND SOCIAL SCIENCES***

**DÉPARTEMENT DE LITTÉRATURE
NÉGRO-AFRICAINE**

***DEPARTMENT OF AFRICAN
LITERATURE***



**LE STATUT DE LA FEMME DANS
L'UNIVERS ROMANESQUE
DE CHINUA ACHEBE**

Thèse présentée en vue de l'obtention du
Doctorat/Ph.D en Littérature Africaine par
Laure Clémence CAPO-CHICHI

Sous la direction de
Monsieur Ambroise KOM
Professeur

Année académique 2003-2004

Septembre 2003

**LE STATUT DE LA FEMME
DANS L'UNIVERS
ROMANESQUE DE CHINUA
ACHEBE**

DÉDICACE

À ma mère,

AGAOUNGA -EFFIBOLEY Germaine Virginie (1933-1987).

In memoriam.

REMERCIEMENTS

Qu'il me soit permis d'avoir une pensée pieuse pour mon premier maître, le Professeur Zacharias Siga ASANGA, de regrettée mémoire. Sa brusque disparition, en avril 1998, a créé un vide au Département de Littérature Négro-Africaine de l'université de Yaoundé I.

Qu'il me soit également permis de remercier le Professeur Ambroise KOM qui a dirigé mes recherches avec beaucoup de fermeté et de bienveillance. Sans son assistance académique et scientifique, ce projet n'aurait jamais abouti!

Je ne saurais terminer sans exprimer ma gratitude à tous mes Professeurs dont les enseignements et les conseils ont été d'un grand apport pour moi. Il s'agit notamment :

- Du Professeur François-Mathieu MINYONO-NKODO, naguère
Chef de Département,
- Du Professeur Gobina MOUKOKO,
- Du Professeur Marcelline NNOMO,
- Du Professeur André NTONFO et
- Du feu Professeur Louis-Marie ONGOUM.

RÉSUMÉ

Cette thèse examine le statut de la femme dans l'univers romanesque de Chinua Achebe. La problématique autour de laquelle s'articule la recherche est de savoir si la femme africaine est opprimée dans l'œuvre de l'auteur. La présente étude des écrits d'Achebe, diachronique dans ses deux premières parties, et synchronique dans la troisième, apporte une tentative de réponse à cette question.

La première partie analyse les périodes pré-coloniale et coloniale dans son oeuvre. Elle aboutit à la conclusion que la femme exerce des fonctions sociales. En retour, elle bénéficie de nombreuses prérogatives, symbole de son pouvoir. Cependant, une aura de réserve et de discrétion entoure les agissements de la femme, tant et si bien que sa prépondérance sociale est occultée et est difficilement perceptible. On constate qu'à l'avènement de la colonisation, la femme conserve ses devoirs sociaux, mais elle perd la contrepartie hégémonique.

La deuxième partie examine la période post-coloniale et consacre la conquête d'un nouveau type de pouvoir social par les femmes. Dès lors, la femme s'affirme par le savoir ou par le négoce. Une nouvelle race de femmes indépendantes et/ou instruites

émerge. Toutefois, des femmes demeurent victimes de pratiques telles que la dot et la polygamie à cause de certaines adaptations circonstanciées de la pensée ancestrale.

La dernière partie, intitulée "femme et idéologie", démontre que la femme fictive d'Achebe n'est pas une "laissée pour-compte" sociale. En réalité, quel que soit l'espace temporel des écrits, la femme punit ou récompense les hommes selon leur comportement vis-à-vis d'elle. En outre, l'inconscient collectif des personnages la magnifie à travers les mythes et les contes répertoriés par l'auteur. Néanmoins, l'analyse de la sexualité de la femme conduit au constat d'un divorce entre la communauté et cette dernière. On assiste alors à la primauté de la femme en tant qu'individu dans la communauté dont elle est issue.

La conclusion de la thèse s'inscrit dans une perspective féministe. On l'a vu, le virus de l'oppression atteint la femme de l'œuvre d'Achebe après la perte de sa prépondérance sociale, suite à des aléas historiques. En prenant pour modèle cette femme fictive, quel féminisme se profile à l'horizon pour l'Africaine ? Pour l'auteur, au lieu d'adopter les thèses émancipatrices de l'Occidentale, l'Africaine ferait mieux de concentrer son énergie sur la lutte contre la pauvreté qui mine son continent.

ABSTRACT

The aim of this three-part thesis is to examine the status of the woman in Chinua Achebe's novels. The fundamental question around which this research revolves is whether the African woman is oppressed in the author's works. This study of Achebe's writings, diachronic in the first two parts and synchronic in the third, attempts to answer this question.

The first part analyses the pre-colonial and colonial periods in his fiction. It reaches the conclusion that the woman carries out social functions. In return, she benefits from many prerogatives, which symbolise her power. Yet, an aura of reserve and discretion shrouds woman's actions, so much so that her social dominance is discreet and difficult to perceive. With the advent of colonialism, the woman preserves her social duties while losing the hegemonic advantages that come with them.

The second part studies the post-colonial period and establishes the conquest of a new type of social power by the woman. The woman now imposes herself through knowledge or trade. A new race of independent and/or educated women emerges. However many a woman still remains a victim of traditional practices

such as dowry and polygamy as a result of some circumstantial adaptations of the ancestral thought.

The final part entitled "woman and ideology", demonstrates that Achebe's fictional woman is not socially neglected. In fact, no matter the period chosen by the author in his writings, the woman is portrayed as punishing or as rewarding the man depending on his behaviour towards her. Moreover, via the characters' collective unconsciousness she is glorified through myths and tales collected by the author. Nonetheless, an analysis of the woman's sexuality leads to the discovery of a gap between herself and her community. We thus, observe the supremacy of the woman as an individual over the community from which she emanates.

The conclusion of the thesis is feminist in perspective. We see how the virus of oppression attacks the woman of Achebe's works after she loses her social dominance as a result of historical hazards. Considering such a fictional woman as an archetype, what kind of feminism lies ahead for the African woman? For this author, far from adopting western views on women's emancipation, the African woman had better concentrate her efforts on the fight against the poverty, which enfeebles her continent.

ABRÉVIATIONS ET ÉDITIONS UTILISÉES

TFA : *Things Fall Apart* (1958), London, Heinemann Educational Books Ltd, 1981, 158 p.

NLAE : *No Longer at Ease* (1960), London, Heinemann Educational Books Ltd, 1982, 154 p.

AOG : *Arrow of God* (1964), London, Heinemann Educational Books Ltd, 1982, (Revised Edition) 230 p.

AMOP : *A Man of the People* (1966), London, Heinemann Educational Books Ltd, 1985, 149 p.

AOS : *Anthills of the Savannah* (1987), Ibadan, Heinemann Educational Books Ltd, 1988, 233 p.

GWOS : *Girls at War and Other Stories* (1972), London, Heinemann Educational Books Ltd, 1977 (Second Edition), 123 p.

"MPA" : *"Marriage is a Private Affair"*

"CSD" : *"Chike's School Days"*

"TSE" : *"The Sacrificial Egg"*

"VC" : *"Vengeful Creditor"*

"CP" : *"Civil Peace"*

"GAW" : *"Girls at War"*

"UBC" : *"Uncle Ben's Choice"*

"DMP" : *"Dead Men's Path"*

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE	i
REMERCIEMENTS	ii
RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	v
ABRÉVIATIONS ET ÉDITIONS UTILISÉES	vii
TABLE DES MATIÈRES	viii
INTRODUCTION	1
1- Choix du sujet.....	2
2- Problèmes et objectifs.....	3
3- État de la question.....	5
4- Pourquoi Achebe?.....	6
5- Corpus.....	7
6- Problématique.....	8
7- Hypothèses.....	10
8- Méthodes.....	14
9- Structuration de la thèse.....	19
 PREMIÈRE PARTIE : LA FEMME AUX ÉPOQUES PRÉ- COLONIALE ET COLONIALE	25
 CHAPITRE I : DE LA NOSTALGIE D'UN PASSÉ HARMONIEUX	26
I-1 La différenciation sociale des sexes : l'enfance et l'adolescence	29
I-2 Les fiançailles et le mariage.....	35
I-3 La vie en ménage et le décès de l'épouse.....	43
Conclusion.....	55

CHAPITRE II : DU POUVOIR AU FÉMININ	58
II-1 Le pouvoir évident de la femme	61
II-2 Le pouvoir discret de la femme	70
II-3 Les femmes-esprits.....	75
Conclusion	85
CHAPITRE III : DU PARADOXE DU PASSÉ ET DU PRÉSENT	88
III-1 L'altération de la religion au féminin	92
III-2 La femme dans les cités cosmopolites.....	101
III-3 La femme et l'éducation occidentale	106
Conclusion	112
DEUXIÈME PARTIE : LA FEMME À L'ÉPOQUE POST-COLONIALE	114
CHAPITRE IV : DE LA FEMME VICTIME DE LA PENSÉE ANCESTRALE.....	115
IV-1 La dot revisitée	118
IV-2 La polygamie en post-colonie	127
Conclusion	136
CHAPITRE V : DES MUTATIONS IDENTITAIRES.....	138
V-1 Les mutations liées au savoir	140
V-2 Les mutations liées au négoce ou à la politique.....	155
Conclusion	161
CHAPITRE VI : D'UNE NOUVELLE RACE DE FEMMES.....	162
VI-1 Les Occidentales	164
VI-2 Les Africaines lettrées	173
VI-3 Les Africaines illettrées.....	181
Conclusion	186

TROISIÈME PARTIE : FEMME ET IDÉOLOGIE.....188

CHAPITRE VII : DE LA FEMME-CENSEUR SOCIAL.....189

VII-1 Les récompenses	194
VII-2 Les sanctions codifiées.....	201
VII-3 Les sanctions non codifiées.....	207
Conclusion	216

CHAPITRE VIII : DE LA FEMME DANS LES MYTHES ET LES CONTES 219

VIII-1 La suprématie féminine cryptée dans divers mythes	223
a- Idemili et Ani : les exclusives nourricières des humains	223
b- Le mythe ibo de la création : Nneka	224
c-Récits mythiques ibo versus récits bibliques : Nneka face à Ève et à Marie	227
d- Suprématie d'Idemili, fille et non-fils de dieu.....	228
e- Idemili, rédemptrice des humains	230
f- 'Mami-Wota', la séductrice ou un choix de vie	232
VIII-2 La femme dans les contes.....	233
a- Leçons d'humilité : le conte de la femme-large Oreille et de l'homme-chétif Moustique.....	233
b- Le conte de la Mère du Lézard ou une autre leçon d'humilité ..	235
c- La femme-Tortue et les hommes-Oiseaux.....	237
d- Le paradoxe du silence	239
e- La primauté du faible sur le puissant: le Léopard et la Brebis ..	240
VIII-3 Rôle social des contes.....	241
a- La femme-conteuse ou l'éducation par les contes	241
b- Contes ou processus de socialisation de l'enfant	241
Conclusion.....	243

CHAPITRE IX : DE LA SEXUALITÉ AU FÉMININ.....247

IX-1 La libido sous l'emprise de la communauté	252
IX-2 La libido libérée	263
IX-3 Vers une nouvelle conception du mariage et de la sexualité	271
Conclusion	275

CONCLUSION : PERSPECTIVES FÉMINISTES.....	280
La femme traditionnelle.....	283
Influences occidentales sur la femme	291
L'issue : l'école ou le commerce.....	294
Vers un "féminisme" africain	296
FICHES EXPLICATIVES.....	305
FICHE I <i>THINGS FALL APART</i>	306
FICHE II <i>ARROW OF GOD</i>	307
FICHE III <i>NO LONGER AT EASE</i>	308
FICHE IV "AKUEKE" in <i>GIRLS AT WAR AND OTHER STORIES</i>	309
FICHE V " <i>MARRIAGE IS A PRIVATE AFFAIR</i> " in <i>GIRLS AT WAR AND OTHER STORIES</i>	310
FICHE VI CARTE DU NIGERIA.....	311
BIBLIOGRAPHIE.....	312
I- CORPUS	313
A- Romans	313
B- Nouvelles.....	313
II- AUTRES OUVRAGES DE CHINUA ACHEBE	313
A.Ouvrages pour enfants.....	313
B. Recueil de poésie.....	313
C. Nouvelles	313
D. Essais	313

III- OUVRAGES ET ARTICLES CRITIQUES SUR ACHEBE	314
A-Ouvrages	314
B-Articles	314
IV- AUTRES TEXTES LITTÉRAIRES	316
V- OUVRAGES CRITIQUES.....	316
VI- OUVRAGES THÉORIQUES.....	317
VII- OUVRAGES GÉNÉRAUX : HISTOIRE – ANTHROPOLOGIE - PSYCHANALYSE – SOCIOLOGIE	319
VIII- ARTICLES.....	322
IX- USUELS : BIBLE - DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES	325
INDEX DES AUTEURS, DES ŒUVRES ET DES ARTICLES CITÉS	327
HORS TEXTE	336
ANNEXE I LETTER TO A FEMINIST FRIEND	337

INTRODUCTION

1- Choix du sujet

Au lendemain de la Deuxième Guerre Mondiale, des Mouvements de Libération de la Femme (MLF) naissent un peu partout en Occident. En France par exemple, les revendications aboutissent à l'obtention du droit de vote pour la gent féminine. Depuis lors, la femme occidentale lutte constamment pour une égalité de droit entre l'homme et la femme et pour une certaine justice sociale. Tant et si bien qu'après la première conférence mondiale des femmes à Mexico en 1975, l'Organisation des Nations Unies en est venue à consacrer toute une décennie, de 1976 à 1985, à la promotion de la femme. D'ailleurs, l'année 1975 avait été proclamée 'Année Internationale de la Femme'; et depuis cette même année, la journée du 08 mars est déclarée 'Journée Internationale de la Femme' par la même organisation¹.

Il se pose la question de savoir où situer l'Africaine dans le débat mondial de la lutte pour l'égalité des sexes et pour la promotion de la femme. En effet, la presse européenne et parfois même africaine n'hésite pas à montrer du doigt le machisme des Africains qui maintiennent les femmes dans un état de soumission permanent. Cheikh Anta Diop constate ce fait lorsqu'il écrit :

¹ [http : //www.journée-de-la-femme.com/historiqueJF.htm](http://www.journée-de-la-femme.com/historiqueJF.htm)

Les voyageurs européens qui traversent l'Afrique comme un météore rapportent souvent des descriptions saisissantes en s'apitoyant sur le sort de ces pauvres femmes que leurs maris font travailler pendant qu'ils restent à l'ombre¹.

À ceci s'ajoutent des pratiques sociales africaines telles que la dot et la polygamie, que les Européens considèrent, à tort ou à raison, comme étant avilissantes pour la femme. Néanmoins, il importe de savoir ce qu'en disent les Africains eux-mêmes. Ont-ils mauvaise conscience ou pensent-ils plutôt qu'ils évoluent dans une logique différente de celle des Européens?

2- Problèmes et objectifs

À cet égard, il apparaît à la lecture de beaucoup de romanciers africains qu'ils créent des personnages/femmes typiques dans un double dessein. Ils tentent à travers leur production littéraire de donner une image de la femme africaine qu'ils veulent le plus près possible de la réalité. Ensuite, ils présentent et expliquent l'organisation sociale de leurs différentes communautés tout en mettant l'accent sur la place qu'y occupe la femme.

En fait, chez beaucoup d'écrivains, les romans ne sont que la transposition de faits sociologiques et anthropologiques. Ainsi, il est

¹ Cheikh Anta Diop, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, 121.

possible de se faire une idée de la manière dont ils perçoivent les différentes catégories sociales qu'ils mettent en scène. Ceci suppose, bien entendu, l'adhésion à la thèse d'« une homologie de structure entre l'idéologie du groupe et la pensée de l'œuvre »¹ d'un romancier.

Achebe fait figure de pionnier parmi les romanciers africains. Cependant, son objectif premier n'est pas la mise en scène de la femme, mais celle de la société en général. De ce fait, si Achebe traite de la femme dans ses romans, il en parle sans parti pris. En d'autres termes, la femme évolue dans ses écrits comme membre d'un groupe social et non comme individu isolé.

En conséquence, il serait bien plus aisé d'appréhender la position de la femme dans les communautés qu'il décrit. Je vais donc analyser le processus de l'évolution ou, mieux encore, la dynamique sociale des femmes dans l'œuvre de Chinua Achebe² afin d'appréhender l'itinéraire qu'elles ont suivi, depuis l'ère pré-coloniale jusqu'à nos jours, et aussi afin de dégager la personnalité qu'elles projettent. Ma principale préoccupation est de faire le point

¹ Jacques Dubois, *Le Littéraire et le social*, Paris, Flammarion, 1970, 59.

² Chinua Achebe de son vrai nom Albert Chinualumogu Achebe est un romancier nigérian né à Ogidi le 16 novembre 1930.

sur la femme à travers quatre questions fondamentales : Qui était la femme? Quelles métamorphoses a-t-elle subies? Qui est-elle aujourd'hui? Et quel est le point de vue ou l'idéologie de l'auteur?

3- État de la question

De nombreux articles critiques ont été écrits à propos des femmes créées par Chinua Achebe. Une vive polémique se développe autour du débat sur le rôle que cet auteur assigne à la femme dans sa fiction. Deux directions essentielles se dégagent des études sur la représentation des personnages féminins dans son oeuvre. Certains critiques tels que Ousseynou Traoré¹ et Rhonda Cobham², pour ne citer que ces deux, soutiennent que la femme traditionnelle n'est pas marginalisée dans son oeuvre. Par contre, Simon Gikandi³ et bien d'autres encore prennent le contre-pied de cette affirmation.

Mon propos s'inscrit dès le début du côté de ceux qui pensent que la femme n'est pas une citoyenne de seconde classe dans les

¹ Ousseynou B. Traoré, "Why the Snake-Lizard Killed his Mother : Inscribing and Decentering "Nneka" in *Things Fall Apart*", in Obioma Nnaemeka, *The Politics of (M)Othering. Womanhood, identity, and resistance in African Literature*, London, Routledge, 1997.

² Rhonda Cobham, "Problems of gender and History in the Teaching of *Things Fall Apart*", *Matatu*, n° 7, 1990.

³ Simon Gikandi, *Reading Chinua Achebe. Language and Ideology in Fiction*, London, James Currey, 1991.

romans d'Achebe. En outre, à la différence de la plupart des études critiques sur les femmes mises en scène par cet auteur, mon analyse prend en compte toute sa fiction et non un ou deux de ses romans.

Par ailleurs, il existe un vide en ce qui concerne l'étude systématique des personnages féminins dans la création littéraire d'Achebe. Un mémoire de Maîtrise soutenu à l'université de Paris III en 1974, par Bindika Germain, est intitulé : "La condition de la femme africaine dans le roman de Chinua Achebe"¹. Cependant, ma vision des femmes de l'œuvre de l'auteur diffère de celle de ce devancier en ceci que la mienne intègre les données du recueil de nouvelles *Girls at War and Other Stories* et celles de *Anthills of the Savannah* (1987).

4- Pourquoi Achebe?

Mais pourquoi avoir choisi d'étudier la femme chez Achebe? La raison en est la suivante : Achebe s'apparente à un historien ou, à la limite, à un chroniqueur, si on tient compte à la fois du développement chronologique de son œuvre et de l'unicité du milieu

¹ Bernth Lindfors, *Black African Literature in English*, London, Hans Zell, 1995, 221. (Lindfors fait, dans ce livre, une compilation des articles, des mémoires et des thèses publiés ou soutenus, de 1970 à 1991, sur différents auteurs africains dont Chinua Achebe).

socioculturel qu'il décrit. Les romans d'Achebe s'articulent essentiellement autour de l'ethnie ibo dont il est issu. Que le cadre spatial soit le village ou la ville, la plupart de ses protagonistes appartiennent au groupe socioculturel et linguistique ibo, vivant au Nigeria¹. Par ailleurs, d'un roman à l'autre, ses divers univers sociaux se déploient en un ensemble d'éléments différents mais successifs dans le temps.

5- Corpus

Ainsi *Things Fall Apart* (1958) décrit une société pré-coloniale dans laquelle les femmes traditionnelles ne subissent quasiment aucune influence occidentale. En fait, le lecteur y constate la rencontre des Ibo avec les missionnaires et les premiers administrateurs anglais. Dans *Arrow of God* (1964), les occupants assoient leur mode d'administration en pays ibo. Cependant, jusque-là, les femmes sont très peu concernées par le débat de la rencontre des deux cultures ibo et anglaise. En revanche, *No longer at Ease* (1960) met en scène les premières femmes ibo instruites à l'école anglaise. Et dans *A Man of the People* (1966), les valeurs de la société traditionnelle, en ce qui concerne les femmes, sont remises en cause après l'indépendance du Nigeria. Par ailleurs, on

¹ Voir carte en annexe.

assiste à la naissance de nouvelles valeurs sociales adaptées à la vie urbaine dans *Anthills of the Savannah* (1987). Quant aux douze nouvelles de *Girls at War and Other Stories* (1972), chacune raconte à sa manière l'adaptation des femmes à de nouveaux modes de vie.

6- Problématique

Ainsi, l'œuvre d'Achebe offre la possibilité de suivre les transformations qu'expérimentent les femmes depuis l'ère pré-coloniale jusqu'à nos jours. S'inscrivant dans cette logique, mon sujet : "Le statut de la femme dans l'univers romanesque de Chinua Achebe" trouve là sa pertinence. Il sera tenu compte aussi bien des connotations juridiques du terme "statut" que de ses implications sociologiques. Ainsi le groupe de mots : "statut de la femme" désigne les prescriptions sociales relatives à la femme, ses droits et ses devoirs, en un mot, la place qu'elle occupe dans la société. On verra si elle est marginalisée par rapport à l'homme ou non.

Les femmes traditionnelles d'Achebe sont peintes comme des êtres physiquement moins forts que les hommes. Paradoxalement, loin d'être un handicap, leur faiblesse physique semble être un atout important qui fait leur force sociale et qui leur confère beaucoup d'avantages et de privilèges. En d'autres termes, la faiblesse

physique est assimilable à une sorte de pouvoir et de force sociale.

Je prends le mot pouvoir dans son sens étymologique «potestas : la capacité d'agir»¹. Toutefois, il est plus question, dans le cas d'espèce, de la capacité de faire agir autrui que d'agir soi-même. D'où la comparaison que je fais entre le terme pouvoir et le groupe de mots "force sociale". La femme a des droits inaliénables qui constituent sa force sociale ou sa protection sociale. Les hommes ont le devoir non seulement de respecter ces droits mais aussi et surtout de les faire respecter. C'est la raison pour laquelle on ne voit aucun mouvement de libération de la femme dans l'œuvre d'Achebe. La femme, pas plus que l'homme, ne subit d'autres jougs que celui des us et coutumes largement acceptés par la collectivité. Il s'agit donc de découvrir le fil conducteur des diverses pratiques sociales et de les analyser suivant leur contexte. Ont-elles été instituées dans le but inavoué de nuire à la femme? Ne sont-elles pas, au contraire, des boucliers sociaux derrière lesquels s'abritaient les femmes avant l'arrivée du colonisateur?

¹ Madeleine Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Éditions Dalloz, 1999, 322.

Mais qu'on s'entende bien, mon étude ne s'inscrit pas dans le courant des études féministes. Mon projet est de lire les avatars par lesquels les femmes sont passées au fil du temps, cela dans la fiction d'un seul auteur : Chinua Achebe.

7- Hypothèses

Dans cette perspective, il convient de souligner qu'Achebe appartient à cette génération d'écrivains qui se sont fixé pour but de montrer ou de démontrer, à l'instar de Frantz Fanon, que «le passé n'était point de honte mais de dignité, de gloire et de solennité»¹.

Aussi, peut-on lire sous la plume d'Achebe dès 1965 :

I would be quite satisfied if my novels (especially the ones I set in the past) did no more than teach my readers that their past – with all its imperfections – was not one long night of savagery from which the first Europeans acting on God's behalf delivered them².

Par conséquent, Achebe tient à restituer, à travers sa fiction, une vérité aussi bien socioculturelle qu'historique. Il relate de l'intérieur ce qu'il croit être la réalité. Il écrit : «Perhaps what I write is applied art as distinct from pure»³. Achebe tient à remettre les pendules à

¹ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1981, 144.

² Chinua Achebe, "The Novelist as Teacher", in G. Douglas Killam (ed), *African Writers on African Writing*, London, Heinemann Educational Books Ltd, 1975, 4.

³ Ibidem.

l'heure par rapport aux attitudes des colonisateurs. Ces derniers ne font pas l'effort d'appréhender l'univers des colonisés et proclament l'assujettissement de la femme africaine. Achebe démontrera le contraire, à travers ses différents écrits, en prenant comme exemple le peuple ibo.

L'œuvre d'Achebe met clairement l'accent sur le moment, l'instant précis où un bouleversement social s'opère. En l'espace d'une génération, une transformation radicale et irréversible des mentalités a lieu. La technique d'écriture intertextuelle permet au lecteur de juger, de lui-même, de l'ampleur des divers changements sociaux. Hannah Okonkwo de *No Longer at Ease* est la bru de la mère de Nwoye de *Things Fall Apart*. Il n'existe aucune commune mesure entre les deux femmes. La vision du monde des colonisateurs, à travers leur religion, transforme Hannah Okonkwo en une étrangère par rapport à sa belle-mère, la mère de Nwoye.

Par ailleurs, l'œuvre d'Achebe révèle la quête de la femme en mal de valeurs et de repères sociaux. Elle ne maîtrise pas les données exogènes du présent. En outre, l'homme n'est pas son allié, car lui aussi cherche, de son côté, des points d'ancrage dans les nouvelles communautés coloniales et post-coloniales. Pire encore, les valeurs ancestrales qui protégeaient la femme subissent

d'habiles retournements de situation et consacrent la masculinisation des pratiques traditionnelles, telles que la polygamie et la dot. En fait, la colonisation fait beaucoup de tort aux femmes, contrairement à ce que pense Iris Andreski lorsqu'elle écrit :

The British administration not only safeguarded women from the most tyrannies of their masters, it also enabled them to make their long journey to farm or market without armed guard, secure from the menace of hostile neighbours¹.

Achebe s'inscrit en faux contre ce genre d'affirmations. Avant la colonisation, les femmes jouissaient de beaucoup de prérogatives. Entre autres, la "tyrannie" des maris à leur encontre était un interdit social qui était parfois sévèrement puni, avec l'assentiment de toute la communauté. À l'avènement des villes multiethniques, la femme perd ce bouclier social ou cette protection communautaire. Alors, des époux violents demeurent impunis sous le regard indifférent de certains voisins et même de la police. Dans *Anthills of the Savannah*, un homme téléphone au commissariat de police pour signaler le cas d'une épouse malmenée par son conjoint. Mais, bien que la réaction de l'officier de police soit fondée au regard de la loi qu'il représente, elle n'en est pas moins déconcertante. Le narrateur en atteste : « A concerned neighbour

¹ Iris Andreski, *Old Wives' Tales*, New York, Schocken, 1971, 26.

once called the police station [...] and reported that a man was battering his wife and the Desk Sergeant asked sleepily : 'So therefore?' » (AOS, 35).

Pareille situation n'aurait pu advenir dans une communauté villageoise. Dans *Anthills of the Savannah*, la police n'intervient pas parce qu'il revient à la femme battue de porter plainte contre son mari. Ceci n'est pas du ressort d'un voisin. Tout au plus, le voisin peut-il se plaindre à la police de la gêne causée par le bruit de la bagarre du couple. La femme se retrouve donc plongée dans un univers de textes légaux auxquels elle ne comprend rien. Qui plus est, personne ne se donne la peine de lui expliquer quelles sont les nouvelles voies de recours. Seules les femmes instruites à l'école occidentale et celles exerçant une activité lucrative parviennent à s'assumer après la colonisation.

En outre, il convient de souligner qu'à l'ère coloniale, la monnaie occidentale est devenue le seul moyen de transaction économique. Les Africains évoluent donc suivant le modèle socio-économique des colonisateurs. De ce fait, la femme hérite des problèmes de société de la civilisation occidentale en ce qui concerne la gestion financière de son ménage. Elle est prise en étau entre la tradition et les données exogènes qu'elle maîtrise plutôt

modérément. Il en résulte un amalgame de mauvais comportements issus d'un côté comme de l'autre. À ce sujet, Achebe avoue :

I am not one of those who would say that Africa gained nothing at all during the colonial period, I mean this is ridiculous – we gained a lot. But unfortunately when two cultures meet, you would expect if we were angels shall we say, we could pick out the best in the other and retain the best in our own, and this would be wonderful. But this doesn't happen often. What happens is that some of the worst elements of the old are retained and some of the worst of the new are added to them ¹.

Les femmes souffrent de la dislocation du code de conduite traditionnel, parce qu'elles ont été scolarisées sur le tard. Ayant été à l'école occidentale les premiers, les hommes bénéficient des privilèges liés à l'instruction avant les femmes. L'enjeu pour les femmes dans l'univers d'Achebe est, par conséquent, l'acquisition du savoir, garant du nouveau pouvoir social.

8- Méthodes

Au demeurant il me semble peu indiqué de cerner le statut de la femme dans les romans sans faire appel à certaines conclusions des théoriciens du féminisme. Néanmoins, comme l'écrit Bart Moore-Gilbert : «International feminism is in fact first and foremost a

¹ Chinua Achebe, "Interview With Robert Serumaga", in Dennis Duerden and Cosmo Pieterse (Eds), *African Writers Talking*, London, Heinemann Educational Books Ltd, 1975, 13.

discourse of, and about, the developed West»¹. De ce point de vue, loin d'adhérer aux thèses du discours émancipateur du féminisme international, il me paraît plus pertinent de puiser dans leurs doctrines des postulats qui sont en passe de devenir des axiomes.

Il s'agira dès lors de prouver l'adéquation desdits axiomes avec la réalité de l'univers des romans d'Achebe. À l'observation, il apparaît qu'il existe quelques points de convergence transhistoriques et transculturels. Seulement les dissimilitudes sont nombreuses du fait des différentes interprétations culturelles. Ainsi, bien que la femme exerce la fonction naturelle et universelle de procréatrice, toutes les civilisations n'accordent pas la même signification au rôle social de la mère. Mohanty explique à cet effet :

That women mother in a variety of societies is not as significant as the *value*² attached to mothering in these societies. The distinction between the act of mothering and the status attached to it is a very important one – one that needs to be made and analysed contextually³.

La place de la femme dans une société est fonction des données de la civilisation de cette société. Le statut de la femme est intimement

¹ Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London, Verso, 1998, 92.

² En italique dans le texte de Mohanty.

³ Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses", in Bill Ashcroft et alii, *The Post-colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1995, 263.

rattaché à la culture de son milieu d'origine. Aussi pour analyser le statut de la femme faut-il au préalable appréhender les structures, les mécanismes du fonctionnement social du milieu ciblé.

La présente thèse étant du domaine de l'interprétation de la culture et des rôles sociaux, ma méthode d'approche des textes se veut pluridisciplinaire. D'où le recours aux disciplines telles que l'histoire, la psychologie, la philosophie, la psychanalyse, la sociologie et l'anthropologie qui participent à l'explication des romans dans une perspective d'analyse critique postcoloniale. « Les études postcoloniales », écrit Jean-Marc Moura,

s'efforc[ent] de rendre justice aux conditions de production et aux contextes socioculturels dans lesquels s'ancrent ces littératures [...]. Il ne s'agit pas de proposer une n-ième version de la théorie tenant l'art littéraire pour un reflet de la société, mais d'éviter de mesurer l'originalité de ces œuvres selon une norme occidentale insoucieuse de leur enracinement¹.

En outre, tout texte, en général, et celui d'Achebe, en particulier, est polysémique. Une grille d'analyse rigide ne révélera pas la signification profonde issue de son «enracinement».

Selon Quayson Ato :

Postcolonial studies have been highly interdisciplinary [...] borrowing freely from a wide range of fields in a desire both to

¹ Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie post-coloniale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, 7.

challenge received assumptions as well as to shed light on the configurations of the present and the future. And postcolonial critique has taken on and has in turn influenced a wide range of disciplines [...]. Postcolonial critique is often thought to have to move across boundaries in order to adduce adequate criteria for understanding what are complex relations secreted both during the process of colonialism and its aftermath ¹.

La critique littéraire postcoloniale met à contribution toute discipline pouvant élucider les faits dans les romans étudiés. J'use d'une seule approche, celle-ci convoque plusieurs disciplines. Il n'y a donc pas une multitude de grilles de lecture, mais plutôt l'utilisation 'à bon escient', toutes proportions gardées, de plusieurs matériaux de travail.

Ma démarche consiste, par conséquent, en une analyse immanente des écrits. Elle est basée sur des textes théoriques dont les présupposés servent de point d'appui aux diverses interprétations. Ainsi, l'historien Cheikh Anta Diop, les théoriciens de la littérature Tzvetan Todorov, Denise Paulme, Edward Said, le psychiatre Frantz Fanon, le philosophe Michel Foucault, le psychanalyste Sigmund Freud, le sociologue Karl Marx et l'anthropologue Ifi Amadiume, entre autres, sont autant de théoriciens dont les travaux m'aident à décrypter le statut de la femme au travers de l'œuvre d'Achebe.

¹ Ato Quayson, *Postcolonialism, Theory, Practice, or Process?*, Cambridge, Polity Press, 2000, 25.

Chez Diop et Freud, j'emprunte les résultats de leurs travaux respectifs, sur la préhistoire et l'histoire pour l'un et sur la sexualité humaine pour l'autre. Quant au psychiatre Fanon, ses expériences professionnelles sur le mal-être du colonisé, pris entre deux mondes, sont les points d'appui de l'explication de la psychologie des femmes d'Achebe. Foucault décrit les mécanismes sociaux de contrôle en cours en Occident que je prends à mon compte pour démontrer l'existence d'un système 'analogue' dans les romans. Et les méthodes d'analyses littéraires de Said, de Todorov et de Paulme ainsi que celles de leurs différents disciples sont à la base de l'analyse textuelle des écrits. Tous ces hommes de science servent de caution scientifique à mes différentes hypothèses et interprétations, car ma thèse est plus analytique que théorique.

Il s'agit avant tout de comprendre, de faire ressortir et d'expliquer quelles sont les différentes fonctions sociales de la femme dans les romans d'Achebe. Pour ce faire, il a fallu au préalable appréhender la logique, le fil conducteur de la culture décrite par Achebe. La culture est un acquis social qui englobe toutes les disciplines ci-dessus énumérées.

Afin d'éviter une étude parcellaire, chaque aspect de la vie de la femme est analysé par le truchement d'une discipline appropriée.

Ce n'est pas un hasard si des universitaires, pour trouver un trait d'union entre la plupart de ces disciplines, les dénomment "sciences sociales" ou encore "sciences humaines". L'histoire, la philosophie, l'anthropologie, la sociologie, la psychanalyse, la psychologie, la littérature sont toutes du domaine du social. Soit elles traitent de la société en général : histoire, philosophie, sociologie, littérature; soit elles partent de l'individu vers la société : psychanalyse, anthropologie, psychologie. Cette approche à double sens peut donc se schématiser ainsi qu'il suit :

Société ———→ Femme ———→ Société.

La femme se trouve au cœur de l'analyse, puisque la société renvoie à la femme et l'étude de la femme ramène à la société.

À l'intérieur des chapitres, je procède à la vérification d'hypothèses posées dans chaque propos introductif. La cohérence interne du travail est assurée au moyen des transitions entre les différents chapitres, d'une part, et entre les parties, d'autre part.

9- Structuration de la thèse

Au plan structurel, la thèse comprend trois grandes parties. Si l'avènement de la colonisation est le référent de base dans la subdivision des deux premières parties, la troisième partie analyse l'œuvre dans son ensemble. Les divers romans et nouvelles y sont

alors considérés comme un tout inséparable. En effet, il s'agit de dégager la vision du monde ou l'idéologie sous-jacente à la description de la femme. Raison pour laquelle cette dernière partie est intitulée : femme et idéologie

La première partie est descriptive, car elle constitue une sorte de mémoire du passé dans l'œuvre. Les différentes étapes de la vie de la femme (enfance, adolescence, fiançailles, dot, mariage, vie de ménage et décès) sont répertoriées. J'y explique, entre autres, les causes de certains rites tels que l'*Isa Ifi*, une cérémonie de confession publique des femmes. Des recoupements sont faits, ici et là, entre les récits d'Achebe et les recherches sur le terrain de l'anthropologue ibo, Ifi Amadiume. L'invasion du colonisateur brise l'harmonie sociale pré-coloniale. Le chapitre trois, intitulé : "Du paradoxe du passé et du présent", traite des débuts de la quête catégorielle de la femme. En réalité, les deux premiers chapitres de la thèse consacrent la fin de l'ère coloniale et l'installation de nouvelles valeurs exogènes. La femme traditionnelle puissante, idéalisée, presque mythique, est agonisante. Une nouvelle femme est en gestation. Grâce à Frantz Fanon, on perçoit, tel un échographiste, l'embryon de cette grossesse. En utilisant le jargon médical, il ne serait pas inexact de penser que cette gestation

s'annonce difficile. En effet, l'ancienne femme traditionnelle refuse de disparaître complètement. Elle veut se réincarner dans la fillette naissante. D'où les réticences d'Hannah Okonkwo (*No Longer at Ease*) et de Old Elizabeth ("*Chike's School Days*") face aux données de la religion nouvelle. En définitive, aucune naissance n'a lieu. Le conflit entre la tradition et la culture occidentale aboutit à l'avortement effectif de Clara Okeke (*No Longer at Ease*). Cet enfant, assassiné avant d'être né, aurait pu être le symbole d'un renouveau social.

En revanche, dans la deuxième partie, je démontre que la société porte sa grossesse à terme et accouche d'une femme polymorphe dont les principaux atouts sociaux sont l'instruction et le commerce. Grâce au savoir, plus d'une femme acquiert un pouvoir social. Un des théoriciens mis à contribution ici est Edward Said dont l'axiome : «le savoir donne le pouvoir» se vérifie dans certains textes d'Achebe. De façon plus concrète, la deuxième partie du présent travail est plus explicative que descriptive. Elle analyse les nouvelles "*Vengeful Creditor*", "*Girls at War*" et les romans *A Man of the People* et *Anthills of the Savannah* dont les trames se situent dans la période post-indépendante du pays. *No Longer at Ease* marque la transition entre l'époque coloniale et la période après

l'indépendance. Quelques références sont extraites de ce dernier roman afin de procéder à des mises au point. Pour comparer l'ancien ordre au nouveau, des exemples sont tirés de *Things Fall Apart* et *Arrow of God*. Les points de vue de Cheikh Anta Diop, de Frantz Fanon et de Karl Marx servent de soubassement aux diverses interprétations.

Somme toute, une nouvelle femme à visages multiples apparaît, mais elle demeure victime de la pensée ancestrale par le truchement de la dot et de la polygamie. Une fillette naît à la fin de *Anthills of the Savannah*. Un nom culturel de garçon lui est donné. Tout l'espoir des femmes de sortir du carcan passéiste réside en elle. Néanmoins, elle a besoin d'un guide pour l'aider à comprendre l'enjeu qui l'attend. Son nom : Amaechina signifie en anglais «May-the-path-never-close» (AOS, 222), c'est-à-dire que la voie ne se ferme jamais. Achebe n'indique-t-il pas que la voie qui mène à la reconquête du pouvoir féminin restera à jamais ouverte? Il appartient à chaque femme de saisir sa chance comme le font Mrs Emenike et Mrs Agnes Akilo dans *A Man of the People* et Comfort et Beatrice dans *Anthills of the Savannah* pour ne citer que celles-là.

La troisième partie est herméneutique et précise que la femme demeure indispensable à deux niveaux. D'une part, «au niveau

appréciatif», pour emprunter à la théorie de Tzvetan Todorov, chaque méfait perpétré à l'encontre d'une femme est sévèrement puni dans l'univers d'Achebe. D'autre part, les théories de Michel Foucault, développées dans *Surveiller et punir*, aident à démontrer que la femme exerce un pouvoir discrétionnaire sur les agissements des hommes. Il ne faut donc pas se fier aux apparences, la femme détient des attributions de prépondérance dans la société. Et les travaux de Denise Paulme et ceux de ses commentateurs servent à élucider certains aspects du pouvoir féminin à travers les mythes et les contes.

Malheureusement, le lecteur de l'œuvre d'Achebe constate l'affaiblissement, voire la disparition, du pouvoir féminin à cause de diverses mutations socioculturelles. Entre autres changements sociaux, l'analyse de la libido des femmes créées par Achebe révèle que le discours sur le sexe n'est plus «une affaire de groupe, de famille»¹ mais d'individu. Du coup, la femme s'assume désormais toute seule sans se référer au groupe social auquel elle appartient. Elle ne peut donc plus exercer une quelconque pression hégémonique sur son milieu d'origine.

¹ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit., 21.

En définitive, la thèse aboutit à la primauté de la femme, en tant qu'individu, dans la communauté. Laquelle communauté était garante de son pouvoir social ! En se détachant, sans vraiment le vouloir, de la collectivité, la femme perd de son pouvoir. Et elle se trouve confrontée aux problèmes sociaux liés à la colonisation dont celui de l'égalité de droit entre l'homme et la femme. Il n'empêche, le 'Mouvement de Libération de la Femme' africaine passe par l'amélioration de ses conditions matérielles de vie. Pour ce faire, il lui faut de prime abord une égalité de chances face à l'homme. La communauté internationale y veille à travers l'exploitation d'outils de planification en développement adaptés non seulement aux besoins réels des femmes mais aussi à leur environnement culturel.

PREMIÈRE PARTIE
LA FEMME AUX ÉPOQUES PRÉ-COLONIALE
ET COLONIALE

CHAPITRE I
DE LA NOSTALGIE D'UN PASSÉ
HARMONIEUX

L'œuvre de Chinua Achebe est enracinée dans la culture du peuple ibo. Son premier roman, *Things Fall Apart*, couvre à la fois les périodes pré-coloniale et coloniale. Dans cette production, il décrit la rencontre entre la société ibo et l'Occident. Le lecteur y découvre les manœuvres inventées par la Grande Bretagne pour asservir les villageois d'Umuofia et de ses environs. Toutefois, c'est dans *Arrow of God* qu'Achebe rend compte, sous forme de fiction, du système colonial établi dans son pays. En effet, Achebe appartient à cette génération d'écrivains qui présentent l'existence d'une organisation socioculturelle des colonisés avant l'arrivée du colonisateur avec sa "mission civilisatrice". Comme le révèle Edward Said :

Just as the Europeans saw Africa polemically as a blank place when they took it, or assumed its supinely yielding availability when they plotted to partition it at the 1884-85 [sic] Berlin Congress, decolonizing Africans found it necessary to reimagine an Africa stripped of its imperial past¹.

Une redéfinition de l'ancien colonisé est nécessaire, car il faut qu'il maîtrise ses origines. On est en droit de conspuer ceux qui prônent l'urgente libération de la fascination du passé. Certes, le passé ne saurait être une échappatoire pour justifier les torts du

¹ Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage, 1994, 210.

présent. Néanmoins, les écrivains peuvent en référer à l'histoire pour faire l'état des lieux sur le devenir de leurs concitoyens.

Toujours selon Edward Said :

there is no just way in which the past can be quarantined from the present. Past and present inform each other, each implies the other, [...] each co-exists with the other ¹.

Cette thèse du retour des écrivains africains à leurs racines ancestrales justifie à la fois le titre de ce chapitre et le recours qu'Achebe fait à l'Afrique pré-coloniale et coloniale. À bien des égards, il semble qu'Achebe regrette la quasi-perfection de la structuration de la société traditionnelle. Aussi décrit-il une communauté où les femmes «porteuses de la race »², selon le mot d'Irène d'Almeida, ont une place et une influence, certes, discrètes mais prépondérantes, avant la colonisation. Par ailleurs, si je parle de quasi-perfection, c'est parce que tout ne va pas toujours pour le mieux «dans ce meilleur des mondes possibles»³ dans les romans pré-coloniaux et coloniaux d'Achebe. Il existe des déviations par rapport au modèle idéal de la structure sociale sur laquelle je

¹ Edward Said, *Culture and Imperialism*, op. cit., 4.

² Irène Assiba d'Almeida, " La 'Prise d'écriture' des femmes francophones d'Afrique noire", in Carole Boyce-Davies, (ed) *Moving Beyond Boundaries*, New-York, New-York University Press, 1995, 137.

³ Voltaire, *Candide ou l'optimisme et autres contes*, Paris, Presses Pocket, 1989, 20.

reviendrai. Seulement, l'édifice ou l'organigramme mis en place fonctionne tant et si bien que toute déviation est vite repérée, sanctionnée et provisoirement bannie. Aussi ai-je parlé d'harmonie, car chaque chose est presque toujours à la place qui lui est assignée par la culture et, par voie de conséquence, par la société.

Le présent chapitre montre le processus de la différenciation sociale des sexes, de l'enfance à l'adolescence, dans les écrits et les différents protocoles par lesquels les femmes convolent en justes noces. On remarque que leur comportement dans leurs maisons conjugales obéit à une certaine norme. En d'autres termes, malgré l'inexistence de l'écriture, un code oral de savoir-vivre et de savoir-être les guide. Ce chapitre est donc, avant tout, une recherche crypto-archéologique. Il s'agit de reconstituer la place de la femme dans une société aujourd'hui disparue. On aboutit à la conclusion selon laquelle la femme est considérée comme un être faible, au sens de faiblesse physique.

I-1 La différenciation sociale des sexes : l'enfance et l'adolescence

Things Fall Apart et *Arrow of God* décrivent une société où, conformément à l'idée de Toril Moi, le féminin est du ressort de la

culture, au-delà de l'anatomie ou de la biologie¹. Il existe donc, dans les œuvres, des déesses aussi bien que des dieux. Par ailleurs, des crimes sont qualifiés de masculins ou de féminins suivant leur gravité. Dans ces sociétés pré-coloniales et coloniales, l'enfant est bisexuel, comme le révèlent les travaux de Juliet Mitchell :

Mitchell points to Freud [...] to recognise we are not born 'masculine' or 'feminine', [...] these things are rather *acquisitions*² made by human subjects as they are integrated into a particular type of human culture³.

Chez Achebe la bisexualité infantile se traduit par le fait que le jeune garçon tout comme la fillette passent le plus clair de leur temps dans la chambre de leur mère. Et ils sont tous deux traités de la même façon. Durant cette période, le garçonnet et la fillette apprennent des contes qualifiés d'histoires de femmes auprès de leur mère (*TFA*, 38). Dans *Things Fall Apart*, Okonkwo n'échappe pas à cette féminisation de la prime enfance. À cette étape de sa vie, sa mère lui raconte un conte symbolique à propos du moustique et de l'oreille. Malheureusement, Okonkwo ne sait pas lire au-delà de la simple histoire pour déceler la symbolique que cachent les

¹ Toril Moi, *Sexual/ Textual Politics*, New York, Methuen, 1985.

² En italique dans le texte de Tripp.

³ Anna Tripp, " Introduction" to *Gender*, in Anna Tripp, (ed) *Gender*, New York, Palgrave, 2000, 9.

mots. La toute première éducation de l'enfant, fille ou garçon, est donc une dévolution exclusivement maternelle. Il y a cependant quelques exceptions. Dans *Arrow of God*, le petit Nwafo, en tant que le fils favori du moment, passe ses journées dans la chambre de son père.

Par ailleurs, tous les enfants, quel que soit leur sexe, participent aux travaux domestiques tels que la corvée d'eau, le balayage de la cour et des chambres. Nwafo, le favori d'Ezeulu ne se dérobe pas à la règle générale. Lui aussi va chercher de l'eau à la rivière comme tous les autres enfants. Entre autres travaux domestiques, le petit Nwafo a également la charge du nettoyage de la chambre de son père. Cette activité n'est nullement dévolue aux seules femmes. Par conséquent, un jour, alors que Ugoye, la mère de Nwafo, est en train de balayer la cour, Obika, le fils de sa coépouse, Matefi, lui demande avec surprise : «Do you sweep [...] nowadays? Where is Nwafo?» (AOG, 125). Les travaux domestiques sont faits aussi bien par les jeunes garçons que par les filles. Il est même arrivé qu'Oduche, l'unique fils d'Ezeulu à fréquenter l'école des Occidentaux, plume un poulet (AOG, 190).

La différenciation culturelle des sexes ou la division bipolaire de la société se fait progressivement et par étapes. Dans cette

perspective, Belsey et Moore affirment : « Gender relations have more to do with custom than with nature »¹. Il s'agit donc avant tout de l'acquisition de certaines habitudes sociales jugées convenables par la communauté. Entre autres enseignements, les filles doivent apprendre à s'asseoir d'une manière culturellement acceptable pour une femme dans leur société. Quand elle est rappelée à l'ordre par son père qui lui dit : «Sit like a woman! » (*TFA*, 32) Ezinma, la fille d'Okonkwo, s'assied de la façon la plus convenable pour une femme dans sa société. À ce propos, voilà ce que le narrateur relate : «Ezinma brought her two legs together and stretched them in front of her» (*TFA*, 32).

Il n'est donc pas inexact de dire que les personnages du roman partagent l'idée de Simone de Beauvoir selon laquelle «on ne naît pas femme : on le devient»². Le processus par lequel la fillette devient femme est un paradigme important dans l'œuvre d'Achebe. La petite Ezinma (*Things Fall Apart*), née dans le cours du récit, est sur le point de convoler en justes noces à la fin du roman. Compte tenu des rapports particuliers qu'elle entretient avec sa mère d'une part, et avec son père d'autre part, Ezinma est une jeune fille

¹ Catherine Belsey and Jane Moore, *The Feminist Reader*, London, Macmillan Education, 1989, 3.

² Florence Montreynaud, *Dictionnaire des citations françaises et étrangères*, Malesherbes, Éditions Nathan, 1985, 199.

épanouie et pleine d'initiatives. Quand son père Okonkwo est emprisonné, elle seule se charge de chercher à savoir les démarches que les membres influents d'Umuofia mènent en vue de sa prochaine libération. Bien que les filles soient la plupart du temps dans la case de leur mère, elles ont des rapports très cordiaux avec leur père.

Quant aux garçons en passe de devenir adultes, ils sont commis, pour leur part, aux travaux qui demandent beaucoup d'efforts physiques : «difficult and masculine tasks [...] like splitting wood, or pounding food». (*TFA*, 37). Nwoye débute sa socialisation en tant qu'enfant mâle dès lors que l'une ou l'autre de ses "trois mères", sa propre mère et les deux épouses de son père, le sollicite pour des besognes d'homme. Nwoye commence à se sentir culturellement homme et, par la même occasion, se met à se plaindre ostensiblement des femmes. C'est à ce moment précis de l'évolution psychologique des garçons que presque spontanément, ils sentent le besoin de quitter le giron de leur mère pour rester un peu plus avec leur père, tandis que les filles demeurent confinées à la cuisine pour y apprendre leur métier de femme qui aura plus tard la charge d'un ménage. Michelle Zimbalist Rosaldo met l'accent sur

la transculturalité des activités domestiques dévolues aux femmes.

Et Fraser et Nicholson s'en font l'écho :

Michelle Zimbalist Rosaldo [...] argued that common to all known societies was some type of separation between a domestic sphere and a public sphere, the former associated with women and the latter with men. Because in most societies to date, women have spent a good part of their lives bearing and raising children, their lives have been more bound to the domestic sphere¹.

Les romans d'Achebe n'échappent pas à cette constatation.

La préparation des repas est du ressort exclusif des épouses qui se font aider par leurs filles ou leurs petits garçons. Cependant, même si les garçons aident aux préparatifs de la cuisson des repas (corvée d'eau, découpage du bois de chauffe, plumage de la volaille), à aucun moment on ne voit un jeune garçon en train de faire cuire un repas. Ceci demeure une activité exclusivement réservée aux femmes. Par ailleurs, les écrits s'enracinent dans la culture d'où ils émergent. C'est ainsi que le lecteur, par le biais de la fiction, a accès à un grand nombre de données sociologiques relatives aux fiançailles des filles, aux différentes étapes de la dot, au mariage, à la vie matrimoniale et aux obsèques des épouses.

¹ Nancy Fraser and Linda J. Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism", in Linda J. Nicholson, (ed) *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990, 28.

I-2 Les fiançailles et le mariage

D'entrée de jeu, il faut relever qu'il y a deux façons de se marier dans les romans : l'une est orthodoxe et l'autre peut être qualifiée de non orthodoxe. La deuxième femme d'Okonkwo, Ekwefi, se marie de façon non-orthodoxe. En effet elle fuit de chez Enene, son premier mari, pour rejoindre Okonkwo qu'elle aime depuis le jour où il a gagné un combat traditionnel. Le récit du narrateur à ce sujet est édifiant :

[...] when she was the village beauty Okonkwo had won her heart by throwing the Cat [a very strong wrestler] in the greatest contest within living memory. She did not marry him because he was too poor to pay her bride-price. But a few years later she ran away from her husband and came to live with Okonkwo.

TFA, 28.

Il est donc possible pour une femme dans cette société de fuir un mari qu'elle n'aime pas pour rejoindre l'élue de son cœur. Il reste entendu qu'Okonkwo, selon les normes de sa culture, doit rembourser à Enene l'intégralité de la dot que ce dernier avait versée à la famille d'Ekwefi. En effet, le texte révèle que : «The law of Umuofia is that if a woman runs away from her husband her bride-price is returned» (*TFA, 65*). Bien que la cérémonie du remboursement de la dot d'Ekwefi à Enene ne soit pas décrite, on

suppose néanmoins qu'Okonkwo, notable qui se veut très à cheval sur les principes de grandeur et d'honneur en cours dans sa société, doit se plier à la coutume de son village.

Achebe se sert ainsi d'une donnée sociologique dans sa fiction. D'après l'anthropologue Ifi Amadiume, un divorce est consommé, en pays ibo, dès lors que l'on restitue au mari le montant de la dot qu'il a versé auparavant. On peut lire sous la plume d'Amadiume :

For a divorce to be total the woman's family must return the marriage payment to the husband; any child the woman might subsequently have would then no longer be claimed by her husband¹.

De ce fait, l'époux perd tout droit sur son ex-épouse. Le législateur ibo prévoit des clauses qui rendent flexibles la rigidité des lois concernant le mariage. Cette flexibilité favorise l'existence du mariage d'amour dans les sociétés pré-coloniales et coloniales.

Ekwefi a un coup de foudre pour Okonkwo, quand il vainc un homme soi-disant invincible, grâce à la force de ses bras et à son agilité. Ekwefi, en bon stratège, attend patiemment le moment propice pour satisfaire son vœu le plus cher et mettre fin, par voie

¹ Ifi Amadiume, *"Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society"*, London, Zed Books Ltd, 1995, 71.

de conséquence, à sa propre frustration de vivre avec quelqu'un que son cœur réprouve. Par son geste, Ekwefi apporte un certain démenti aux discours coloniaux à propos du mariage forcé en Afrique. La société prévoit des échappatoires pour contourner ce qui, à première vue, semble être incontournable.

En ce qui concerne la façon orthodoxe de se marier, elle passe par les fiançailles et la cérémonie de la dot. Mais, avant que la dot ne soit effectivement payée, il y a une entrevue entre les membres de la famille du futur époux et ceux de la fille convoitée. C'est au cours de cette entrevue très cérémonielle qu'on fixe le montant de la dot, de commun accord, à l'aide de bûchettes. Il est entendu que chaque bûchette représente un sac de cauris (*TFA*, 50-51). Les habitants d'Umuofia ont beaucoup de délicatesse, car leurs filles ne doivent pas être vendues comme de la marchandise. Au cours de l'entrevue liminaire qui aboutit au paiement de la dot d'Akueke, la fille de l'ami intime d'Okonkwo, Obierika, les membres de l'assemblée critiquent ostensiblement les ressortissants des villages voisins qui vendent pratiquement leurs filles au prix fort. La diversité des coutumes en Afrique apparaît ici au grand jour et donne raison à Blaise Pascal qui, au dix-septième siècle déjà,

disait : «Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au-delà»¹. À l'instar de Pascal, un personnage d'Achebe déclare à propos de ce qui se passe dans les villages avoisinants :

They [the people of Abame and Aninta] do not decide bride-price as we do [in Umuofia], with sticks. They haggle and bargain as if they were buying a goat or a cow in the market.

[...].

But what is good in one place is bad in another place. In Umunso they do not bargain at all, not even with broomsticks. The suitor just goes on bringing bags of cowries until his in-laws tell him to stop. It is a bad custom because it always leads to a quarrel.

TFA, 51.

Ce personnage fait de la critique sociale. Toutes les coutumes et toutes les traditions ancestrales ne sont pas des exemples de perfection et elles ne sont pas non plus uniformisées. Il existe des variantes d'un village à un autre et les villageois ont assez de discernement pour reconnaître ce qui est bon et ce qui ne l'est pas.

Pour revenir au cérémonial de la dot, c'est seulement après cette concertation que les parents du fiancé versent le montant convenu d'avance. Il faut remarquer que le mariage est un contrat qui se conclut entre deux clans et non entre deux individus. Aussi, les conflits conjugaux sont-ils réglés par les deux clans. Il est même arrivé que la plus haute instance juridique du clan ou l'assemblée

¹ Blaise Pascal, *Les Pensées*, Paris, Éditions Garnier, 1964, 151.

des *Egwugwu*, les esprits des morts, mette fin à un différend dans un couple (*TFA*, 66).

Une mise au point s'impose ici. La jeune fille peut rejeter les demandes en mariage qui ne lui plaisent pas. Akueke, l'héroïne de la nouvelle éponyme, rejette tous les prétendants qui se présentent par dizaines pour la demander en mariage. La mémoire collective retient les cas de jeunes filles très regardantes qui font finalement de mauvais mariages quand elles ne suivent pas des animaux déguisés en charmants jeunes gens ("*Akueke*", 31). En outre, il arrive que des parents influencent discrètement le choix de leurs filles en matière de mariage. C'est ainsi qu'Okonkwo dit à sa fille préférée, Ezinma, pendant leur exil à Mbanta :

'There are many good and prosperous people here, [Mbanta] but I shall be happy if you marry in Umuofia when we return home.' [...] 'Your half-sister, Obiageli, will not understand me, [...]. But you can explain to her.'

TFA,122.

C'est là un indice de la liberté dont jouit la jeune fille dans le choix de son futur époux. Le "tout-puissant" Okonkwo n'impose rien à sa fille. Il lui fait discrètement des suggestions qu'Ezinma ne peut refuser en bonne fille soucieuse de plaire à son père. Dans les romans d'Achebe, le mariage connaît un début de concrétisation

après le paiement effectif de la dot. À ce moment, les futurs époux sont considérés comme fiancés et la jeune fille est autorisée à passer vingt-huit jours dans sa belle-famille.

Toujours dans *Things Fall Apart*, mention est faite des vingt-huit jours de visite d'Ezinma à la famille de son futur mari. Pendant ce séjour, la coutume préconise la chasteté entre les futurs époux. Seulement, cette loi n'est guère rigide. C'est pour cette raison qu'Obika, le fiancé d'Okuata, pense avoir réalisé un exploit en obéissant à la coutume. Le narrateur n'en est que plus expressif :

It surprised him [Obika] greatly that he had been able to let her [Okuata] go untouched during her last visit. He knew that few other young men of his age would have shown the same restraint which ancient custom demanded. But what was right was right. Obika began to admire this new image of himself as an upholder of custom – like the lizard who fell down from the high iroko tree he felt entitled to praise himself if nobody else did.

AOG, 115.

À la vérité, si Obika cède à la tentation de ne pas respecter la coutume, cela ne lui créera aucun préjudice. Dans le cas de violation de la coutume, il est prévu un cérémonial de confession décrit dans *Things Fall Apart*. Ce rituel appelé : «*Isa-lfi*» est exclusivement une affaire de femmes. Les filles du clan du mari y procèdent avec l'aide du patriarche. La seule question qui est posée à la nouvelle mariée par la fille aînée du clan est : «How many men

have lain with you since my brother first expressed the desire to marry you?» (TFA, 93).

Cette cérémonie est une astuce pour obliger les femmes à une certaine fidélité conjugale. Elle fait partie des garde-fous inventés par la culture pour éviter des excès. Les préjugés erronés à propos de l'immoralité sexuelle des jeunes filles et jeunes gens des pays non occidentaux sont mis à nu. Said conceptualise ces préjugés sous les termes de : «amoral native boys and girls»¹. Certes des écarts existent, car les personnages femmes d'Achebe n'ont pas tous la maîtrise de leurs pulsions sexuelles. Entre autres cas de déviations, il y a la mésaventure d'Ogbanje Omenyi lors de sa nuit de noces :

[Her] husband was said to have sent to her parents for a matchet to cut the bush on either side of the highway which she carried between her thighs

AOG, 122.

L'idéal pour une jeune fille dans les romans de Chinua Achebe est de se marier en état de virginité. Une récompense est prévue par la coutume pour apprécier la bonne conduite des filles qui n'enfreignent pas la règle. Pour cette raison, Obika se dépêche d'envoyer un mouton et d'autres cadeaux à la mère de sa nouvelle

¹ Edward Said, *Culture and Imperialism*, op. cit., 192.

épouse, Okuata, qui est arrivée en mariage en état de pureté virgine.

Les mères sont récompensées pour la bonne conduite de leurs filles, ce qui est tout à fait compréhensible parce que les filles passent la plus grande partie de leur enfance et de leur adolescence sous leur contrôle. Cependant, il ne faut pas penser que les jeunes filles sont gardées prisonnières pour les obliger à se plier au bon vouloir de la coutume. Les jeunes filles et les jeunes gens peuvent jouer ensemble à loisir, au clair de lune. Ainsi, avant sa nuit de noces, Okuata, la nouvelle femme d'Obika est pleine d'inquiétude au souvenir d'un jeu de clair de lune très osé avec un certain Obiora (AOG, 122).

Par ailleurs, après les vingt-huit jours de visite dans sa belle-famille, la jeune fiancée rejoint ses propres parents. Après quelque temps, elle est conduite en grande pompe dans sa nouvelle maison conjugale. En venant en mariage, elle apporte sa propre dot. Le narrateur conceptualise ce geste sous les vocables de : « bride's dowry » (AOG, 115). Il ne s'agit plus de sacs de cauris, ni de gourdes de vin de palme. La nouvelle épouse apporte dans son foyer conjugal les ustensiles de cuisine dont elle aura besoin pour

jouer son rôle d'épouse auquel elle est préparée depuis sa plus tendre enfance par sa mère.

I-3 La vie en ménage et le décès de l'épouse

Une fois installée dans sa nouvelle demeure, la jeune épouse a le devoir de préparer la nourriture de son époux. Avant l'arrivée d'Okuata, Obika prend ses repas dans la chambre de sa mère, Matefi (AOG, 10). Ce rôle est maintenant dévolu à son épouse et, plus tard, à ses épouses, s'il lui arrive de se marier avec d'autres femmes. En effet, la polygamie est de mise dans les sociétés décrites par Achebe. Pour Ifi Amadiume :

A man who owned a lot of land needed a large labour force, and he was able to recruit more labour through the practice of polygyny¹.

Dans l'univers de l'auteur, on ne justifie pas la pratique de la polygamie par les mêmes raisons qu'Ifi Amadiume. Seulement, le lecteur se rend vite compte que plus un homme est riche et avancé en âge, plus il possède de femmes. En fait, au nombre des monogames répertoriés dans *Arrow of God* figurent les fils d'Ezeulu, Edogo et Obika. Leur statut de monogame peut se justifier par leur jeune âge. Dans *Things Fall Apart*, Nwakibie est un homme très

¹ Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*", op. cit., 71.

riche et très puissant si l'on en croit l'énumération de ses biens :
«[He had] three huge barns, nine wives and thirty children »
(*TFA*, 13). Dans les ménages polygames, la préséance revient aux
premières épouses. Voici le portrait physique et moral d'Anasi, la
première d'entre les neuf épouses de Nwakibie :

Anasi was a middle-aged woman, tall and strongly built. There was authority in her bearing and she looked every inch the ruler of the women folk in a large and prosperous family. She wore the anklet of her husband's titles, which the first wife alone could wear.

TFA, 14.

La première épouse est très respectée à la fois par son époux et par ses coépouses. Des trois femmes d'Okonkwo, seule la première n'est, à aucun moment, battue par lui dans le roman. Et, cela ne relève pas du hasard. C'est l'indication qu'une aura de respectabilité entoure les premières épouses. En outre, les deux autres épouses sont désignées par leurs prénoms respectifs : Ekwefi et Ojiugo. Par contre, le lecteur ne connaît pas le nom de la première épouse d'Okonkwo. On la désigne par la périphrase : «Nwoye's mother». Ceci est une marque de déférence et de respectabilité. Dans les deux romans, les maris confient des tâches de confiance, de préférence, aux premières épouses. C'est ainsi

que la garde de "l'enfant du clan", Ikemefuna, revient à la mère de Nwoye.

When Okwonko brought him [Ikemefuna] home that day he called his most senior wife and handed him over to her. 'He belongs to the clan', he told her. 'So look after him'.

TFA, 10.

De même, quand Ezeulu est informé de la prochaine visite de la belle-famille de sa fille, Akueke, il fait venir sa première femme, Matefi, et lui demande de s'apprêter à leur faire à manger (AOG, 62). En réalité, Matefi n'est pas la première épouse d'Ezeulu; sa première épouse a le même nom que la femme d'Obika, Okuata. Mais à la mort de cette dernière, la deuxième épouse qu'est Matefi hérite de toutes les prérogatives de la défunte. La préséance est donc fonction de l'ordre d'arrivée en mariage. Aucun signe de favoritisme, si ce n'est le respect dû aux premières épouses, n'est remarqué dans les rapports entre les maris et leurs nombreuses épouses.

Quant aux rapports entre les épouses d'un même homme, les trois femmes d'Okonkwo vivent dans une parfaite convivialité. L'auteur ne fait jamais allusion à une quelconque querelle entre l'une ou l'autre de ces trois coépouses. Néanmoins, le malheur personnel d'Ekwefi, dont les premiers enfants sont tous morts en

bas âge, ternit quelque peu cette bonne ambiance. Seulement, comme Ekwefi le dit elle-même, elle n'en veut pas à la mère de Nwoye d'avoir eu successivement trois enfants mâles. Elle ne s'attriste que sur son propre sort, elle qui, sur trois grossesses portées à terme, n'a aucun enfant vivant à l'époque (*TFA*, 55-56). Cette fausse note mise à part, il règne une paix réelle dans la concession d'Okonkwo. Et qui plus est, il arrive parfois qu'avant de faire la cuisine, la mère de Nwoye prenne des braises ardentes chez sa coépouse, Ekwefi, pour allumer son foyer (*TFA*, 29-30). Chaque femme a sa chambre et sa cuisine et y vit avec ses enfants.

Pour ce qui est du repas du mari commun, les épouses d'Okonkwo lui font toutes les trois, simultanément, à manger. Chacune des épouses envoie son repas par l'intermédiaire de sa fille. Obiageli apporte la nourriture préparée par sa mère, la mère de Nwoye; Ezinma, celle de sa mère Ekwefi et Nkechi, celle de sa mère Ojiugo. Okonkwo mange des trois plats (*TFA*, 32). Chaque femme a le devoir de nourrir ses propres enfants. Mais, en cas d'absence de l'une ou l'autre mère, une coépouse se charge de donner à manger aux enfants de l'absente (*TFA*, 21).

La cordialité et la convivialité prévalant entre les épouses d'Okonkwo sont inexistantes chez les deux coépouses de la

concession d'Ezeulu, Matefi et Ugoye (*Arrow of God*). La première épouse du moment, Matefi, se fait rappeler à l'ordre par son mari parce qu'elle manque de perspicacité. Et, au lieu de se remettre en cause, elle s'en prend à Ugoye, la plus jeune épouse de son mari. Entre autres exemples, Matefi est réputée pour donner à manger tard dans la nuit à son mari. Il faut dire que, contrairement à ce qui se passe chez Okonkwo (*Things Fall Apart*), les deux femmes d'Ezeulu lui servent la nourriture à tour de rôle. On ne sait pas au terme de quel laps de temps l'une ou l'autre des femmes prend son tour de cuisine pour sustenter leur mari commun. En effet, chacune des deux femmes est tenue de se faire à manger tous les jours pour elle-même et pour ses enfants.

La malicieuse Ugoye ne sert jamais à manger tard à Ezeulu. Elle se permet de faire la cuisine aussi tard que cela lui plaît quand elle ne doit pas nourrir son mari. Matefi ne comprend pas l'astuce de sa coépouse; et chaque fois qu'elle se fait gronder, elle pense qu'Ezeulu a un dédain particulier pour elle. C'est la raison pour laquelle elle déclare : «'... Ezeulu will never see anything wrong in what she [Ugoye] does. If it is me [Matefi] then he knows what to say'». (AOG, 10). Il va sans dire que cette jalousie latente s'étend aux enfants de la concession car, comme l'écrit le narrateur : «even

the smallest child in a man's compound knew its mother's hut from the others» (AOG, 122).

Et, à la suite d'une querelle entre frères de mères différentes, chaque mère défend son propre enfant. Il faut l'autorité du chef de famille, Ezeulu, pour faire taire l'une et l'autre partie. Néanmoins, la querelle n'est pas vidée. Car, chaque partie est restée sur sa position de départ. Matefi pour sa part déclare : «'I have shut my mouth. Why should I not shut my mouth? After all Oduche is Ugoye's son. Yes, Matefi must shut her mouth'» (AOG, 129). Ceci constitue encore une preuve pour Matefi que son mari la déteste et qu'il lui préfère Ugoye. Il faut dire que la même Matefi ne rend nullement la tâche facile à sa jeune coépouse Ugoye. Comme elle est convaincue du fait que son mari la déteste, Matefi cherche à se venger sur Ugoye, et fait feu de tout bois.

Tout ce que Ugoye entreprend est sujet à commentaire de la part de Matefi. Si Ugoye cuit un repas pauvre, Matefi l'accuse d'affamer ses propres enfants pour avoir suffisamment d'argent pour s'acheter des bijoux et se rendre jolie pour plaire à leur mari commun, Ezeulu. Le jour où Ugoye tue de la volaille pour la manger, la même Matefi l'accuse de préparer de la bonne nourriture pour quémander les faveurs d'Ezeulu (AOG, 190). L'attitude de Matefi

vis-à-vis de sa coépouse relève d'un trait de caractère. La description morale qui est faite d'elle dans le texte nous la présente comme une femme querelleuse. Akueke la fille de la défunte première femme, Okuata, ne l'apprécie pas et préfère la compagnie d'Ugoye. Un autre personnage/femme du roman *Arrow of God*, qualifie Matefi de femme têtue. En fait, Oyilidie dit d'Ojiugo, la fille de Matefi : «'the offspring of a hawk cannot fail to devour chicks' [...]. 'This one [Ojiugo] resembles her mother [Matefi] in stubbornness'» (AOG, 128).

On se rend compte que la bonne entente entre coépouses d'une même concession est une affaire de personnalité et de caractère de chacune des coépouses. L'harmonie qu'on constate dans la concession d'Okonkwo n'existe pas chez Ezeulu à cause du mauvais caractère de Matefi. Cette dernière est décrite dans le roman non seulement comme une femme têtue, mais aussi comme une femme qui possède une langue acerbe et qui a l'injure facile. Un jour où elle est provoquée sur la place du marché par Ojinika, une vendeuse d'ignames, le narrateur commente :

Matefi was not the kind of person another woman could tie into her lappa [sic] and carry away. She gave Ojinika more than she got - told her the bride-price paid for her mother.

AOG, 211.

C'est donc le comportement social de Matefi qui déteint sur son comportement dans son foyer conjugal. Il y a cependant un phénomène paradoxal, ce sont les femmes d'Okonkwo qui se font battre par leur mari, malgré leur bonne entente. Bien qu'Ezeulu ait plus d'une fois haussé le ton et proféré des menaces fermes à l'encontre de ses femmes, il ne lève jamais la main sur l'une ou l'autre d'entre elles.

En revanche, Okonkwo bat ses deux dernières épouses l'une après l'autre dans le roman. Le fait de taper sur sa femme ou non est aussi une question de caractère et de personnalité. Les sociétés dans les deux romans réprouvent le châtement corporel que des maris infligent à leurs épouses. Il y a deux proverbes qui reviennent à quelques variantes près dans chacun des romans. Il s'agit de : «It is not bravery when a man fights with a woman». (*TFA*, 66) et de : «It is not bravery for a man to beat his wife» (*AOG*, 63).

Selon Ousseynou Traoré, Okonkwo n'est pas une référence sociale dans sa propre société. À ce propos, il affirme :

Motherhood and womanhood are only a problem to the pathological sexist that Okonkwo is. [...]. The text [*Things Fall Apart*] clearly foregrounds a male verdict against Okonkwo's warped masculism through the lips of [...] [an] old man, a

figure of patriarchy¹.

Et pour Rhonda Cobham, la norme n'est pas l'administration de la bastonnade aux épouses par les époux dans *Things Fall Apart*. En effet, d'après lui :

Okonkwo's physical abuse of his wives is evaluated precisely within a scale of values that has at his highest point the devotion of the old couple Ndulue and Ozoemana who remain devoted to each other even in death, and at its lowest point the cruelty of wife batterer, Uzowulu, whom the *Egwugwu* themselves must discipline².

Cela est d'autant plus vrai que des frères n'hésitent pas à rendre la pareille à l'époux violent, afin de venger leur sœur battue en mariage. Le mari de Mgbafo, Uzowulu, est bastonné par trois de ses beaux-frères. Ces derniers ramènent leur sœur Mgbafo dans leur maison paternelle. En pays ibo, les frères ont l'impérieux devoir de protéger les filles de leur clan contre vents et marées. Amadiume écrit :

For women it was the support of their brothers, which was important. At marriage, a woman's husband lineage acquired right over her sexual services and her reproductive and labour powers. Even though control over her passed from lineage

¹ Ousseynou B. Traoré, "Why the Snake-Lizard Killed his Mother : Inscribing and Decentring "Nneka" in *Things Fall Apart*", in Obioma Nnaemeka, *The Politics of (M)Othering. Womanhood, identity, and resistance in African Literature*, London, Routledge, 1997, 67.

² Rhonda Cobham, "Problems of gender and History in the Teaching of *Things Fall Apart*", *Matatu*, n° 7, 1990, 26.

men to both men and women of her husband's lineage, her own patrilineage did not give up the right to protect her¹.

Les personnages d'Achebe participent de cette logique dans sa fiction. Raison pour laquelle Obika bat Ibe, le mari d'Akueke, sa demi-sœur. Cette dernière est venue au domicile paternel se plaindre de son conjoint avec un visage tuméfié, des suites de coups infligés par ce dernier. Obika avec l'aide d'un de ses amis, Ofeudu, non seulement corrige Ibe, le mari violent, mais encore il l'attache à son lit et le transporte sur la tête jusque dans la concession d'Ezeulu. (AOG, 11-12).

Après cette correction, Obika ne subit aucun autre préjudice si ce n'est la désapprobation publique de son père, Ezeulu. Le divorce entre Ibe et Akueke n'est pas prononcé après le comportement d'Obika à l'égard d'Ibe. Des membres du clan d'Ibe sont venus chez Ezeulu avec des jarres de vin, afin de négocier le retour de "leur femme" dans son foyer conjugal. Il est convenu qu'Akueke rejoigne son époux, Ibe, après que l'un des membres influents de la collectivité du mari violent ait promis solennellement qu'elle ne serait plus battue ni maltraitée. Encore une fois, il est démontré que le

¹ Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, op., cit. 71.

mariage n'est pas une affaire d'individus, de mari et de femme, mais plutôt une union entre deux clans si ce n'est deux villages.

Au-delà de la punition corporelle infligée par les conjoints à leurs conjointes, certains couples vivent une réelle complicité. Le cas de Ndulue et de son épouse Ozoemana, dans *Things Fall Apart*, est resté célèbre. Une chanson leur est dédiée au jeune âge d'Obierika. Selon l'opinion publique, Ndulue n'entreprend rien sans consulter sa femme. Ces deux époux s'aiment tellement qu'Ozoemana ne peut pas survivre à son conjoint. Elle rend l'âme après avoir constaté le décès de Ndulue, son mari. En parlant de ce couple uni, le narrateur déclare : «It was always said that Ndulue and Ozoemana had one mind» (*TFA*, 47). Bien qu'il y ait une parfaite entente entre ces deux époux, le couple ne demeure pas monogame. Ndulue convole avec d'autres femmes, car on fait allusion à ses plus jeunes épouses dans le texte. La norme sociale est la polygamie. Aucune femme mariée dans les deux romans ne se plaint du fait que son mari ait pris une autre épouse. Sans doute doit-on comprendre que la polygamie est un fait social qui va de soi et que personne ne remet en cause.

Les maris polygames dans les romans s'occupent de fournir la ration alimentaire pour toute leur famille. Si les hommes procurent

de l'igname dénommée "récolte des hommes" parce que son travail champêtre demande beaucoup d'efforts physiques, les femmes se chargent de cultiver le manioc, la patate douce et le haricot qui sont des "récoltes de femmes" et dont les travaux demandent moins de force musculaire. La vie de famille obéit à un code de conduite pré-élaboré. Au-delà du cas de parfaite entente du couple Ndulue/Ozoemana, dans *Arrow of God*, Obika et sa jeune épouse, Okuata, partagent des moments d'intimité empreints de taquinerie qui sont la preuve de leur bonne entente (AOG, 195).

Par ailleurs toujours dans *Arrow of God*, les deux épouses d'un homme impuissant acceptent de concevoir secrètement des enfants avec d'autres hommes pour couvrir l'infirmité de leur mari, Akukalia. Il est à remarquer que cet Akukalia, tout impuissant qu'il est, réussit à donner le change dans sa société et à se faire passer pour un homme fort et puissant. Seulement, il sait dans son for intérieur que, sur le plan social, il doit sa prétendue puissance sexuelle au silence de ses deux épouses. Si les femmes d'Akukalia refusent de se prêter au jeu du mensonge et de la duperie, ce dernier sera socialement moins que rien. La femme est par conséquent l'alliée de l'homme dans le bonheur comme dans le

malheur. Les trois épouses d'Okonkwo suivent, toutes trois, leur mari dans son exil à Mbanta.

Seule la mort met fin aux liens qui unissent l'épouse au clan de son mari, car à sa mort, la femme mariée est ramenée dans le clan de son père pour y être enterrée. Okonkwo a dû se plier à cette coutume, au décès de sa mère. Amadiume rend compte de ce fait sociologique, lorsqu'elle écrit :

When a woman, as wife, had served her period of productivity in her marital home, at her death she became a daughter again and her body was returned to her natal home for burials¹.

Les femmes sont enterrées dans la maison de leur père, parce qu'en cas de besoin, elles seront là pour protéger leur progéniture.

En effet, le narrateur avoue :

A man belongs to his fatherland when things are good and life is sweet. But when there is sorrow and bitterness he finds refuge in his motherland. [...] [his] mother is there to protect [...] [him]. She is buried there.

TFA, 94.

Conclusion

Chez Achebe, la femme et le principe féminin sont les symboles par excellence du réconfort et de la vie, par opposition à

¹ Ifi Amadiume, *“Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society”*, op., cit., 69.

la négation de la vie. Il s'agit d'une preuve manifeste du pouvoir que la femme détient dans sa société. Néanmoins, si pour les hommes, la femme est communément synonyme de faiblesse, c'est dans le sens de faiblesse physique. Ainsi un homme qui n'a pas encore accompli les rites coutumiers qui lui donnent droit à un titre honorifique dans la hiérarchie de sa société, est assimilé à une femme et est désigné sous le sobriquet de : *Agbala*, c'est-à-dire femme. Il faut dire que les titres honorifiques reviennent très chers sur le plan financier. La principale source de revenu des hommes est la culture de l'igname, repas de base dans cette société. Il faut être physiquement fort pour parvenir à cultiver suffisamment d'ignames afin de nourrir sa famille et faire en même temps des réserves dans le but d'acquérir un titre honorifique. En conséquence, pour mériter d'être appelé un homme, il faut réaliser la prouesse physique de travailler beaucoup au champ.

Un homme fainéant est socialement un androgyne. Et les membres de sa communauté se moquent de lui en lui donnant le surnom péjoratif de : *Agbala*. Cependant, cela ne voudrait pas dire que les femmes soient marginalisées. Les titres honorifiques relèvent du domaine exclusif des hommes; les femmes ne s'en mêlent donc pas. Dans *Things Fall Apart* et *Arrow of God*, la

structure sociale qui régit l'obtention des titres n'est jamais remise en cause par les femmes, peut-être parce qu'elles ne se sentent pas concernées.

Les hommes, en créant des titres honorifiques, veulent rompre métaphoriquement le cordon ombilical culturel qui les relie aux femmes auxquelles la société les assimile, quand ils n'ont pas de titres. Cette séparation culturelle et sociale des sexes permet d'élire les membres de la gérontocratie : le *Ndichie*. La société opère une différenciation qui, bien que naturelle parce que biologique et existentielle, doit aussi se concrétiser sur le plan social. L'Œdipe d'Achebe n'épouse pas sa mère, il s'en sépare grâce à la force de ses bras et à son ingéniosité au travail. Ainsi Jocaste (symbole de la mère) peut vivre éternellement et continuer à protéger ses enfants auxquels elle a donné la vie. Les enfants de Jocaste trouveront toujours auprès d'elle protection, refuge et réconfort, expressions de son pouvoir.

CHAPITRE II
DU POUVOIR AU FÉMININ

La femme donne la vie et c'est à juste titre qu'elle s'efforce de la préserver. Dans la cosmogonie de l'univers des romans d'Achebe, Chukwu est le dieu suprême, créateur de l'univers et de toutes choses (*TFA*, 126). La fille de Chukwu, Idemili ou "pilier d'eau", est le pilier qui retient les nuages d'eau et les empêche de détruire la terre (*AOG*, 41). Il existe une complémentarité entre les principes féminins et masculins, comme le démontre Badedjo à propos des mythes et croyances yoruba. Selon lui :

African femininity complements African masculinity, and defends both with the ferocity of the lioness while simultaneously seeking male defence of both as critical, demonstrable, and mutually obligatory¹.

Par conséquent, aucun principe ne peut se prévaloir impunément d'une quelconque hégémonie.

Aussi trouve-t-on dans le répertoire des proverbes yoruba de Delano, le proverbe qui suit : «*Bokunrin, réjó, bóbinrin pá, kéjó sa ti kù*»². La traduction anglaise qu'en donne Delano cité par Badedjo est : «It does not matter whether a snake is sighted by a man and is killed by a woman, all that matters is that the snake has been

¹ Diedre Badedjo, "African Feminism Mythical and Social Power of Women of African Descent", *Research in African Literatures*, vol. 29, N°2, 1998, 94.

² Ibidem, 100.

killed»¹. La femme est une personne à part entière, au même titre que l'homme, dans la société yoruba en particulier et dans la société africaine en général. L'œuvre d'Achebe réaffirme à sa manière le mode de participation des femmes à deux types de pouvoir. L'un est évident et l'autre discret. En outre, sur le plan spirituel, le principe féminin participe des fétiches qui attirent les foules vers les marchés et des fétiches qui font gagner des guerres justes.

D'entrée de jeu, ce chapitre analysera le pouvoir évident de préservation de la vie dont dispose la femme. Ensuite, on étudiera son savoir-être dans la communauté, lequel savoir-être est l'expression de son aptitude à maintenir la cohésion sociale entre les hommes et les femmes!

Enfin, la participation de la femme dans le domaine spirituel sera abordée. On parviendra ainsi à la conclusion qu'il faut situer la lecture de ce chapitre dans une perspective postmoderne. En effet, le pouvoir de la femme est perçu dans les écrits à travers la dynamique et la logique interne de la société dans laquelle les personnages évoluent.

¹ Diedre Badedjo, "African Feminism Mythical and Social Power of Women of African Descent", *Research in African Literatures*, op. cit., 100.

II-1 Le pouvoir évident de la femme

La femme est le symbole de la vie, puisque l'humanité tout entière est engendrée par la femme. Porteuse de vie, elle a le prestige d'être appelée Nneka; ce nom signifie : "la mère est suprême". Cet important symbolisme de la société ibo revient plus d'une fois dans *Things Fall Apart*. Et, ce n'est pas un hasard si la toute première femme convertie à la religion des Blancs porte le nom Nneka (*TFA*, 107). Les premiers convertis au christianisme sont considérés comme des traîtres à la religion de leurs ancêtres. Alors Nneka se veut suprême, comme l'indique son nom, en rejoignant le rang des tout premiers chrétiens. Elle s'offre en holocauste parce qu'au fond d'elle-même, elle ne veut pas courir le risque d'avoir encore à jeter ses propres enfants, comme elle l'avait déjà fait quatre fois auparavant. Selon le narrateur :

[Nneka] was heavy with child. Nneka had had four pregnancies and childbirths. But each time she had borne twins, and they had been immediately thrown away.

TFA, 107.

Nneka brave les membres de sa propre société afin d'exercer son pouvoir de donner la vie et de la préserver contre vents et marées. La mère est suprême et Nneka, la toute première femme convertie à la religion occidentale, renie ses propres croyances pour

la préservation de la vie. Dans les écrits d'Achebe, le concept de "femme" et celui de "vie" sont interchangeables. La femme est la vie et la vie est la femme. Il convient de préciser que la femme n'est pas seulement une entité biologique chez l'auteur. Elle englobe aussi tout ce qui est féminin, c'est-à-dire toute entité socialement construite, socialement élaborée et qualifiée de féminin. Il y a, par exemple, des offenses ou des crimes masculins ou féminins selon leur degré de gravité¹. Dans *Things Fall Apart*, «female ochu» est une expression qui désigne un crime féminin par opposition au crime masculin.

Quand Okonkwo commet un crime considéré comme féminin, il est exilé pendant sept ans du village de son père, et il trouve refuge dans celui de sa mère. Le crime féminin n'est pas passible de la peine de mort, contrairement au crime masculin qui entraîne la mort ou le bannissement à vie, qui est une forme de mort sociale. Le banni à vie ne revient plus jamais dans son milieu originel et c'est tout comme s'il était mort. Avec un crime féminin, tout au plus risque-t-on l'exil; et en fait d'exil, Okonkwo a plutôt droit à une seconde naissance pendant son séjour à Mbanta, le village de sa

¹ À titre d'exemple, il ressort du roman qu'un homicide involontaire est un crime féminin, tandis qu'un meurtre intentionnel est un crime masculin.

mère. Tout au début de son exil, des analepses permettent à l'auteur de rappeler l'épisode des obsèques de la mère d'Okonkwo. Et pour la première et la dernière fois, le soi-disant fort et invincible, Okonkwo laisse libre cours à ses sentiments et pleure comme l'enfant qu'il n'a pas cessé d'être. En fait, devant la femme, symbole par excellence de la mère, un homme n'est que le reflet agrandi du bébé ou de l'enfant qu'il a été auparavant.

En tout homme sommeille un enfant que seule sa mère a le pouvoir de réveiller et, les personnages/mères d'Achebe savent faire usage de ce pouvoir. D'une part, Okonkwo est toujours anxieux de ne pas montrer ses sentiments, et il n'hésite pas à tuer de ses propres mains Ikemefuna, l'enfant du clan qui lui est confié, de peur d'être considéré comme un peureux. Et d'autre part, il défie par deux fois la déesse de la terre, Ani, une première fois en battant sa femme, Ojiugo, pendant la semaine de la paix et une deuxième fois en tirant à bout portant sur son autre épouse, Ekwefi.

Quand on se souvient de ces agissements téméraires, on apprécie mieux la puissance et le pouvoir de la mère, en voyant ce même Okonkwo obéir aux rituels funéraires de sa mère et pleurer comme un enfant. (*TFA*, 91). De plus, Okonkwo, qui sait toujours cacher ses sentiments, ne peut pourtant pas donner le change à

son oncle maternel, Uchendu. Dès le premier jour de son exil, ce dernier devine son immense désarroi. Okonkwo n'est qu'un enfant devant sa mère et, après la mort de celle-ci, devant les membres de sa famille maternelle. Uchendu est le légataire de la mère d'Okonkwo. Le concept de mère n'est pas lié à des considérations d'ordre biologique. Tout enfant prend pour mère tous les collatéraux, hommes ou femmes, de sa propre génitrice. Ainsi, comme toute mère qui se respecte, "maman/Uchendu" se charge de pourvoir aux besoins fondamentaux de son enfant en lui offrant généreusement le gîte et le couvert à Mbanta. Le narrateur relate :

Okonkwo was given a plot of ground on which to build his compound, and two and three pieces of land on which to farm during the coming planting season. With the help of his mother's kinsmen he built himself an obi and three huts for his wives. He then installed his personal god and the symbols of his departed fathers. Each of Uchendu's five sons contributed three hundreds seed-yams to enable their cousin to plant a farm, for as soon as the first rain come farming would begin.

TFA, 91.

La seconde naissance d'Okonkwo commence ainsi et il demeure symboliquement dans "la case de sa mère", représentée maintenant à l'échelle de tout un village, pendant sept ans. Il faut remarquer que le chiffre sept est l'un des chiffres symbole d'Achebe au même titre que les chiffres trois et quatre; la troisième partie de ce travail en expliquera la symbolique. Pour revenir à Okonkwo, il

semble que le fait qu'il soit un adulte, marié à trois femmes avec onze enfants à charge, permette d'agrandir l'espace de la case maternelle à l'échelle d'un village.

Lorsque Okonkwo rejoint Mbanta, le village de sa mère, son oncle maternel, Uchendu, se fait un devoir de lui enseigner la patience et la tolérance par le truchement de contes et proverbes de femmes qu'il lui raconte. Bien qu'Okonkwo n'apprécie pas de telles histoires, il est obligé d'écouter patiemment Uchendu. Ce dernier est d'ailleurs la seule personne qui ait pu, plus d'une fois, rabattre le caquet à son trop masculin neveu. Un jour, après que son fils Nwoye ait été vu à une assemblée des chrétiens, Okonkwo décide de le tuer de ses propres mains, mais son oncle l'en dissuade de façon péremptoire en lui disant : « 'Leave that boy at once!' [...] 'Are you mad?' » (*TFA*, 107). Le "tout puissant" Okonkwo ne peut rien faire d'autre que d'obtempérer à l'injonction de son oncle qui refigure sa mère. Ceci est une preuve de la puissance de la femme en tant que dispensatrice et garante de la vie. Uchendu réussit à sauver Nwoye de la mort violente que lui réservait Okonkwo.

De même, le jour où Ezeulu promet de tuer son fils, Oduche, parce que ce dernier a enfermé un python dans une caisse, il est discrètement conseillé à Ugoye, la mère d'Oduche, ce qui suit :

«Won't you find where your son [Oduche] is and tell him not to return home today?' '[...] send him away to your kinsmen'» (AOG, 45). La mère est refuge et protection contre la violence paternelle. L'héroïne de la nouvelle éponyme "*Akueke*" est abandonnée, selon la coutume, dans la forêt par ses frères qui la croient atteinte d'une maladie abominable et incurable. Akueke quitte la forêt d'Umuofia et rejoint mystérieusement Ezi, le village de sa mère. On ne sait pas comment elle parvient à réaliser cet exploit, elle qui était pratiquement à l'article de la mort.

Tout comme Okonkwo, Akueke est orpheline de mère et c'est son grand-père maternel qui la soigne et la guérit. La seconde naissance symbolique d'Akueke s'apparente à une nouvelle naissance effective. Elle subit une profonde métamorphose car son grand-père maternel lui donne un autre nom au bout de son cheminement. Désormais, elle est Matefi et non Akueke. Akueke alias Matefi, est réellement morte pour les gens de son village, Umuofia, où ses frères accomplissent déjà les rites funéraires qui la concernent. Ils n'ont pas cru devoir avertir leur grand-père maternel peut-être pour ne pas lui faire de la peine, car ce dernier a une très grande affection pour Akueke qu'il considère comme la réincarnation de sa propre mère. Le grand-père n'appelle jamais Akueke par son

nom, il la désigne toujours sous le vocable de : "mère" et lui passe tous ses caprices. ("*Akueke*", 30).

Après sa déconvenue avec ses frères à Umuofia, Akueke devient donc Matefi à Ezi, le village de sa mère. Son grand-père maternel fait venir ses frères d'Umuofia à Ezi pour leur dire :

'[...] you have just told me that she [Akueke] died of the swelling disease. How could she die and be here?' [...]. She [is] no longer a daughter of Umuofia but of Ezi. [...]. 'When she marries' [...], 'her bride price will be mine not yours. As for your purification rites you may carry on because Akueke is trully dead in Umuofia'.

"Akueke", 33-34.

La symbolique de la mère comme refuge et protection peut conduire à un changement radical de nom et pourquoi pas de personnalité. Il faut désormais qu'Akueke cesse de répondre à son ancien nom, Akueke, et que son subconscient et son conscient s'habituent à son nouveau nom, Matefi. C'est le tribut qu'Akueke/Matefi doit payer à sa mère par le truchement de son grand-père maternel. En d'autres termes, c'est le prix qu'elle doit payer à la vie tout court. Ressuscitée, Akueke/Matefi feint de ne pas reconnaître ses frères de sang et de lait. Le narrateur commente : «Without even a word of greetings to her brothers Matefi went back» ("*Akueke*", 34).

Akueke/Matefi doit la vie au pouvoir que possèdent les mères de défendre bec et ongles leurs progénitures des griffes de la mort.

Zimbalist Michelle Rosaldo met l'accent sur la banalisation et la subtilité du pouvoir des femmes. Selon elle :

While in many societies women possess some or even a great deal of power, women's power is always viewed as illegitimate, disruptive and without authority¹.

Les écrits d'Achebe n'échappent pas à cette constatation. Aussi l'inconscient collectif de ses personnages intègre-t-il le pouvoir de protection de la femme comme un acquis social ou comme une donnée en soi. Or, toute société est d'abord constituée de personnes de chair et de sang, c'est-à-dire vivantes, quand bien même elles rendraient un culte aux morts. Il est donc suspect de banaliser le pouvoir de protection de la vie que détient la femme. La vie est sacrée, tant et si bien que dans les romans d'Achebe, quiconque commet un suicide est condamné à être enterré comme un chien, c'est-à-dire qu'il est inhumé par des étrangers, sans la célébration des rites funéraires de son clan originel.

Le respect de la vie est une donnée primordiale; et la

¹ Michelle Zimbalist Rosaldo, "Woman, Culture and Society : A Theoretical Overview", in Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, (Eds), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1976, 40.

femme, en même temps que le principe féminin, respecte la vie. En outre, la terre nourricière sur laquelle on cultive les produits vivriers, est une déesse du nom d'Ani. La terre n'est pas une émanation du principe masculin.

Si la préparation des repas est du ressort de la mère dans les ménages, à l'échelle communautaire c'est à Ani, la déesse de la terre, qu'il échoit de nourrir le monde entier. En plus de son rôle de pourvoyeuse de vivres, Ani est le symbole de la concorde, de l'harmonie, de la convivialité, bref de la paix. Aussi, dans *Things Fall Apart*, lui consacre-t-on toute une semaine au cours de laquelle il est dit que même si un mari surprend sa femme en flagrant délit d'adultère, il se doit de garder son sang froid et se taire. Ainsi les personnages du roman doivent impérativement observer cette semaine rituelle de paix juste avant le début des travaux champêtres afin de s'attirer les bonnes grâces de la déesse Ani qui, en retour, leur donnera de très bonnes récoltes (*TFA*, 22).

De plus, les nuages dispensateurs des pluies qui fertilisent le sol sont retenus au ciel par une autre déesse, Idemili. Si la femme prépare les repas, d'autres émanations du principe féminin donnent les vivres par le biais d'Ani et d'Idemili. Le rôle joué par Idemili n'est pas négligeable. Il lui faut arroser la terre au moment propice et

contrôler le débit de l'eau qu'elle fait couler pour éviter les phénomènes d'inondation ou de sécheresse. On se rend compte que le manger et le boire sont du domaine de la femme et du principe féminin. Ceci constitue un pouvoir dans la mesure où, seule la femme et le principe féminin rendent effectivement ce service. Par ailleurs, les femmes détiennent d'autres pouvoirs qui sont loin d'être perceptibles à première vue.

II-2 Le pouvoir discret de la femme

Il existe des sociétés secrètes masculines dans *Things Fall Apart* et *Arrow of God*. Pour les hommes, les femmes sont censées ne rien savoir de ce qui se déroule à l'intérieur des murs de la case des *Egwugwu*, une société secrète réservée aux hommes. Les femmes sont chargées de la décoration des murs extérieurs de ladite case. Elles les décorent sous la haute surveillance d'une équipe d'hommes car il ne faut pas qu'elles voient l'intérieur de la case (*TFA*, 63). Seulement, les femmes ont assez de discernement pour deviner tout ce qui se passe à l'intérieur de la case des *Egwugwu*. En effet, il arrive que les femmes reconnaissent sans grand peine la personne qui se cache derrière la tenue rituelle des *Egwugwu*. Pendant une sortie solennelle des membres de cette société ésotérique, le narrateur confesse :

Okonkwo's wives and perhaps other women as well, might have noticed that the second *Egwugwu* had the springly walk of Okonkwo. And they might also have noticed that Okonkwo was not among the titled men and elders who sat behind the row of *Egwugwu*.

TFA, 63-64.

Ceci constitue un véritable marché de dupes; car en quoi la société des *Egwugwu* est-elle secrète si ses membres sont reconnus malgré les accoutrements dont ils sont affublés? Des indices en permettent une description :

[...] smoked raffia body, a huge wooden face painted white except for the round hollow eyes and the charred teeth that were as big as a man's fingers. On [the] head were two powerful horns.

TFA, 64.

Les hommes se croient malins et les femmes leur concèdent cela de gaieté de cœur. À bien y regarder, les hommes sont la risée des femmes qui se moquent d'eux sous cape, sans aucune idée malveillante. Le lecteur se rend compte que les hommes sont les dindons de la farce. Aussi, dans *Arrow of God*, les hommes doivent-ils user de subterfuges pour déjouer la perspicacité féminine. Le narrateur révèle :

Whenever a group or a village wished to bring out a Mask they must go outside their group or village for their man [...] [whose] presence was kept very secret .

AOG, 194.

Le lecteur se rend compte que les femmes sont au courant de tout ce qui se passe dans leur société même si elles font semblant de ne rien savoir. Dès qu'elle apprend le prochain départ d'Ikemefuna dans son village natal, la mère de Nwoye devine tout de suite le sort tragique qui attend ce dernier. En effet, elle se met à s'apitoyer sur le sort de son presque fils, Ikemefuna (*TFA*, 41). Comment sait-elle qu'Ikemefuna va être assassiné? Elle s'est sans doute rappelé ce que son mari lui a dit le premier jour de l'arrivée de ce malheureux garçon. Okonkwo lui a dit que l'enfant était la propriété du clan (*TFA*, 10). Et il n'est certainement pas dans les habitudes du clan de se départir aisément de ce qui est à lui. Aussi, la mère de Nwoye pressent-elle le sort réservé à Ikemefuna, sans en avoir été informée. Son intuition ne la trompe pas. L'enfant du clan est bel et bien assassiné, et elle n'a pas tort de le plaindre très discrètement.

Néanmoins, il se pose ici la question de savoir pourquoi les femmes sont discrètes et pourquoi elles doivent biaiser jusqu'à la limite de l'hypocrisie. Une approche de réponse permet d'affirmer que les femmes ont une telle attitude dans le but de la préservation de l'harmonie au sein du groupe social.

Selon Colette Houeto, la femme est «source de vie dans l'Afrique traditionnelle»¹. C'est dans le même ordre d'idée que le psychologue Pierre Daco affirme que : «Les guerres cesseraient probablement si le monde était aux mains des femmes. Comment pourraient-elles anéantir la vie puisqu'elles la font?»².

C'est sans doute pourquoi les femmes dans *Things Fall Apart* et *Arrow of God* se gardent de remettre en cause les fondements de la structure sociale dans laquelle elles évoluent. Toute remise en cause de leur part entraînerait automatiquement une résistance dont elles ne sont pas prêtes à payer le prix. Si l'harmonie et la concorde sociales doivent être la récompense de leur discrétion, alors elles acceptent de rester silencieuses. Cette maîtrise de soi, vis-à-vis des structures sociales, dont font preuve les femmes, est un atout qu'elles utilisent efficacement pour maintenir l'union et la cohésion, à l'insu des hommes. «Seul le silence est grand; tout le reste est faiblesse»³ dit Alfred de Vigny et les femmes peintes par Achebe en donnent la preuve. Pendant qu'Okonkwo et Akakulia, l'impuissant,

¹Colette Houeto, "La Femme source de vie en Afrique traditionnelle", in Société Africaine de Culture (Ed.), *La Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence Africaine, 1975, 13.

² Pierre Daco, *Comprendre les femmes et leur psychologie profonde*, Verviers, Marabout, 1978, 45.

³ Alfred de Vigny, "La Mort du loup", in *Poèmes antiques et modernes. Les Destinées*, Paris, Gallimard, 1992, 185.

rêvent du nombre de trophées en crânes humains qu'ils peuvent conquérir après une guerre, les femmes, discrètes et silencieuses, acceptent de jouer le jeu de la cohésion sociale. Une telle attitude fait d'elles le ciment qui lie les différentes composantes de leur société.

Par ailleurs, les femmes ont des rôles de droit à jouer. Les filles issues d'un même clan constituent un grand rassemblement appelé *Umuada*; tout comme les fils du clan en constituent un autre: *Umunna*. Entre autres rituels, l'*Umuada* accomplit toute seule le rituel de la cérémonie de confession, *Isa-lfi*, à laquelle sont astreintes les jeunes épouses qui viennent en mariage dans leur clan. Pour une fois, un cercle composé uniquement de filles issues du clan est décrit. Celles d'entre les filles du clan qui sont déjà allées en mariage doivent quitter leur foyer conjugal et rejoindre la maison paternelle en vue de l'accomplissement du rituel d'*Isa-lfi*. Tous les hommes du clan, en dehors du patriarche, se tiennent à l'extérieur du cercle et assistent à la cérémonie en spectateurs passifs.

En outre, la maîtrise des bœufs errants est du ressort des seules femmes, qu'elles soient épouses ou filles. Selon le narrateur, dès qu'un bœuf s'échappe, l'alerte est donnée. Chaque femme est alors tenue d'abandonner toute activité pour se diriger vers l'endroit

où se trouve la bête (*TFA*, 80). Elles se sont organisées de telle sorte que si l'une ou l'autre d'entre elles ne vient pas, elle doit se justifier auprès des autres. Les bœufs sont des animaux qui deviennent parfois très violents. Néanmoins, les femmes les maîtrisent. Bien sûr, le propriétaire du bœuf en fuite est pénalisé et il doit payer une amende aux femmes avant de récupérer sa bête. Qu'une telle tâche, au premier abord, dangereuse, soit confiée aux femmes est une preuve de leur sens de l'organisation dont la finalité est la sauvegarde de l'harmonie sociale.

II-3 Les femmes-esprits

Sur le plan spirituel, le principe féminin participe de la création de certains types de fétiches. Il importe de dire qu'il existe dans l'œuvre d'Achebe une grande différence entre un dieu ou une déesse et un fétiche. Le fétiche est une fabrication, une création humaine. Les villageois d'Umuofia ont façonné eux-mêmes leur fétiche de guerre appelé Agadi Nwanyi, en immolant une vieille femme estropiée qui en est le principe actif (*TFA*, 8). Par des procédés non révélés dans le texte, l'esprit de cette femme est maintenu dans les alentours de l'idole. On l'aperçoit souvent quand il fait sombre. Raison pour laquelle les abords du

temple d'Agadi Nwanyi sont déserts après le crépuscule, la mise en garde faite au lecteur est sans équivoque :

[...] If any body was so foolhardy as to pass by the shrine after dusk he was sure to see the old woman hopping about.

TFA, 9.

Le fait qu'une femme, vieille de surcroît, serve à activer le fétiche de guerre d'Umuofia peut faire penser à une subordination de la femme dans la société décrite par Achebe. Il n'en est rien. En effet, seule une femme est capable d'avoir assez de discernement pour savoir quelle guerre a une cause juste et loyale et laquelle n'en a pas, comme le fait Agadi Nwanyi. Elle est crainte et respectée au-delà des limites d'Umuofia pour sa loyauté, sa fidélité et pour la justesse des causes qu'elle soutient et qu'elle défend avec acharnement.

Si l'on en croit le narrateur, Umuofia n'a jamais perdu une guerre dont les causes étaient justes et fondées. Avant de déclarer la guerre à qui que ce soit, les descendants d'Agadi Nwanyi épuisent toutes les voies de recours en passant de la négociation jusqu'au règlement à l'amiable. À l'issue du règlement à l'amiable d'une provocation, le village d'Umuofia obtient Ikemefuna, victime innocente et "agneau" sacrifié pour la sauvegarde de la bonne

entente entre deux villages voisins : Mbaino et Umuofia. Ikemefuna est originaire de Mbaino.

Alors Agadi Nwanyi, femme faite esprit, est au-dessus de toute contingence matérielle. Elle sait distinguer le bon grain de l'ivraie, et ne se laisse pas traîner dans la boue de la honte. Elle ne suit pas les habitants d'Umuofia quand la folie meurtrière de la destruction s'empare d'eux. Un tel pouvoir ne peut être donné à un homme, synonyme d'éternel enfant. Il lui manquera le discernement nécessaire pour faire la part des choses entre l'instinct de destruction et la défense des causes justes. Ibiyema Mojola pense que dans *Things Fall Apart* «le principe féminin soutient la vie du peuple»¹. On peut ajouter que ce soutien est à la fois matériel, à travers le manger et le boire, et spirituel, à travers les rôles que jouent les déesses et autres fétiches à dominance féminine.

En dehors d'Agadi Nwanyi, les fétiches qui attirent les foules vers les marchés sont des émanations de femmes. Le lecteur est au courant du cas du marché d'Umuike, dans *Things Fall Apart*, et de celui du marché d'Okperi, dans *Arrow of God*. Il semble que ces "femmes/esprits" invitent l'humanité tout entière à venir commercer

¹ Ibiyema Mojola, "La Femme dans l'œuvre de Chinua Achebe", *Peuples Noirs, Peuples Africains*, N° 16, Juillet-Août 1980, 53.

dans leur marché respectif. La métaphore qui se cache derrière cette symbolique s'apparente à l'image de la poule rassemblant autour d'elle des poussins. Le marché d'Umuïke est toujours plein à craquer : « [...] there are so many people on it that if you threw up a grain of sand it would not find a way to fall to earth again » (*TFA*, 79). Le principe féminin a ainsi le pouvoir mystique de rassembler des foules autour de lui. Il y a une parfaite similitude entre les deux fétiches d'Umuïke et d'Okperi. Pour ce qui concerne Okperi :

This deity which is called Nwanyieke is an old woman. Every Eke day before cock-crow she appears in the market place with a broom in her right hand and dances round the vast open space beckoning with her broom in all directions of the earth and drawing folk from every land.

AOG, 19.

Quant à Umuïke :

Every market day, before the first cock-crow, this medicine stands on the market-ground in the shape of an old woman with a fan. With this magic fan she beckons to the market all the neighbouring clans. She beckons in front of her and behind her, to her right and to her left.

TFA, 79.

La femme rassemble les foules non pas pour qu'elles s'entretient, mais afin qu'elles fassent des échanges commerciaux et qu'elles se connaissent mieux.

En outre, le plus puissant oracle dans *Things Fall Apart* est désigné sous le même vocable que la femme : Agbala. Cet oracle

se manifeste par l'intermédiaire d'une femme, Chielo. Selon Ousseynou Traoré, le nom Chielo signifie : «"The mind of God"»¹. Et ce nom est prémonitoire. Chielo transmet la volonté du puissant oracle Agbala à défaut de transmettre celle de Chukwu, le dieu suprême. Aucune décision importante n'est prise sans qu'on ne consulte Agbala. En fait, le dernier mot lui revient toujours. Le rôle primordial que joue Chielo sous le couvert d'Agbala est l'expression d'un équilibre, sous-jacent entre le féminin et le masculin dans les romans.

Il est à remarquer que ces sociétés sont dirigées par une gérontocratie, dénommée *Ndichie*, dont les membres sont des hommes qui ont coupé le cordon ombilical culturel qui assimile un homme à une femme. Le *Ndichie* est une assemblée masculine sur le plan biologique d'une part, et sur le plan culturel et social d'autre part. Tout signe d'androgynie a disparu chez les membres de cette assemblée, car ils sont tous détenteurs de titres honorifiques. Néanmoins le principe féminin, fidèle à sa vocation de discrétion par essence, se manifeste auprès du *Ndichie* de façon subtile par le

¹ Ousseynou B. Traoré, "Why the Snake-Lizard Killed his Mother : Inscribing and Decentering "Nneka" in *Things Fall Apart*", in Obioma Nnaemeka, (ed) *The Politics of (M)Othering. Womanhood, identity, and resistance in African Literature*, London, Routledge, 1997, 53.

biais d'Agadi Nwanyi, d'Ani et de Chielo, la prêtresse. Pour Ousseynou Traoré :

There exist a dialectic, a duality and an element of totality through interdependence and interconnection among the male and female clusters of relationship in *Things Fall Apart* : Ezeani, a male character is the chief priest or “priest/king” of Ani, the earth goddess; and Chielo the priestess [...] is the human interpreter of Agbala the god of the Oracle of the Hills and the Caves. These balanced relationships, [...] suggest that the male and female principles are equally centered in the socio-philosophical concepts of the novel¹.

Les femmes tirent une partie de leur pouvoir de l'interdépendance qui existe entre les principes masculins et féminins. Simon Gikandi a peut-être des raisons valables de parler de la marginalisation des femmes dans l'œuvre d'Achebe lorsqu'il écrit à propos de *Things Fall Apart* :

Social practices [...] have marginalized women. [...] meanings are defined and controlled by men and cultural identity is only achieved through the exclusion of women².

Seulement, il semble que tous les écrits d'Achebe, en particulier ceux d'entre eux qui ont pour cadre spatio-temporel la

¹ Ousseynou B. Traoré, “Why the Snake-Lizard Killed his Mother : Inscribing and Decentering “Nneka” in *Things Fall Apart*”, in Obioma Nnaemeka, (ed), *The Politics of (M)Othering. Womanhood, identity, and resistance in African Literature*, op. cit., 53.

² Simon Gikandi, *Reading Chinua Achebe. Language and Ideology in Fiction*, London, James Currey, 1991, 34.

période pré-coloniale et coloniale en pays ibo, peuvent être lus dans une perspective postmoderne. Les réalités de la culture qui soutend ces écrits doivent être étudiées à fond, afin d'en dégager la structure intrinsèque. Le post-modernisme nie la suprématie de la culture occidentale sur le reste de l'humanité, car l'Occident n'est pas synonyme de l'universel. Par conséquent, les acquis culturels occidentaux ne peuvent pas servir de modèles d'appréciation des autres cultures. En effet, selon Jean-François Lyotard :

le recours aux grands récits est exclu; on ne saurait donc recourir ni à la dialectique de l'Esprit ni même à l'émancipation de l'humanité comme validation du discours [...] postmoderne¹.

Il faut donc prendre en considération la spécificité de chaque culture, avant d'en analyser les données. Aussi le postmodernisme s'efforce-t-il de faire sortir de l'oubli tout ce qui était du domaine de la périphérie et de la marge. Il est surtout question de donner à chaque culture ses lettres de noblesse, comme le suggère Ambroise Kom :

[...] le postmodernisme [...] se présente comme une mise en question fondamentale de la vision euraméricaine du monde. Il critique ses tentations assimilationnistes et il invite ses théoriciens à se regarder dans le miroir [...] Il s'agit d'une approche qui lève l'hypothèque de l'infériorisation et de la marginalisation dont les peuples noirs ont été victimes depuis que le continent est tombé

¹ Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1979, 98.

aux mains des puissances européennes en mal d'expansion¹.

Si l'œuvre d'Achebe est lue à la lumière des canons de la société occidentale, la mère de Nwoye et ses coépouses, dans *Things Fall Apart*, de même que les femmes d'Ezeulu, dans *Arrow of God*, sont des esclaves de leurs maris respectifs et elles n'ont aucun droit ni aucun pouvoir. Cependant, il faut intégrer le mécanisme et la dynamique interne de la culture décrite par le romancier. À aucun moment dans les romans, la femme ne se plaint d'être traitée en citoyenne de second ordre. C'est dans le même ordre d'idée qu'au colloque d'Abidjan sur : "La civilisation de la femme dans la tradition africaine", on en arrive à la conclusion que :

la femme africaine, du moins dans la société précoloniale, n'est ni un reflet de l'homme, ni une esclave. Elle n'éprouve aucun besoin d'imiter l'homme pour affirmer sa personnalité. C'est une civilisation originale qu'elle secrète par son travail, son génie propre, ses préoccupations, son langage et ses mœurs².

Dès lors on peut, en réponse à Simon Gikandi, affirmer avec Ousseynou Traoré : «If anyone is guilty of marginalizing femininity,

¹ Ambroise Kom, "Culture africaine et enjeux du postmodernisme", *Littérealité*, vol. IX, N°2, Automne/Hiver, 1997, 44.

² Société Africaine de Culture, (éd.) *La Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence Africaine 1975, 13.

womanhood or motherhood, it is Gikandi himself»¹. Achebe rend hommage à la femme en tant que fille, épouse, mère, prêtresse, esprit et déesse. Il n'oublie aucune forme possible de représentativité de la femme et aucune femme ni aucun principe féminin n'est peint sous de mauvais jours. Achebe a le mérite de donner aux femmes le respect qui leur est dû. Rose Ure Mezu prend le contre-pied de cette dernière opinion lorsqu'elle écrit :

The world in *Things Fall Apart* is one in which patriarchy intrudes oppressively into every sphere of existence. It is an androcentric world where the man is everything and the woman nothing. In domestic terms, women are quantified as part of men's acquisitions. As wives, women come in multiple numbers, sandwiched between yam barns and titles².

Il y a toutefois lieu de penser que si Rose Ure Mezu trouve une attitude sexiste chez Achebe, c'est parce qu'elle se place dans une perspective occidentale très différente de celle qui régit les romans. La mère de Nwoye dans *Things Fall Apart* ne comprendrait rien au discours féministe ou "womanist" de Rose Ure Mezu. Les personnages/femmes d'Achebe évoluent dans un univers respectivement pré-colonial et colonial qui est propre à leur clan.

¹ Ousseynou B., Traoré, "Why the Snake-Lizard Killed his Mother : Inscribing and decentring "Nneka" in *Things Fall Apart*" op. cit., 66.

² Rose Ure Mezu, "Women in Achebe's World", <http://www.uga.edu/~womanist/1995/mezu.html>.

Ces femmes ne ressentent pas la nécessité et le besoin de remettre en cause les fondements de leur société et elles vivent en parfaite symbiose avec les règles et les lois qui régissent leurs villages respectifs. Personne ne peut leur reprocher d'avoir mis leur génie et leur pouvoir social au service de la vie et de la survie de l'espèce humaine. L'arrivée du colonisateur n'a pas encore une grande influence sur elles dans *Things Fall Apart*, *Arrow of God* et "Akueke". Seul l'instinct maternel pour la préservation de la vie pousse une femme de *Things Fall Apart* à devenir, de son plein gré, la pionnière des converties au christianisme.

Les conflits psychologiques que vit Okonkwo, pour qui il faut tuer la femme et tout principe féminin, n'engagent que lui. Cela le conduit à l'exil; et Ani, la déesse de la terre, dans sa mansuétude, lui donne une seconde chance. Malheureusement, Okonkwo ne sait pas la saisir. Par pure politesse, il appelle sa première fille née en exil, Nneka ou "la mère est suprême". Au second geste, l'enfant est dénommé Nwofia, c'est-à-dire "obtenu dans la forêt". Okonkwo assimile ainsi la case maternelle et, dans le cas d'espèce, le village de sa mère, à une forêt. Par voie de conséquence, il n'y a pas de troisième chance pour Okonkwo. Ani, la déesse de la terre, en a assez de ce fils trop androcentrique, et elle lui rappelle que

l'équilibre entre le féminin et le masculin est le fondement de leur société.

Conclusion

Quiconque refuse de respecter cette règle fondamentale disparaît de la société par la petite porte, c'est-à-dire qu'il est abandonné dans la forêt sacrée sans sépulture digne de ce nom. Ainsi Unoka, le père d'Okonkwo, qui est trop efféminé, n'a pas droit à une sépulture (*TFA*, 13). Une maladie abominable oblige les membres de son clan à l'abandonner dans la forêt. Son fils Okonkwo, par contre, s'est voulu trop masculin; lui non plus n'a pas droit à une sépulture selon les rites de son village (*TFA*, 147). Il faut, en toute chose, respecter l'équilibre entre le masculin et le féminin. Cet équilibre est le garant de la puissance féminine. À cet égard, Nasser Merum suggère :

Okonkwo's failure is the result of his refusal to recognise the intricate workings of the opposed principles of the feminine and the masculine¹.

Cependant, le même Nasser Merum reproche à Achebe de décrire une femme traditionnelle fictive, qui est, à tout point de vue, différente de la femme traditionnelle réelle. Selon Merum, la femme

¹ Nasser Merum "Achebe and his Women : A Social Science Perspective", *Africa Today*, 3rd Quarter, 1980, 24.

peinte par Achebe n'est rien d'autre qu'une béni-oui-oui qui obéit à l'homme au doigt et à l'œil. En fait, le problème qui se pose ici est celui de l'adéquation de la réalité à la fiction. Isaac-Célestin Tcheho prend la mesure de cette disparité quand il note que

[...] dans les zones spécifiques de l'imaginaire l'esprit créateur aménage à volonté, sans s'encombrer du souci de l'éloignement du réel délictueux : l'imaginaire est tout puissant¹.

Une œuvre de fiction est donc un exercice artistique où l'imagination est une clé magique qui ouvre toutes les portes à l'écrivain. Le cadre temporel des œuvres pré-coloniales et coloniales d'Achebe est un indice éloquent qui prouve que l'écrivain ne relate pas des faits vécus mais des faits imaginaires et imaginés. Un rapprochement pourrait être fait entre l'œuvre pré-coloniale et coloniale d'Achebe et l'analyse d'Ambroise Kom au sujet des écrits de l'antillais George Lamming. Aussi verrons-nous l'œuvre d'Achebe,

[...] comme une mimésis transformatrice en ce sens que l'auteur se sert du matériau donné dans la réalité tout en gardant sa souveraineté vis-à-vis de cette réalité².

¹ Isaac-Célestin Tcheho, "Avant texte" à *Plaies-Travers-Patrie*, Douala, Éditions Saint-François, 1992, 7.

² Ambroise Kom, *Georges Lamming et le destin des Caraïbes*, Québec, Marcel Didier, 1986, 61.

De plus, l'attitude a priori passive et docile des femmes traditionnelles d'Achebe est une stratégie pour démystifier l'apparente puissance et l'apparent pouvoir de l'homme. Les femmes sont détentrices du pouvoir de vie et de paix. L'arrivée de l'homme blanc, avec l'institution de l'école, va bouleverser la vie villageoise et ses codes de conduite. Il y aura comme un déchirement social à tous les niveaux de la vie et une vaste entreprise de remise en cause ou de désacralisation de l'équilibre entre les principes masculin et féminin.

CHAPITRE III
DU PARADOXE DU PASSÉ ET DU PRÉSENT

La rencontre du peuple ibo avec l'Occident n'est pas un contact superficiel, loin s'en faut. Il y a un processus d'imprégnation, d'assimilation d'une culture et d'un système de valeurs étrangers de la part des Ibo. Un problème de rapports interculturels se pose sur deux plans. D'un côté, la culture occidentale est imposée de force aux autochtones. En fait, le colonisateur fait croire aux Ibo qu'ils ne possèdent pas de culture. De l'autre côté, un profond bouleversement s'opère dans la gestion de la communauté, les envahisseurs ayant transposé leur mode d'administration politique en pays ibo. Ainsi, un nouvel État est formé et des peuples n'ayant rien en commun si ce n'est la couleur de leur peau sont placés, sans leur consentement, sous le giron d'une nouvelle entité dénommée le Nigeria. Une cohabitation est imposée à toutes les composantes du nouvel État sous la bannière du pays colonisateur.

La conséquence directe de la formation d'un État, à l'instar des États occidentaux, est la rencontre, le brassage de différentes ethnies qui ne se connaissaient pas nécessairement auparavant ou qui sont parfois amies, parfois ennemies. Le colonisateur contraint toutes ces ethnies à utiliser sa langue comme unique moyen officiel de communication. Deux institutions occidentales aident le colonisateur à faire asseoir, chez les Ibo en particulier et chez tous

les Africains en général, sa langue, et à travers elle, sa vision du monde : il s'agit de la religion chrétienne et de l'école. Le propos de ce chapitre est d'analyser les mutations survenues en ce qui concerne les femmes sur les plans religieux, social, économique et intellectuel. L'accent sera mis sur les contradictions entre le passé et le présent, les résistances du présent face au passé et les compromissions auxquelles aboutissent les personnages/femmes des romans étudiés.

Une ambiguïté notoire s'observe en ce qui concerne le comportement des femmes. Et il s'avère quasiment impossible pour elles de faire une nette démarcation entre l'Autre et elles et d'avoir une identité précise. En effet, comme le suggère Trinh Minh-ha :

Identity [...] supposes that a clear dividing line can be made between I and not-I, he and she; between depth and surface, or vertical and horizontal identity; between us here and them over there¹.

Du fait de cette crise catégorielle, les femmes ne parviennent pas à concilier, au niveau individuel, l'interaction de deux univers différents. Aussi chaque femme s'approprie-t-elle les éléments

¹ Trinh Minh-ha, "Not You/Like You. Post colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference", *Inscriptions*, 3/4, 1988, 71.

qui lui conviennent dans l'une ou l'autre culture. Par conséquent, l'impossibilité de vivre pleinement, selon un code de conduite déterminé, fait de la femme un interprète à la fois de sa culture et de celle des Occidentaux. L'analyse s'articule autour de trois axes principaux : la religion, la vie en société et l'éducation scolaire.

L'introduction de la religion occidentale bouleverse la stratification de la société ibo. On assiste ainsi à la marginalisation des croyances ancestrales et à une espèce de rédemption des parias de la société traditionnelle. Cependant, les romans soulignent certaines équivoques et certaines méprises dues à de mauvaises interprétations de la part des Africains. Par ailleurs, une nouvelle forme de vie en ville, régie par l'administration coloniale, voit le jour. Le colonisateur ne fait aucune distinction entre les diverses ethnies qu'il gouverne. Tant et si bien qu'en ville, la jeune génération se considère davantage comme appartenant à l'entité politique créée par le colonisateur que comme membre d'une ethnie donnée. Enfin, l'école Occidentale draine à elle les Noirs comme le miel attire un essaim d'abeilles.

III-1 L'altération de la religion au féminin

Sur le plan de la religion, le christianisme consacre la division du bloc monolithique que forment les Ibo avant l'arrivée des colonisateurs. Les convertis à la religion chrétienne s'auto-prévalent d'une supériorité sur ceux qui ne sont pas des leurs. De ce point de vue, la nouvelle religion rallie à elle tous les laissés-pour-compte de la société traditionnelle ibo, dont les *Osu*. Grâce aux nouvelles croyances, les *Osu* qui sont des parias dans leur société peuvent acquérir les mêmes droits que tous les autres membres de la communauté. Ainsi perçue, l'arrivée de l'homme blanc est une libération pour cette catégorie de personnes. En effet, elle leur permet de s'épanouir et de circuler librement. À titre d'exemple, l'*Osu* Clara Okeke peut faire des études d'infirmière en Grande Bretagne au même titre que certains de ses compatriotes qui ne sont pas des parias (*No Longer at Ease*). Il faut souligner que les croyances ancestrales ibo n'autorisent pas les *Osu* à se mêler aux gens qui n'appartiennent pas à leur caste.

En fait, les *Osu* sont bloqués dans leur condition de parias. L'appartenance à leur caste étant héréditaire à deux niveaux. On en fait partie, soit de façon congénitale, soit par alliance en contractant

un mariage avec un membre du groupe. Et il n'existe aucun rite purificateur qui permette de passer de leur caste à celle des hommes libres. Aussi les *Osu* sont-ils très susceptibles et très complexés vis-à-vis des autres. Selon le narrateur, la moindre allusion à la famille de Clara ou à l'éducation qu'elle a reçue la met de très mauvaise humeur (*NLAE*, 93).

Cependant, l'administration coloniale et la religion chrétienne permettent aux *Osu* d'évoluer dans la société. De plus, les autres composantes de l'État du Nigeria ne sont concernées en rien par la division en castes de la communauté ibo. En brisant le tabou qui entoure une certaine catégorie de personnes, les missionnaires occidentaux créent une mutation sociale très importante en pays ibo. Auparavant, la stratification de la société ibo est formée par les *Osu* d'un côté, et les hommes libres de l'autre; mais aujourd'hui les païens s'opposent aux chrétiens (*NLAE*, 52). Tant et si bien que des anciens parias, une fois qu'ils adhèrent à la nouvelle religion, se comportent comme des hommes libres. Une vieille femme anonyme de "*Chike's School Days*" est pleine de ressentiment quand un jeune enfant *Osu* lui manque de respect. Ahurie et offensée, elle déclare :

[...] even an *Osu* was full of pride nowadays thanks to the white man.

[...].

In the past an *Osu* could not raise his shaggy head in the presence of the free-born. He was a slave to one of the many gods of the clan. He was a thing set apart, not to be venerated but to be despised and almost spat at. He could not marry a free-born, and he could not take any of the titles of his clan. When he died, he was buried by his kind in the Bad Bush.

Now all that had changed, or had begun to change. So that an *Osu* child could even look down his nose at a free-born, and talk about heathen food! The white man had indeed accomplished many things.

"CSD", 36.

On a ici la preuve qu'après la colonisation, les anciens *Osu* sont tout simplement tolérés dans leur milieu d'origine. En effet, aucun parent ne veut que son enfant épouse un des leurs. Hannah Okonkwo, une chrétienne de la première heure, qui défie un puissant fétiche dont elle tue le mouton (*NLAE*, 151), s'oppose catégoriquement au mariage de son fils, Obi, avec l'*Osu* Clara. L'ultimatum qu'elle pose à Obi ne lui laisse aucune voie de recours, aucune échappatoire. Elle lui dit :

'If you want to marry this girl, you must wait until I am no more. If god hears my prayers, you will not wait long'. [...]. 'But if you do the thing while I am alive, you will have my blood on your head, because I shall kill myself'.

NLAE, 123.

Des résistances à l'occidentalisation s'observent en ce qui concerne la libre adhésion à la caste des parias qui sont considérés

comme des lépreux. En effet, selon le père d'Obi: «*Osu is like leprosy in the minds of our people*» (*NLAE*, 121). Raison pour laquelle, des femmes ne veulent pas que leurs enfants apportent la marque de la "lèpre" dans leur famille. Aussi 'Old Elizabeth' dans "*Chike's School Days*" renonce-t-elle à sa foi chrétienne quand son fils épouse une *Osu*. Une peur viscérale s'empare de tout un chacun, surtout des membres de la vieille génération, dès qu'il est question de cette caste. Le message d'amour du Christ ne peut pas faire sauter cette barrière. C'est en vain qu'Obi plaide sa propre cause auprès de son père qui est un catéchiste, en déclarant:

'The Bible says that in Christ there are no bond or free'. [...].
'[...] Our fathers in their darkness and ignorance called an innocent man *osu*, a thing given to idols, and thereafter he became an outcast, and his children, and his children's children for ever. But have we not seen the light of the gospel?'

NLAE, 120-121.

En fait, le discours d'amour tenu par les missionnaires occidentaux n'est qu'un simple vernis pour les protagonistes des textes. Les stigmates de la religion ancestrale sont très profonds. Bien qu'Hannah Okonkwo soit très fervente et qu'elle prie le dieu occidental deux fois par jour, elle refuse de franchir la barrière sociale préétablie par ses ancêtres. Dans le même ordre d'idée, 'Old

Elizabeth' se met à genoux devant son fils pour le supplier de ne pas épouser une *Osu*. ("CSD", 37).

Il faut dire que la religion étrangère a trouvé des éléments homologues dans la société ibo. La croyance en un Dieu suprême n'est pas une invention occidentale, le peuple ibo croyait en un tel Dieu avant l'arrivée des missionnaires blancs (*TFA*, 126). Voilà pourquoi les convertis ibo se sentent à l'aise dans les églises des colonisateurs. Mary, un personnage dans *No Longer at Ease*, est toujours la première à l'église, qu'il pleuve ou qu'il vente, car la croyance des Occidentaux exerce une très grande emprise sur elle.

Seulement, comme le souligne Bill Ashcroft, l'altérité implique non seulement l'altération, c'est-à-dire une modification, mais aussi une réinterprétation. Il écrit à ce sujet :

Alterity implies alteration, and no European theory is likely to be appropriate in different cultural circumstances without itself undergoing radical rethinking – an 'appropriation' by a different discourse¹.

Hannah Okonkwo et 'Old Elizabeth' n'oublient pas leurs origines tout en pratiquant leur foi chrétienne. En réalité, elles ne sont pas parvenues à s'assimiler totalement à l'Occident. Bien

¹ Bill Ashcroft et Alii, *The Empire Writes Back. Theory and practice in Post-colonial Literatures*, London, Routledge, 1989, 33-44.

qu'elles soient chrétiennes, elles continuent de respecter certains tabous fondamentaux de leur communauté. Elles sont des stratèges qui veulent profiter des deux systèmes : le système traditionnel ibo et le système occidental.

D'un côté, elles sont des membres de l'Église Chrétienne, et de l'autre, elles s'efforcent d'obéir à des règles imposées par les païens. Cette duplicité aboutit à la naissance d'un type de femme à cheval sur les deux religions. Raison pour laquelle 'Old Elizabeth' consulte les dieux de ses ancêtres pour empêcher son fils de contracter une mésalliance ("*CSD*", 37). Les convertis ibo n'appréhendent pas bien le point primordial du discours des chrétiens. En effet, chaque religion a sa propre logique et celle des Occidentaux est l'amour du prochain. Il est écrit dans la Bible :

«Maître quel est le plus grand commandement dans la loi ? » Jésus [...] déclara : «*Tu aimeras le seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée*¹. C'est là le grand, le premier commandement. Un second est aussi important : *Tu aimeras ton prochain comme toi - même*. De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les Prophètes»².

Toutes proportions gardées, Hannah Okonkwo et 'Old Elizabeth'

¹ En italiques dans *La Bible*. Toutes les références bibliques subséquentes sont extraites de *La Bible TOB* (Traduction Œcuménique de la Bible).

² *Mathieu*, 22. 36-40.

acceptent le premier commandement du Dieu des chrétiens, mais elles tolèrent seulement le second qui n'est pas moins important. L'une des conséquences de la réinterprétation de la foi occidentale par rapport aux réalités sociales des Ibo est la mort ou la folie. Old Elizabeth frôle la folie. Quant à Hannah Okonkwo, elle meurt de maladie mais également de soucis à la pensée que son fils, Obi, épousera peut-être une *Osu*.

Par ailleurs, la nouvelle "*The Sacrificial Egg*" rapporte la mort de deux femmes, Janet et sa mère Ma, toutes deux tuées par le dieu de la variole, Kitikpa, en signe de représailles. Une faute du fiancé de Janet, Julius, déclenche les hostilités. Kitikpa se venge de Julius pour deux raisons principales : ce dernier non seulement écrase par inadvertance un œuf sacrificiel offert au dieu, mais aussi il se retrouve dehors pendant la sortie des masques d'une société secrète à caractère initiatique dédiée au même dieu. Ici, le conflit ne se situe pas entre une religion étrangère et une religion endogène. Il s'agit plutôt d'un malentendu entre un individu étranger au milieu et les adeptes d'une société secrète.

Julius ne fait pas le poids devant l'armada des fils du terroir membres d'une association initiatique secrète. Malheureusement pour Julius, son chef de service est un initié de la confrérie

ésotérique des masques. Ce dernier le reconnaît la nuit de sa mésaventure, et le lendemain il fait, à leur lieu de travail, des allusions à peine voilées, suivies de menaces on ne peut plus claires. L'attitude de Julius, qui est un étranger dans la ville où il travaille, est interprétée comme l'insolence d'un jeune homme têtu et prétentieux vis-à-vis des fils du terroir et du dieu Kitikpa. Outragé, son chef de service lui promet des représailles de la part du dieu de la variole, Kitikpa, en déclarant :

The trouble was that the disobedient youths had never yet experienced the power of Kitikpa themselves; they had only heard of it. But soon they would learn.

“TSE”, 47.

Et peut-être ne s'agit-il que d'une simple coïncidence, mais une semaine après cette menace, Ma et Janet, la future belle-mère et la future femme de Julius meurent de la variole. Ce genre de revanche des dieux traditionnels crée un état de psychose perpétuel au sein des populations et permet à une poignée d'initiés de maintenir le reste de la communauté en état d'alerte permanente. En fait, les adeptes de telles sociétés secrètes font la pluie et le beau temps autour d'eux. Sans doute leur promptitude à sévir sans pitié chaque fois que leurs lois sont transgressées est-elle l'une des raisons qui poussent un grand nombre de personnages à se

convertir à la religion importée. Beaucoup de convertis autochtones se servent de leur nouvelle croyance comme d'un tremplin pour créer une distance entre eux et les pratiques de leur religion ancestrale. Comme tous les êtres humains, les convertis aspirent à une vie sans peur. La rigueur de la religion ancestrale crée un terrain favorable à la désertion des autochtones vers de nouvelles croyances, plus souples et moins terrifiantes. De ce fait, l'exemple des mères qui peuvent désormais garder et élever leurs enfants jumeaux, grâce à la sollicitude du christianisme, est édifiant. La religion ibo leur refuse ce droit.

Cependant, quelques usages traditionnels coexistent avec la nouvelle foi. Car, malgré leur conversion, certaines femmes, dont Hannah Okonkwo, gardent la pratique de raconter des contes et des légendes à leurs enfants. Cette dernière passe outre l'interdiction de son mari qui lui a dit à propos des contes : «'We are not heathens' [...]. 'Stories like that are not for the people of the Church'» (*NLAE*, 52). Il faudrait retenir ici la volonté du missionnaire occidental d'éradiquer chez le nouveau converti tout ce qui peut encore le rattacher à son passé de païen.

III-2 La femme dans les cités cosmopolites

Au plan social, un nouveau type de vie en ville remplace la vie communautaire du village. Aucun élément d'inculturation ne permet au villageois d'intégrer ce nouveau modèle dans son subconscient. Les personnages/femmes souffrent de l'éclatement et de l'agrandissement de l'espace du village. La plupart des femmes qui habitent la ville ne peuvent plus bénéficier de la même protection sociale dont elles jouissent dans le cadre restreint du village. L'auteur décrit surtout la vie à Lagos, la capitale du pays. Le trait saillant de la vie citadine est la promiscuité. Lagos est un véritable "melting-pot", une mosaïque où toutes les ethnies du nouvel État sont regroupées. Il est donc difficile d'avoir un code de conduite unique, du fait de cette diversité.

En pays ibo, il existe une nette séparation entre les espaces réservés aux hommes et ceux destinés aux femmes dans une même maison. Ifi Amadiume écrit : «Little children carried messages between the two sections [male and female] of the compound»¹. Il n'est pas, par conséquent, possible de constater une quelconque promiscuité entre les hommes et les femmes célibataires dans le

¹ Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, London, Zed Book Ltd, 1995, 92.

cadre du village. Mais à Lagos, Joseph Okeke, un Ibo de naissance, fait défiler des jeunes filles de tous âges dans sa chambre et dans son lit, au vu et au su de tierces personnes. Il n'aurait pu guère se comporter de cette façon dans son village. En ville, des séances de fornication remplacent les jeux au clair de lune, osés ou innocents, auxquels se livrent les jeunes gens et les jeunes filles dans *Arrow of God*.

Non seulement les coutumes traditionnelles ne sont plus respectées, mais encore certaines femmes en ignorent l'existence, au motif qu'elles sont nées en ville et qu'elles y ont grandi. L'exemple de cette catégorie de femmes est Nene Atang dans "*Marriage is a Private Affair*". Elle fait partie de la génération de filles pour qui le Nigeria est une réalité et non une fiction. Nene Atang appartient au groupe socioculturel ibibio¹, mais elle cohabite avec presque toutes les composantes ethniques du nouvel État dans la cité cosmopolite de Lagos ("*MPA*", 21). Aussi, l'appartenance à telle ou telle autre ethnie ne semble-t-elle pas avoir une très grande importance pour elle. Elle épouse Nnaemeka, un jeune homme ibo,

¹ Les Ibibio sont géographiquement les plus proches voisins des Ibo. Ces deux populations habitent au sud-est du Nigeria. Voir carte en annexe.

probablement sans qu'aucune dot n'ait été versée, car le narrateur n'en fait pas mention.

Le couple de Nene Atang et de Nnaemeka se forme contre l'avis du père du marié et de tout le village dont il est originaire. Pour les habitants du village de son mari, ce mariage mixte inédit est une grande première. Jamais auparavant aucun des leurs n'avait épousé une femme qui parle une langue autre que la langue ibo. Le narrateur commente la réaction d'un vieux, originaire du village de Nnaemeka, en ces termes :

'It has never been heard' was the verdict of an old man [...] In that short sentence he spoke for all his people [...] 'It has never been heard' said the old man again with a sad shake of his head.

"MPA", 24.

La notion de l'État du Nigeria est donc une affaire de la jeune génération. Les aînés n'assument pas ce concept. Beaucoup de réticences existent de la part des habitants des villages. Ils ne se considèrent pas comme des citoyens nigériens parce qu'ils n'intègrent pas encore la notion d'État dans leur conscience. Contrairement à ce qui se passe pour le christianisme, le mode occidental d'administration politique n'a aucun repère, aucun point d'ancrage dans la société traditionnelle.

Par ailleurs, Clara, la seule fille qui soit allée en Europe à l'époque de la colonisation dans l'œuvre d'Achebe répond à l'image qu'a brossée Frantz Fanon des indigènes qui visitent la métropole. Achebe prénomme ceux-ci des «been-to». Et Fanon les désigne sous le concept de «débarqué». À l'instar d'un Martiniquais revenu de France, et qui parle la langue française «comme un blanc», Clara, à son retour d'Angleterre, a perdu l'accent nigérian dans sa diction et elle ne marche même plus comme la plupart de ses compatriotes restés au pays. Le narrateur commente :

You could tell a been-to not only by her phonetics, but by her walk - quick, short steps instead of the normal leisurely gait. In company of her less fortunate sisters she [Clara] always found an excuse for saying: 'when I was in England...'

NLAE, 85.

Le fait d'avoir foulé le sol du pays du colonisateur est une sorte de promotion sociale pour les autochtones. Fanon pense que ces derniers donnent «l'impression d'avoir achevé un cycle, de s'être ajouté quelque chose qui leur manquait»¹. La notion de grandeur change ainsi de contenu. L'organisation de la société ne respecte plus les normes établies par les ancêtres. La force physique qui permet de labourer de vastes étendues de champs ne

¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1975, 15.

vaut plus grand chose. Raison pour laquelle un personnage du roman avoue que :

Today greatness has changed its tune. Titles are no longer great, neither are barns or large numbers of wives and children. Greatness is now in the things of the white man. And so we too have changed our tune.

NLAE, 49.

Ce qui importe désormais, c'est de singer au mieux la civilisation des oppresseurs. En effet,

l'apparition du colon a signifié syncrétiquement mort de la société autochtone, léthargie culturelle, pétrification des individus¹.

Le modèle social est alors aujourd'hui un élément exogène. Un double complexe d'infériorité et de supériorité se développe et s'entretient dans la société. Ce complexe se situe à deux niveaux. D'un côté, il y a des personnages comme Clara qui se prévalent du fait d'avoir été en Europe. Et de l'autre côté, on a l'ensemble des indigènes face aux colonisateurs.

Clara assiste et même contribue à la dévalorisation de sa culture, dans la mesure où ce phénomène lui est bénéfique. En effet on l'a vu, le concept d'*Osu* dont elle est étiquetée n'a une signification que dans son ethnie d'origine. Du reste, l'un des points de ralliement national sur lesquels s'accordent presque tous les

¹ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1981, 51.

personnages est l'imitation de l'Autre. Et comme l'a écrit Fanon «tout le monde l'a dit, l'altérité pour le Noir, ce n'est pas le Noir, mais le Blanc»¹. Lorsqu'un peuple trouve son modèle ailleurs, il engendre l'imitation servile et aboutit au grotesque. La description de l'une des nombreuses amantes de Joseph n'épargne aucun détail :

The girl was one of Joseph's new finds, [...]. She was dark and tall with an enormous pneumatic bosom under a tight-fitting red and yellow dress. Her lips and long fingers-nails were a brilliant red, and her eyebrows were fine black lines. She looked not unlike those wooden masks made in Ikot Epkeme.

NLAE, 13.

On ne saurait dire à quelle race appartient la fille ainsi présentée. Aussi est-elle assimilée à un masque sous ses accoutrements d'une jeune fille occidentale.

III-3 La femme et l'éducation occidentale

En ce qui concerne l'éducation des enfants, celle-ci n'est plus exclusivement l'apanage des parents et des membres de la communauté villageoise. Une nouvelle institution relevant de l'administration coloniale s'en occupe : il s'agit de l'école. L'école est devenue une donnée indispensable après la colonisation, elle ouvre

¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., 78.

beaucoup de portes vers l'ascension sociale. Le culte du diplôme universitaire se développe, d'où l'engouement de différentes jeunes filles pour les études universitaires, car :

A University degree was the philosopher's stone. It transmuted a third-class clerk on one hundred and fifty a year into a senior civil servant on five hundred and seventy, with car and luxuriously furnished quarters at nominal rent. And the disparity in salary and amenities did not tell even half the story. To occupy a 'European post' was second only to actually being a European. It raised a man from the masses to the elite whose small talk at cocktail parties was: 'How's the car behaving?'

NLAE, 84.

Qu'à cela ne tienne, les femmes ne veulent pas être en reste. Alors elles utilisent tous les moyens qui leur semblent bons pour faire de longues études. Obi a le temps de le constater, lui qui est le secrétaire du bureau des bourses universitaires pour l'étranger. Plusieurs jeunes filles viennent lui offrir leur corps dans le but d'obtenir des bourses pour étudier en Grande Bretagne. Elsie Mark est l'une de ces filles. La déchéance morale des écolières et des collégiennes est si criarde que personne ne s'en cache. Tant et si bien que des historiettes amusantes se racontent de bouche à oreille à leur propos :

A girl [...] was given a form to fill in. She put down her name and her age. But when it came to sex she wrote : "twice a week".

NLAE, 110.

C'est dans une telle atmosphère singulière qu'évolue la génération des filles nées après la colonisation. La fascination que l'école exerce sur elles est si grande qu'aucune d'elles ne veut être à la traîne. Sur ce plan, le colonisateur cause un préjudice aux femmes, car il

s'est surtout attaché à former l'homme [...] en vertu du principe bien occidental de la supériorité de l'homme sur la femme¹.

Les jeunes filles doivent se contenter d'une éducation au rabais. Seules quelques rares femmes passent entre les mailles du filet pour recevoir une formation universitaire à l'époque coloniale.

Les filles qui n'ont pas la chance de fréquenter les institutions scolaires peuvent bénéficier de quelques rudiments épars de la culture occidentale auprès de certains de leurs proches imprégnés de cette nouvelle réalité. Il s'agit pour elles d'apprendre à tenir une maison à la manière des femmes de l'Occident. À telle enseigne que des pères de famille envoient leurs filles nubiles en stage pratique dans des foyers pseudo occidentaux pour qu'elles y parachèvent leur éducation de futures ménagères. Ugoye Nweke,

¹ Marie Sivomey, "Vers la révolution culturelle de l'Afrique noire", in Société Africaine de Culture (éd), *La Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence africaine, 1975, 500-501.

l'épouse que le père de Nnaemeka lui destine, n'échappe pas à cet usage. Le narrateur nous informe :

When she [Ugoye] stopped schooling some years¹ ago her father (a man of sound judgement) sent her to live in the house of a pastor where she has received all the training a wife could need.

“MPA”, 22.

Une nouvelle donne est ainsi introduite dans la société : des jeunes filles sont désormais élevées par des personnes qui ne sont pas leurs ascendants directs, uniquement dans le but d'apprendre à parodier les Occidentaux. Le narrateur révèle : «Joy and Mercy distant relations [...] had been sent by their parents to be trained in housekeeping by Mrs Okonkwo» (*NLAE*, 122). Il faut noter que Hannah Okonkwo passe pour être une femme lettrée dans son milieu, toutes proportions gardées, pour la simple raison qu'elle peut lire *La Bible*. Elle semble alors être plus proche de la culture occidentale que certaines femmes qui ne savent pas lire.

Les femmes sont dès lors des interprètes de la culture occidentale. Leur position de dominées les pousse à imiter la race qui les domine, pour acquérir une infime partie du pouvoir de leurs oppresseurs. En effet, l'Occident est le modèle; et comme le

¹ En italique dans le texte de Chinua Achebe.

souligne Ashcroft : «The interpreter always emerges from the dominated discourse»¹. Cette réflexion est en passe de devenir un axiome dans l'œuvre d'Achebe. La seule issue pour être la parfaite interprète possible est l'instruction occidentale à laquelle aspirent avec acharnement certaines femmes. Ainsi une femme tue son mari, un catéchiste, en lui assénant un coup de pilon sur la tête, dans *No Longer at Ease*. Cet homme l'a obligée à couper court à son instruction scolaire auparavant. Le narrateur se remémore :

One day he [Obi] overheard her [the woman] telling his mother how her education had been cut short at Standard One because the man [a catechist] was impatient to get married. She sounded very bitter about it, although it must have happened at least twenty years before. [...]. On the following morning the catechist had been unable to take the service because his wife had broken his head with the wooden pestle used for pounding yams.

NLAE, 109.

Au-delà du savoir, ce sont les prérogatives liées au statut d'intellectuelle que les femmes visent. L'instruction permet d'obtenir un emploi salarié dans le système de l'administration coloniale. Plus on est instruit, mieux on est rémunéré à la fin de chaque mois. Et, il n'y a pas que les avantages lucratifs. La considération sociale,

¹ Ashcroft et alii, *The Empire Writes Back. Theory and practice in Post-colonial Literatures*, op. cit., 80.

l'admiration de l'entourage et la satisfaction de se sentir du côté des maîtres sont autant d'autres bénéfices de l'instruction. Aussi, les femmes sont-elles pour la plupart obnubilées par le savoir livresque.

Les rares filles qui résistent aux demandes en mariage rêvent presque toutes de faire de hautes études en Europe. Les profits matériels qu'offre l'instruction sont une stratégie inventée par les tenants du colonialisme pour mieux réussir à assimiler les peuples colonisés. La tentation est si forte que personne n'y résiste. Et ce sont les indigènes eux-mêmes qui accourent vers les écoles occidentales. Un complexe d'infériorité se développe par rapport à la culture de l'Autre qui est à la mode. Car comme l'écrit Frantz Fanon :

tout peuple colonisé [...] [c'est] tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale¹.

La différenciation des rôles entre les principes masculins et féminins qui existait à l'époque pré-coloniale est mise à mal après la colonisation. Les femmes aspirent désormais à recevoir la même instruction que les hommes; et elles espèrent faire mieux qu'eux. Raison pour laquelle Elsie Mark, dans *No Longer at Ease*, ne se

¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., 14.

décourage pas, malgré les échecs répétés de son frère aux différents examens qu'il présente en Angleterre. Elle avoue à Obi :

'Our father spent all his money on our brother. He went to read Medicine but failed his exams. He switched over to Engineering and failed again. He was in England for twelve years.' [...] 'He returned at the end of last year because our father died and we had no more money'.

NLAE, 83-34.

Elsie Mark est déterminée à ne pas faire comme son frère, une fois en Angleterre. Elle va certainement relever le défi de réussir à ses examens le plus tôt possible, si une bourse lui est offerte.

Conclusion

Les femmes de l'ère coloniale n'ont plus les mêmes objectifs sociaux et économiques que leurs consœurs d'avant l'arrivée des envahisseurs. Le changement du contexte social entraîne automatiquement une modification de leur comportement. L'idéal, pour elles, dorénavant, n'est plus de veiller à la préservation d'un quelconque équilibre de force entre les principes mâles et femelles; elles aspirent plutôt à prendre à leur compte les nouvelles valeurs occidentales à la mode.

La conséquence directe de la scolarisation des filles est l'apparition de stéréotypes de femmes différentes les unes des autres, car chacune d'elle est un modèle unique et original en ce qui

concerne leur cheminement vers l'acquisition des valeurs exogènes.
Néanmoins, certaines femmes demeurent victimes de la pensée
ancestrale à travers les pratiques de la dot et de la polygamie.

DEUXIÈME PARTIE

LA FEMME À L'ÉPOQUE POST-COLONIALE

CHAPITRE IV
DE LA FEMME VICTIME DE LA PENSÉE
ANCESTRALE

À l'époque pré-coloniale, le mode de production des moyens d'existence a une base essentiellement utilitaire ou de «valeur d'usage». Comme l'écrit Cheikh Anta Diop citant Marx et Engels, «l'Afrique était donc au stade de l'«économie naturelle», caractérisée par la production de ce qui est juste nécessaire à l'existence »¹. Dans une telle structure d'activité économique, la thésaurisation à outrance n'existe pas. La mise en circulation des denrées de consommation est fonction de leur «désirabilité» immanente sur le plan individuel ou collectif. On «n'accumule de surplus que pour une courte période (quelques jours, quelques mois, une année au plus)»². Des échanges commerciaux se font avec des cauris³ dans des marchés qui s'animent périodiquement dans différents villages.

Seulement, à l'avènement du colonialisme, les biens de consommation perdent leur caractéristique de «valeurs d'usage correspond[ant] à la consommation réelle des membres de la société»⁴. Ils deviennent des «valeurs d'échange», c'est-à-dire des

¹ Cheikh Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine, 1987, 150.

² Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Tome 2, *L'Organisation sociale*, Paris, Éditions HMH., 1968, 90.

³ Les membres du clan d'Obierika ont accepté vingt sacs de cauris comme dot pour leur fille, Akueke (*TFA*, 51).

⁴ Lucien Goldman, "Introduction aux premiers écrits de Lukacs", in Georges Lukacs, *La Théorie du roman*, Paris, Éditions Gonthier, 1971, 179.

articles destinés à la vente. Les colonisateurs initient en Afrique une économie de marché qui ne tient pas compte de l'adéquation entre le besoin de la société et la quantité de marchandises produite. Ce qui importe est la masse d'argent que représente tel ou tel produit.

En outre, un nouveau type de production de la vie matérielle voit le jour. Il s'agit du système de fonctionnariat, dans lequel un salaire en numéraire est payé. Des devises étrangères remplacent la monnaie locale faite de cauris. Du coup, le concept de richesse change de contenu. Il s'avère important de posséder des liasses de billets de banque pour être considéré comme nanti dans la société. Les greniers remplis de vivres ne sont plus des signes sociaux d'aisance matérielle.

Ce changement de la dynamique économique est préjudiciable à la femme à travers deux données de la pensée ancestrale : la dot et le système de la polygamie. Karl Marx l'a écrit : «ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience»¹. Ainsi, les changements socio-économiques introduits en Afrique bouleversent les personnages d'Achebe dans leur vécu quotidien.

¹ Karl Marx, "Préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique (1859)*", in Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, 1^{ère} partie, Paris, Éditions Sociales, 1972, 251-253.

Ils passent, du jour au lendemain, d'une économie de subsistance à une économie marchande. Dans le processus d'adaptation à cette nouvelle donne socio-économique, les hommes assimilent à double titre la femme à un objet. D'un côté, la femme est une source d'enrichissement facile et, de l'autre, on l'abandonne à la précarité dans des unions polygames.

IV-1 La dot revisitée

On l'a vu, dans le monde pré-colonial d'Achebe, le montant de la dot est fixé à l'aide de bûchettes représentant chacune un sac de cauris (*TFA*, 50-51). L'introduction de la monnaie anglaise en pays ibo corrompt cette symbolique de la dot. Les sommes d'argent réclamées aux futurs époux sont maintenant si élevées que les colonisateurs promulguent une loi pour réglementer la dot. Malheureusement, cette mesure a un effet contraire à celui escompté. Joseph Okeke, l'ami d'enfance d'Obi Okonkwo affirme : «It [the bride-price law] pushed up the price, that's all» (*NLAE*, 37). Alors le montant fixé pour la dot des jeunes filles nubiles varie proportionnellement au salaire que perçoivent ceux d'entre les fiancés qui sont fonctionnaires dans l'administration coloniale. Joseph Okeke en donne les différentes spécificités :

You [...] paid a hundred and thirty pounds bride-price and you are only a second class clerk, [...]. They will probably ask you [Obi] to pay five hundred, seeing that you are in the senior service.

NLAE, 37-38.

Le salaire mensuel d'Obi Okonkwo, en tant que cadre supérieur de la fonction publique coloniale, est de cinquante livres sterling (*NLAE, 89*). Si l'on s'en tient aux déclarations de Joseph Okeke, Obi doit verser tout un traitement annuel comme dot. L'attrait de l'argent est si fort qu'une mutation s'est opérée au niveau de la conscience des Africains.

Auparavant, le travail était pourvoyeur de richesses. Cet axiome n'est plus vérifiable après la colonisation. Une dichotomie apparaît entre le travail, entendu comme dépense physique, et l'argent. Ainsi, à l'issue d'une réunion, un vieil homme originaire d'Umuofia reconnaît avoir immigré à Lagos pour y chercher de l'argent et non du travail. Il avoue:

'We left plenty of work at home ... Anyone who likes work can return home, take up his machet and go into that bad bush between Umuofia and Mbaino. It will keep him occupied to his last days!' The meeting agreed that it was money, not work, that brought them to Lagos.

NLAE, 72.

La logique socio-économique traditionnelle est donc abandonnée au profit de celle des Occidentaux. De façon subtile,

l'ardeur aux travaux champêtres est reléguée au second plan. Les Africains ne trouvent plus leur compte dans ce genre d'activité. Le caractère essentiellement extensif de l'agriculture locale ne permet pas d'en dégager un pouvoir financier important après la colonisation.

Comme il ne peut occuper un poste salarial rentable dans la nouvelle administration de type occidental, le père d'Edna se contente de tirer tous les avantages lucratifs possibles de son futur gendre, le ministre Nanga. Ainsi, sous le couvert de la dot, Edna devient une «valeur d'échange» pour son père auprès de son fiancé. De cette manière, le père d'Edna parvient à s'approprier un certain pouvoir économique dans sa communauté. Le ministre, Chief Nanga, pourvoit à tous les besoins de la famille d'Edna. Il leur procure des vivres, des médicaments et de l'argent liquide. La cupidité du père d'Edna est sans pareille. Il ne s'en rend même pas compte. Selon lui, il est dans son bon droit. Il avoue à sa fille :

'This is the time to enjoy an in-law, not when he has claimed his wife and gone away. Our people say : if you fail to take away a strong man's sword when he is on the ground, will you do it when he gets up...? No, my daughter. Leave me and my in-law. He will bring and bring and bring and I will eat until I am tired. And thanks to the Man Above he does not lack what to bring.'

AMOP, 91.

Cette attitude du père d'Edna va à contre courant des usages ibo. Ifi Amadiume, en définissant le concept de la dot chez les Ibo, en arrive à la conclusion suivante :

In a sense [...] it can be said that the marriage payment was used to meet the cost of a marriage, and did not mean that the woman was bought¹.

En outre, pour Maurice Delafosse cité par Cheikh Anta Diop,

*la coutume universellement admise dans l'Afrique² Noire exige, pour qu'il y ait union valide et régulière, que la famille du futur verse à la famille de la future une indemnité, en compensation du tort causé à cette dernière par le prélèvement d'un de ses membres. Il n'y a pas, comme on l'a prétendu à tort, achat de la femme par le mari, puisque l'épouse ne cesse pas d'appartenir légalement à sa propre famille et ne devient nullement la chose de l'homme qu'elle a épousé; il y a seulement versement d'une indemnité, ou, plus exactement d'une caution, [...]*³.

Ifi Amadiume et Maurice Delafosse s'accordent sur le fait que la jeune fille nubile n'est pas une marchandise en Afrique précoloniale. La dot a un caractère légal assimilable à la signature d'un acte de mariage de type occidental. Elle officialise en même temps qu'elle scelle une «union valide et régulière» au plan juridique et social. Sur

¹ Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, London, Zed Books Ltd, 1995, 71.

² En italique dans le texte de l'auteur.

³ Maurice Delafosse, *Les Noirs d'Afrique*, cité par Cheik Anta Diop, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982, 35-36.

le plan matériel, elle permet de faire face aux dépenses financières inhérentes aux festivités de la cérémonie de mariage.

Il n'existe aucune arrière-pensée de spéculation matérielle liée à la dot. La société traditionnelle fonctionne dans un système à économie de subsistance. La satisfaction des besoins se fait de manière immédiate, sans la hantise du lendemain, contrairement au système occidental dans lequel tout est prévision, calcul et thésaurisation. Mr Green, le chef hiérarchique d'Obi comprend cette différence qui existe entre le mode de vie des Africains et celui des Occidentaux. Et il le déplore devant Obi à qui il révèle: «[Nigeria is] a country where even the educated have not reached the level of thinking about tomorrow» (*NLAE*, 87).

Les Africains vivent dans un malaise, dès lors qu'ils cherchent à intégrer dans leur vécu quotidien «la théorie du fétichisme de la marchandise et de la réification»¹ en l'espace d'une vie. Le concept du «capital» s'est imposé en Occident par étapes progressives. Les différents stades de ce processus évolutif sont escamotés en ce qui concerne les Africains. La conséquence directe est l'émergence au sein de la société des personnages tels que le père d'Edna qui

¹ Lucien Goldman, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964, 45.

chosifie sa propre fille sans aucun remords. Le père d'Edna veut s'enrichir et il semble selon lui que "la fin justifie les moyens". Lucien Goldman explique cette mutation de la conscience lorsqu'il écrit :

dans les sociétés produisant pour le marché [...] la conscience collective perd progressivement toute réalité active et tend à devenir un simple reflet de la vie économique et, à la limite, à disparaître¹.

Tout devient commercialisable, y compris la personne humaine. La femme est ainsi un article destiné à la vente. En effet, les hommes masquent habilement une donnée de la tradition en un avantage matériel. La femme est une victime de la pensée ancestrale. Il est vrai que le législateur traditionnel, en instaurant la pratique de la dot, y voit « une compensation » ou « une indemnité » nécessaire et utile. Néanmoins, le mercantilisme occidental fait de la dot une vente aux enchères dans laquelle le plus offrant l'emporte.

Chief Nanga, l'instituteur devenu ministre à la faveur de son activisme politique, n'hésite pas à verser de fortes sommes d'argent à son futur beau-père pour des raisons électoralistes et pour son prestige personnel. D'un côté, Edna représente une enseign

¹Lucien Goldman, *Pour une sociologie du roman*, op. cit., 45.

publicitaire qui informe la communauté villageoise à propos du pouvoir économique du ministre. Et de l'autre côté, Chief Nanga attache à sa personne l'électorat des membres de la famille d'Edna en satisfaisant à toutes leurs demandes pécuniaires. Chief Nanga exploite Edna doublement avec la complicité agissante du père de la jeune fille. Edna est consciente du fait que Chief Nanga l'achète corps et âme. Elle se résigne cependant par devoir filial. La confession qu'elle fait à Odili en est une preuve incontestable :

I have noted carefully all what you [Odili] said about my marriage. Really, you should pity poor me, Odili. I am in a jam about the whole thing. If I develop cold feet now my father will almost kill me. Where is he going to find all the money the man [Chief Nanga] has paid on my head?

AMOP, 110.

Edna est prête à s'engager dans un mariage de raison à cause du goût du lucre de son père. Il s'est servi de la souplesse des us et coutumes ibo pour soutirer au ministre beaucoup plus d'argent que ne l'exige la tradition. Le manque de rigueur et surtout l'absence de toute documentation écrite ouvrent la voie à beaucoup de modifications et de manipulations de la tradition. La communauté villageoise accepte toutes sortes d'interprétations de la pratique traditionnelle. Aussi, le père d'Edna et Chief Nanga satisfont-ils l'un et l'autre leurs propres intérêts au détriment d'Edna. Edna est

sacrifiée sur l'autel du gain aussi bien facile que rapide pour ce qui concerne son père, et sur celui du désir de conserver un portefeuille ministériel dans le cas de son fiancé.

Après l'intrusion de la logique économique occidentale, les données traditionnelles ne sont plus claires pour les membres de la communauté. Et, la femme est prise en étau par le système traditionnel et le mercantilisme naissant des Africains. Personne n'échappe à l'influence de la primauté de la «valeur d'échange» sur la «valeur d'usage». L'utilité et le bien-fondé de la dot ne sont plus pris en compte. Tant et si bien que certains personnages tels qu'Odili qui se veulent révolutionnaires sont pris en otage par le système de la «valeur d'échange». Il s'est créé un engrenage dont il n'est pas facile de sortir. Après la rupture des fiançailles entre Edna et Chief Nanga, Odili décide d'épouser la jeune fille. Et à son tour, Odili opère des changements dans la tradition. En effet, il remet, au titre des frais engagés par Chief Nanga pour le compte d'Edna, plus d'argent que ne prescrivent les usages ibo, pour des raisons de prestige personnel. Il déclare : «I did not want to go through life thinking I owed Chief Nanga money spent on my wife's education» (*AMOP*, 147).

Pourtant, le père d'Odili connaît les dispositions de la tradition à l'égard du remboursement de la dot à un fiancé éconduit. Aucune ambiguïté n'y transparait : «'our custom' [...] 'is to return the bride-price – finish. Other bits and pieces must be the man's loss. Is that not the custom?'" (AMOP, 147). Paradoxalement, il n'oppose aucune fin de non-recevoir à la décision catégorique et unilatérale de son fils, Odili. Ce dernier restitue intégralement tous les frais que Chief Nanga a engagés pour le compte d'Edna. Une fois de plus, on observe la souplesse des us et coutumes. La tradition accepte des adaptations circonstanciées. L'exagération en matière de dot n'est pas prohibée, bien au contraire! Elle est admirée et acclamée. Les femmes sont donc l'objet d'une surenchère qui les avilit et les rabaisse au rang de simples biens.

Les hommes font plus que ne leur en demande l'usage courant en matière de dot. Cependant, ils démissionnent face à leurs obligations matrimoniales une fois que les femmes ont rejoint le domicile conjugal. Il se développe alors une rhétorique de l'abandon où chaque femme est laissée à elle-même sur le plan financier. Ce phénomène s'observe dans les ménages polygames dont celui d'Hezekiah Samalu, le père d'Odili.

IV-2 La polygamie en post-colonie

Un rappel d'ordre sociologique s'impose. Une enquête menée en pays ibo révèle :

The man's contribution to household subsistence was mainly the daily supply of yam, [...] which he would hand to his children to take to their mother .¹

Okonkwo, le polygame traditionnel dans *Things Fall Apart*, fournit la ration journalière d'ignames à ses trois différentes épouses. On peut aisément adhérer à l'opinion d'Obioma Nnaemeka qui écrit :

Although Okonkwo has his own problems of arrogance, impatience, and intolerance, he is a decent, honest, responsible family man who fully executes his obligations to his wives and children ...².

En revanche, on ne peut avoir la même appréciation vis-à-vis d'Hezekiah, le polygame post-colonial. Il a failli dans son rôle de chef de famille, pour des raisons économiques. Or, auparavant une certaine aisance financière était un préalable à la pratique de la polygamie. L'homme évoluant dans la société traditionnelle ne tergiverse pas sur ce point. Unoka, le père d'Okonkwo, demeure

¹ Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, op. cit., 38.

² Obioma Nnaemeka, "Urban Spaces, Women's Places, Polygamy as Sign in Mariama Bâ's Novels", in Obioma Nnaemeka (ed), *The Politics of (M)Othering. Womanhood, identity, and resistance in African Literature*, London, Routledge, 1997, 173.

monogame tout au long de sa vie. Il ne peut pas prendre une seconde épouse parce qu'il a toutes les peines du monde à nourrir l'unique conjointe avec laquelle il vit. De plus Cheikh Anta Diop l'affirme, la polygamie

n'est spécifique à aucun peuple; elle a été et continue d'être pratiquée par les hautes classes sociales de tous les pays, peut-être pas à des degrés différents mais sous des formes différentes. [...] sans atteinte à la morale, on pouvait s'offrir ce luxe si on en avait les moyens, [...]¹.

La polygamie est un luxe pour des hommes possédant des biens matériels. Il est entendu que ces hommes sont capables de s'occuper de toutes les femmes avec lesquelles ils s'unissent. Cette logique est inhérente au système de la polygamie. Hezekiah la respecte scrupuleusement au cours de sa carrière de fonctionnaire. Il assume son statut de polygame et pourvoit aux besoins alimentaires de sa nombreuse famille. Il le fait si bien qu'il suscite la jalousie de ses compatriotes. Son fils Odili s'en souvient :

At one time, I remember, my father used to slaughter a goat every Saturday, which was more than most families did in two years, and this sign of wealth naturally exposed us to their jealousy and malevolence.

AMOP, 29.

Toutefois, une fois qu'il prend sa retraite de fonctionnaire, Hezekiah ne parvient plus à nourrir ses cinq épouses et ses trente-cinq

¹ Cheikh Anta Diop, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, op. cit., 119.

enfants (*AMOP*, 30). Sa pension de retraite n'est pas assez consistante pour qu'il subvienne aux dépenses alimentaires de sa famille. Hezekiah abdique donc devant ses responsabilités de chef de famille sur le plan financier. Odili révèle à ce propos :

he doesn't even make any pretence of providing for his family nowadays. He leaves every wife to her own devices. It is not too bad for the older ones like Mama whose grown-up children help to support them; but the younger ones have to find their children's school fees from farming and petty trading.

AMOP, 30.

Hezekiah est pris au piège du système de rémunérations où les traitements s'amenuisent à la retraite. Malheureusement, ce sont ses épouses qui subissent les conséquences néfastes de la baisse des revenus de leur mari. Elles sont obligées de jouer le rôle dévolu au chef de famille, parce que ce dernier est défaillant pour des raisons financières. Bien qu'elles ne disposent pas non plus de ressources matérielles considérables, elles triment pour nourrir et instruire leur progéniture sans l'aide du père des enfants. Une telle situation n'est pas acceptable dans la structure traditionnelle. En effet, on n'y prend pas plus d'une épouse pour ensuite les abandonner à leur sort. Sans doute, l'auteur suggère ici que la rétribution du travail à l'occidentale n'est pas compatible avec la

polygamie, dès lors que les époux seraient des gagne-petit et ne seraient pas dotés d'un sens poussé des responsabilités. Le cas d'Hezekiah en est une illustration assez éloquente.

Dans la société traditionnelle, l'homme évolue dans un environnement communautaire dans lequel «on se sent des droits matériels et moraux sur la personnalité d'autrui et réciproquement»¹. De ce fait, le «collectivisme» prend en charge les hommes vieillissant et leur famille sur le plan matériel et moral. En outre, la répartition des travaux générateurs de ressources est faite de telle manière que seuls les hommes valides et "jeunes" dépensent beaucoup d'énergie musculaire. Raison pour laquelle ni Uchendu, l'oncle âgé d'Okonkwo (*TFA*), ni Ezeulu (*AOG*) ne sont devenus des chefs de familles "irresponsables" dans leur vieillesse. Ezeulu coordonne les activités champêtres de concert avec ses deux grands enfants mariés, Edogo et Obika.

Le système salarial n'offre pas une telle occasion à Hezekiah et aucune autre possibilité ne se profile à l'horizon pour lui. Ce système intègre en son sein la logique de «l'esprit d'indépendance vis-à-vis de la communauté; [...] [dans lequel] un fossé sépare

¹ Cheikh Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, op. cit., 30.

l'individu occidental du groupe»¹. En devenant un employé, à honoraires fixes, Hezekiah adhère à cet individualisme occidental, inconciliable avec la polygamie. Il est vrai que la polygamie est un fait social traditionnel et qu'elle n'a pas été inventée par la société post-coloniale comme le constate Femi Ojo Ade². Mais en continuant la pratique de la polygamie, Hezekiah ne respecte pas les règles du jeu. En outre, le nouvel environnement socio-économique dans lequel il vit est un handicap pour lui. Tant et si bien que ses épouses deviennent des chefs de famille. Elles acquièrent une surcharge de rôle à cause de la démission de leur mari.

La polygamie à l'africaine a mauvaise presse auprès des Occidentaux. Ils ne retiennent du système que le type de dérapages orchestrés par Hezekiah. En conséquence, selon eux, la tradition africaine est sexiste par essence. Or, en fait, les hommes rendent la tradition sexiste après l'apport d'éléments exogènes à leur société. Qu'on le veuille ou non, il existe un code de conduite familiale dans lequel les rôles de l'époux commun et des différentes épouses sont

¹ Cheikh Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, op. cit., 30..

² Femi Ojo Ade, "Still a Victim? Mariama Bâ's *Une Si Longue lettre*", *African Literature Today*, Vol. 12, 1982.

bien établis. Le ménage polygame d'Hezekiah s'y soumet jusqu'à sa retraite.

De plus, sa première épouse, Mama, rappelle à la fois la première femme de Nwakibie, Anasi, et celle d'Okonkwo, la mère de Nwoye dans *Things Fall Apart*. Mama possède la figure charismatique de toute première épouse d'un ménage polygame ibo. Odili affirme :

We [the children] had only one Mama. The other [...] wives [...] were called Mother by their children, or so and so's mother by the rest.

AMOP, 28.

Quand la mère d'Odili meurt en le mettant au monde, Mama hérite de l'orphelin et l'élève comme son propre fils. Les difficultés commencent lorsque le chef de famille, Hezekiah, subit une baisse de revenus. On ne peut donc pas affirmer que la tradition en soi est préjudiciable aux femmes à travers la pratique de la polygamie. Le cas d'Hezekiah est une parodie de la polygamie qu'on peut qualifier de polygamie occidentalisation. Et c'est à raison qu'Obioma Nnaemeka pense qu'il existe en post-colonie des instances où la tradition africaine est masculinisée au détriment de la femme. Elle écrit, en l'occurrence :

African man juggles and manipulates different, sometimes conflicting, systems in an attempt to enjoy the best of all possible worlds. In many ways, the so-called modernity has intensified the masculinization of the African tradition, thereby deepening the marginalization of women and creating instances (for the women in particular) where tradition is progressive and modernity reactionary¹.

La femme est marginalisée parce qu'elle doit assumer toute seule les charges du ménage. On pourrait expliquer cet état de choses par un conflit de cultures entre l'Afrique et l'Occident. Cependant, il n'est pas établi que ce soit le cas pour Hezekiah. On est en droit de se poser la question de savoir à quelle logique Hezekiah obéit, ou de quelle tendance il se réclame. La norme sociale occidentale est la monogamie; Hezekiah choisit délibérément la tendance africaine dont il bafoue les règles fondamentales vers la fin de sa vie. À travers Hezekiah, on doit condamner la "mauvaise" conduite d'un individu et non la polygamie. Il s'agit de ne pas faire de victimes en transposant une donnée traditionnelle dans un système de fonctionariat. Or Hezekiah adopte une position individualiste dès que ses moyens financiers s'amenuisent. Son fils Odili remarque : «All the old man

¹ Obioma Nnaemeka, "Urban Spaces, Women's Places. Polygamy as sign in Mariama Bâ's Novels", op. cit., 171.

does [nowadays] is buy himself a jar of palm wine every morning and a bottle of schnapps now and again» (*AMOP*, 30).

La polygamie traditionnelle n'est pas a priori préjudiciable à la femme. Elle comporte un sens tacite du devoir et de la responsabilité. Il est nécessaire de faire cette mise au point primordiale. Pour la féministe Katherine Franck, le malheur des Africaines vient de la polygamie. Elle suggère : « Polygamy, of course, is the most glaringly inequitable and sexist feature of traditional African society »¹. Néanmoins, Katherine Franck ignore que c'est la version post-coloniale de la polygamie avec laquelle elle est entrée en contact qui possède des relents sexistes. Ceci est d'autant plus vrai qu'Obioma Nnaemeka écrit :

The defendants in many feminist analyses of African Literature are African men and sexist "African tradition" that must be eliminated, [...] if these feminist critics are benevolent enough to seek the opinion of African women in this matter, they (African women) will probably shout with one voice, "Knock down tradition, save the men!"².

En réalité la tradition protège la femme au point où son père, ses frères ou son époux constituent un bouclier derrière lequel elle

¹ Katherine Franck, "Women Without Men. The Feminist Novel in Africa", *African Literature Today*, n° 15, 1987, 18.

² Obioma Nnaemeka, "Feminism, Rebellious Women and Cultural Boundaries : Rereading Flora Nwapa and her Compatriots", <http://www.sistahspace.com./nommo/won417.html>.

s'abrite. Les hommes ont l'impérieux devoir de défendre leurs filles, leurs sœurs ou leur(s) épouse(s) contre vents et marées. À première vue, il semble que la femme est toujours sous la tutelle d'un homme. Il n'en est rien. En effet, cette "apparente" subordination n'a rien d'opprimant. Elle est plutôt protectrice dans un environnement de guerres ethniques, de travaux champêtres, de chasse et de pêche. Une femme ne peut s'assumer toute seule dans un tel environnement socio-économique. Alors l'homme, le symbole de la force physique, est là pour lui alléger la tâche.

Malheureusement, une dégradation de la situation de la femme s'observe après la colonisation. Les pères, les frères et les époux de la société post-coloniale ne sont plus en mesure d'assurer une protection suffisante à la femme. L'élargissement de l'espace villageois et l'adoption d'une nouvelle économie de marché apportent des bouleversements économiques et sociaux. La femme devient donc un objet aux mains des hommes. Ils ont conservé l'aspect superficiel et apparent de leur rôle: la tutelle de la femme. Et ils s'en prévalent pour en imposer à leurs épouses et à leurs filles. Seulement, comme ils oublient leur devoir d'assistance matérielle et morale, l'ancien équilibre social est alors rompu.

De ce fait, la femme est transformée en une éternelle mineure à la merci du bon vouloir des hommes. Néanmoins, la femme réussit à changer le cours de son destin. Elle se prend en charge grâce au petit commerce. Elle se fait le sujet actif de son existence. Il faut reconnaître que l'économie marchande permet aux femmes de sortir du ghetto où elles sont enfermées du fait de maris semblables à Hezekiah.

Conclusion

En définitive, on peut dire qu'il y a une confusion en ce qui concerne les données de la pensée ancestrale. La dot et le système de la polygamie ne sont pas initialement des faits sociaux oppressifs pour la femme. Ils le deviennent après la confusion créée par l'irruption d'un mode exogène de production de moyens d'existence dans l'univers des Africains. Il est surtout question d'inventer de nouvelles pratiques compatibles avec le mode de vie post-coloniale. Pour le moment, les innovations de Chief Nanga, du père d'Edna et d'Hezekiah sont préjudiciables à la femme.

Au lieu de se résigner en victimes innocentes, les femmes prennent leur revanche et s'assument sans les hommes. Les garde-fous de la société traditionnelle sont tous démolis. En contrepartie, la femme développe une stratégie d'autoprotection grâce au petit

commerce pour élever sa progéniture. En effet, « l'activité commerciale apparaît souvent comme la forme d'adaptation économique des minorités »¹. Et d'objets convoités et cédés à prix d'or, les femmes réalisent l'exploit d'être les protagonistes de leur présent et de leur avenir.

L'interdépendance et l'équilibre entre les principes mâle et femelle sont oubliés. Des changements catégoriels s'observent en ce qui concerne les femmes. Chacune d'elles devient un cas inédit.

¹ Cheikh Anta Diop, *L'Afrique noire précoloniale*, op. cit., 152.

CHAPITRE V
DES MUTATIONS IDENTITAIRES

Au lendemain de l'indépendance du Nigeria, l'impact de près d'un siècle de colonisation a fait subir aux peuples colonisés des transformations sur les plans psychologiques, religieux et sociaux dont se saisit l'imaginaire d'Achebe. Entre autres cas de mutations sociales, les colonisateurs anglais transposent au Nigeria les fondements de leurs sociétés où le père et le mari sont tout puissants et où la femme

était plutôt assimilable à une esclave, dans la mesure où, n'ayant pas de personnalité juridique, ne pouvant même pas servir de témoin, cloîtrée dans le gynécée, ne pouvant participer à aucune délibération publique, le mari avait droit de vie et de mort de vente sur elle et sur ses enfants qu'il pouvait exposer. [...]. La femme européenne ne sera même pas émancipée par le code Napoléon, [...] il faudra attendre la fin de la dernière guerre pour voir voter la Française¹.

En ce qui concerne les femmes dans l'œuvre d'Achebe, l'intrusion de la culture occidentale les prive de modèles et d'idéaux endogènes. Et elles se tournent vers l'étranger et n'aspirent qu'à ressembler à la femme blanche pour se sentir plus près des maîtres. De plus, la dislocation de l'espace villageois et l'interaction de plusieurs cultures favorisent leur évolution dans des directions multiples et variées. En fait, chacune d'elles se transforme en un type inédit selon ses propres aspirations et sa sensibilité

¹ Cheikh Anta Diop, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, 132.

intrinsèque. Ce chapitre analysera les cheminements suivis par les femmes dans l'œuvre d'Achebe après l'indépendance. Deux axes principaux les guident : l'instruction et l'enrichissement 'facile' par le biais du commerce et/ou de la prostitution.

Par-delà l'instruction et la richesse, la motivation profonde des femmes semble être le fait de se positionner aux premières loges de la hiérarchie sociale. Pour la plupart de ces femmes, il faut coûte que coûte acquérir un certain "pouvoir" par le biais du "savoir" ou du grand "négoce". Seulement, le commerce international et le pouvoir politique sont indissociables. De ce fait, des femmes incompetentes sont placées à des postes administratifs stratégiques. Un régime de favoritisme et de corruption s'installe. Ceci mènera une femme à initier, sans aucune préméditation, la révolte sociale qui aboutira à un changement de régime politique.

V-1 Les mutations liées au savoir

L'enjeu pour les femmes, en post-colonie, est d'acquérir le savoir occidental. En choisissant un modèle en dehors de leur société d'origine, les protagonistes femmes des romans doivent assumer à la fois la mentalité de leur groupe d'origine et celle de l'Occident. Il va sans dire que le mirage de l'Occident a presque

toujours le dessus. En cela, les femmes sont, dans l'œuvre d'Achebe, les preuves tangibles de la réflexion de Frantz Fanon qui stipule que:

[Le] colonisé avait appris de ses maîtres que l'individu doit s'affirmer. La bourgeoisie colonialiste avait enfoncé à coup de pilon dans l'esprit du colonisé l'idée d'une société d'individus où chacun s'enferme dans sa subjectivité, où la richesse est celle de la pensée¹.

D'emblée, le groupe social perd tout contrôle sur l'individu qui veut coûte que coûte se faire une place de choix dans la société post-coloniale. Aussi *A Man of the People* met-il en scène des types de femmes dont la seule préoccupation est leur bien être personnel au détriment de leur communauté. Il s'agit surtout, pour ces femmes, de rattraper le retard occasionné par leur scolarisation tardive.

Deux raisons principales empêchent les femmes de la fiction d'Achebe d'acquérir l'instruction occidentale en même temps que les hommes. Il y a, d'un côté, la misogynie des colonisateurs pour qui «la femme est quelque chose de défectueux, quelque chose d'avorté»², et, de l'autre, la division transculturelle du travail qui assignait à la femme la tâche de s'occuper du ménage et de la

¹ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, François Maspero, 1981, 14.

² Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, cité par Henri Ngoa, *Non, la femme africaine n'était pas opprimée*, Yaoundé, C.E.P.M.A.E, 1975,12.

cuisine. Eu égard à cette dernière raison, Mrs Nanga doit mettre un terme à ses études, parce que ni ses parents ni les membres de sa future belle-famille ne voient la nécessité pour elle d'être très instruite. Mrs Nanga est, dans l'œuvre d'Achebe, l'archétype de toutes les femmes frustrées dans leur désir d'acquisition du savoir occidental. Les rudiments d'instruction qu'elle reçoit ne lui permettent pas d'être une parfaite interprète de la culture de l'Autre. Il en résulte une déception et un profond ressentiment, à l'encontre de tous ceux qui ont freiné son ascension sociale dans la communauté post-coloniale.

En effet, selon Edward Said,

savoir veut dire s'élever au-dessus des contingences actuelles, sortir de soi pour atteindre ce qui est étranger et lointain¹.

Mrs Nanga ne peut pas réaliser cet exploit à un niveau élevé. Il convient de préciser ici que l'instruction est un atout efficace dont se servent les femmes dans *A Man of the People* et dans quelques nouvelles du recueil *Girls at War and Other Stories* pour se rapprocher de la femme occidentale et bénéficier de certaines prérogatives dont cette dernière jouit. En effet, malgré

¹Edward Said, *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980, 46.

l'indépendance, les institutions administratives laissées par les anciens maîtres fonctionnent en leurs lieu et place. De sorte que, bien qu'absents physiquement, ils sont présents et continuent de subjuguier les autochtones par leur langue qui est devenue la langue officielle dans le nouvel État. Mais, comme le démontre si bien Frantz Fanon,

parler c'est être à même d'employer une syntaxe, posséder la morphologie de telle ou telle langue, mais c'est surtout assumer une culture, supporter le poids d'une civilisation ¹.

Alors les personnages de l'œuvre post-coloniale d'Achebe évoluent encore dans la logique de la civilisation occidentale, malgré leur relative autonomie politique et administrative. Pour bien maîtriser la langue des anciens maîtres, il faut au moins aller au-delà du niveau élémentaire d'acquisition du savoir. Raison pour laquelle Mrs Nanga se retrouve au bas de l'échelle sociale en ville, elle qui est quasiment assimilée à une Européenne dans l'espace de son village. Au début de son mariage avec Chief Nanga, Mrs Nanga est perçue dans la communauté villageoise comme une pionnière ne serait-ce qu'en matière vestimentaire. Le narrateur commente :

¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952,13.

She was one of the very first women I knew to wear a white ladies' helmet [...] which was in those days the very acme of sophistication.

AMOP, 16.

Mrs Nanga peut fasciner des villageois de son milieu d'origine. Seulement, une fois en ville, l'instruction élémentaire dont elle dispose n'a pas le même impact sur son nouvel entourage. Une descente aux enfers commence alors pour Mrs Nanga qu'on assimile à une villageoise ignorante dans certains milieux de la capitale. Mrs Nanga comprend sa méprise; et il ne lui reste que le regret et le ressentiment. Elle avoue à Odili :

'I passed the entrance to a secondary school' [...] but Eddy's father [Chief Nanga] and his people kept at me to marry him, marry him, and then my own parents joined in; they said what did a girl want with so much education? So I foolishly agreed. I wasn't old enough to refuse.

AMOP, 88.

On pourrait ajouter à cette confession que Mrs Nanga ne peut guère deviner à cette époque que son instruction rudimentaire sera un jour la cause de sa déchéance sociale. Enseignant de carrière, son mari se contente d'une compagne d'un niveau scolaire élémentaire. Néanmoins, une fois devenu ministre, il estime qu'il lui faut une femme plus instruite. Une certaine hiérarchisation se développe dans le processus de l'acquisition du savoir.

Aussi Chief Nanga n'hésite-t-il pas à se mettre au diapason des nouvelles normes sociales en se fiançant avec une collégienne. La raison que donne le narrateur pour justifier le prochain mariage de Chief Nanga ne laisse aucun doute sur les motivations profondes de ce dernier. Pour le narrateur :

'Apparently his missus [Mrs Nanga] is too "bush" for his present position so he wants a bright new "parlour-wife" to play hostess at his parties'.

AMOP, 22.

Le ministre qu'il est devenu, a besoin d'une épouse qui pourra entretenir ses différents hôtes dans la langue officielle et étrangère. Ce genre de situation amène les femmes à construire d'elles-mêmes une perception qu'elles veulent le plus proche possible de l'Occidentale. Une nouvelle forme d'aliénation est ainsi mise en marche. Et cette idée s'est incrustée dans le subconscient des anciennes colonisées bien avant l'indépendance de leur pays.

Toujours selon Edward Said : «le savoir donne le pouvoir, un pouvoir plus grand demande plus de savoir»¹. Dans l'œuvre d'Achebe, Mrs Agnes Akilo est le prototype de la femme ayant achevé des études universitaires. Tout dans son comportement dénote la suffisance et l'assurance d'une personne consciente du

¹ Edward Said, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, op. cit., 51.

fait d'être haut placée dans la hiérarchie sociale. Mrs Agnes Akilo est détentrice du savoir exogène à la mode. Forte de cet acquis, elle affiche un complexe de supériorité vis-à-vis de ses compatriotes moins instruits. À ce propos, Odili confie au lecteur :

I must confess to a certain feeling of awkwardness before her sophisticated, assured manner. The way she spoke she must have spent her childhood in England.

AMOP, 47.

Mrs Agnes Akilo parvient à donner d'elle-même l'image d'une femme très ancrée dans l'univers européen. Elle est d'ailleurs l'une des rares femmes africaines à posséder une voiture qu'elle conduit elle-même. Les hommes ayant été pendant longtemps les seuls instruits, il relève presque du miracle de voir une femme africaine au volant d'une voiture au lendemain de l'indépendance. L'aisance matérielle de Mrs Akilo lui permet de s'offrir une voiture. En plus de ses honoraires d'avocat, elle monnaye ses charmes pour vingt-cinq livres sterling la passe avec le ministre Chief Nanga dans des hôtels (*AMOP*, 127). Non seulement le savoir donne aux femmes le pouvoir d'ascension dans la hiérarchie sociale, mais il leur garantit aussi la liberté d'agir à leur guise, sans avoir des comptes à rendre à qui que ce soit. L'élargissement de l'espace du village favorise une

certaine permissivité indiscreète autour du comportement des femmes post-coloniales.

Aussi Elsie, l'infirmière, s'offre-t-elle au premier venu. Singulièrement, elle répond au cliché occidental du dix-neuvième siècle qui rapproche l'Orient (tout ce qui n'est pas occidental) de la licence sexuelle. Selon Edward Said,

dans tous ses romans, Flaubert associe l'Orient avec le vagabondage de la fantaisie sexuelle. [...], une association se fait clairement entre l'Orient et la licence sexuelle¹.

La personnalité qu'Elsie, l'infirmière, se construit librement correspond ainsi à la perception qu'ont les Occidentaux des femmes autochtones de leurs colonies.

Dans "*Vengeful Creditor*" par ailleurs, Mrs Emenike, à l'instar de Mrs Akilo, atteint également les premières loges dans la hiérarchie grâce au savoir. Il va sans dire que l'école, lieu d'acquisition de ce savoir, exerce une grande fascination sur les colonisés. Tant et si bien qu'une fillette de dix ans, Veronica, tente d'assassiner le bébé dont elle a la garde, afin d'avoir une chance de s'instruire. ("*VC*", 65). Et si les fillettes font montre de tant de

¹ Edward Said, *L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, op. cit., 218.

courage et de sang froid pour satisfaire leur soif de s'instruire, on peut se demander ce qu'il en sera des adultes.

La frénésie pour posséder la culture de l'Autre tourne les autochtones, hommes ou femmes, les uns contre les autres. Les femmes dans l'œuvre d'Achebe ne forment pas un bloc monolithique; certaines raisonnent et réagissent par rapport au nombre d'années qu'elles ont passées sur les bancs de l'école. Chaque mère de famille espère secrètement que ses enfants feront mieux. Martha, la mère de Veronica, se confesse en ces termes :

'When I married I said to myself : My daughters will do better than I did. I read Standard Three in those days and I said they will all go to College. Now they will not have even the little I had thirty years ago. When I think of it my heart wants to burst!'

"VC", 60.

Une conscience de classe émerge dans la société post-coloniale à cause de l'écart considérable qui existe entre les détenteurs du savoir et du pouvoir, et le reste de la communauté. Les privilèges dont bénéficient les membres de la haute hiérarchie sociale leur confèrent presque le droit de mépriser, sciemment ou non, leurs autres compatriotes.

Mrs Emenike est le personnage qui a le plus intériorisé les réflexes des anciens maîtres. On dirait qu'une espèce de

substitution s'opère entre elle et eux. Elle affiche sa supériorité d'occidentalisée face à ses compatriotes moins favorisés en se donnant d'autorité une mission civilisatrice à leur égard. Sa tirade de dépit face à l'ingratitude de sa domestique, Abigail, rappelle celle des colonisateurs à la veille des indépendances africaines. L'analogie entre les deux discours est presque parfaite, ne serait-ce qu'en ce qui concerne la sémantique du contenu. D'un côté, on a Abigail la villageoise ignorante, symbole de l'Afrique précoloniale; et de l'autre, Abigail la citadine métamorphosée et évoluée, représentant l'Afrique colonisée. En guise de remerciements, l'Afrique réclame son indépendance, comme Abigail quitte Mrs Emenike sans préavis. On se rend compte de l'ampleur du choc subi par Mrs Emenike à travers le commentaire qu'en fait le narrateur après le départ de la fille de ménage :

Abigail who came to her [Mrs Emenike] full of craw-craw, [...] who was so ignorant she gave the baby a full bowl of water to stop it crying and dropped some through its nose. Now Abigail was a lady; she could sew and bake, wear a bra and clean pants, put on powder and perfumes and stretch her hair; and she was ready to go.

"VC", 54.

Tout porte à croire que selon Mrs Emenike, Abigail doit lui faire un acte d'allégeance perpétuel et lui servir de domestique toute

sa vie durant. Toutefois, Abigail est partie pour prendre en main son propre destin, car elle ne saurait être une éternelle mineure. Quant à Mrs Emenike, il y a chez elle le désir de ne servir que sa propre cause et de ne défendre que ses propres intérêts. En fait, elle n'aide Abigail que parce qu'elle compte en faire une employée de maison dévouée, fidèle et attachée à sa personne. Deux faits prouvent son égocentrisme dans "*Vengeful Creditor*". De prime abord, elle ne s'intéresse au débat national sur la gratuité de l'école primaire que quand elle se retrouve sans une domestique. Presque tous les employés de maison ont rejoint les bancs de l'école. Elle prend alors position contre la scolarisation des enfants issus des milieux défavorisés où la classe des privilégiés recrute son personnel de maison.

Deuxièmement, on a l'impression qu'elle tient à mettre une distance entre elle et son personnel domestique qu'elle désigne avec condescendance sous le vocable de 'ces gens-là'. Aussi, déclare-t-elle : «[...] kindness to these people did not pay in the least» ("*VC*", 53). Dans le même ordre d'idée, elle refuse d'engager une domestique qui semble connaître tous ses droits syndicaux. Voici l'idée générale qui se dégage de l'attitude de la domestique/syndicaliste : «a kind of labour-exchange attitude which

knew all her rights in the labour code» ("VC" 61). Comme la classe privilégiée ne veut perdre aucun de ses avantages, Mrs Emenike préfère prendre à son service une employée qui ignore les droits de sa corporation et qui va demeurer une subalterne à sa merci.

L'écart entre les riches et les pauvres s'agrandit de jour en jour. Aucune structure étatique ne prend en compte les démunis. Il semble que l'auteur démontre l'inefficacité des structures administratives post-coloniales en faisant de Mrs Emenike une assistante sociale. Sa profession la contraint à venir en aide aux déshérités, mais elle ne pense qu'à son propre bien-être et au maintien de sa supériorité sociale. L'enfant malheureux n'est pas pris en charge par l'État. La classe des orphelins constituée par Veronica et ses frères et sœurs est abandonnée et livrée à elle-même. Des mécanismes tel que le lévirat, dont se servaient les Ibo avant la colonisation pour venir en aide aux veuves et aux orphelins, tombent en désuétude; et aucune autre structure ne les remplace. La voie est alors ouverte à une lutte sans merci entre la classe des privilégiés et celle des démunis. Martha, la mère de Veronica, se fait sans doute le porte-parole des laissés-pour-compte sociaux. Son soliloque de dépit vis-à-vis des riches est suffisamment éloquent :

‘And that thing that calls himself a man [Mr Emenike] talks to me about the craze for education. All his children go to school, even the one that is only two years; but that is no craze. Rich people have no craze. It is only when the children of poor widows like me want to go with the rest that it becomes a craze. What is this life? To God, what is it? And now my child thinks she must kill the baby she is hired to tend before she can get a chance. Who put such an abomination into her belly? God, you know I did not!’

“VC”, 68-69.

Comme l’indique le titre de la nouvelle, "*Vengeful Creditor*", l'ensemble des défavorisés de la société post-coloniale constitue une classe de créanciers vindicatifs et revanchards qui demanderont des comptes aux privilégiés. Le malaise qui agite l'univers social dans "*Vengeful Creditor*", connaîtra un dénouement heureux ou malheureux, selon le bon vouloir des détenteurs du pouvoir, dont Mrs Emenike. Il faudrait qu'ils acceptent de descendre de leur piédestal pour aider Martha et ses semblables à sortir de leur misère physique, intellectuelle et matérielle.

Mrs Emenike, l’assistante sociale, ne comprend pas la détresse morale et matérielle de la veuve Martha. Pourtant, elle a été formée à l'école des Occidentaux pour lire la misère et l'adoucir. Il y a un paradoxe entre le métier qu'elle exerce et son mode d'être. On remarque que les membres de l'élite instruite ne remplissent pas leur devoir vis-à-vis du peuple analphabète. Au lieu de se mettre au

service de la nation, les membres de la hiérarchie sociale développent "une féroce volonté de puissance".

À cet égard, Mrs Emenike tue en elle tout sentiment de compassion pour Martha. Et il ne reste à cette dernière que la révolte silencieuse et la résignation. Elle attend sans doute le moment propice pour cracher sa haine et prendre sa revanche sur les privilégiés du moment. Elle s'est armée d'un bâton pour corriger sa fille, mais par la suite comme le relate le narrateur : «She threw away the whip and with her freed hand wiped her tears» ("VC", 69).

Selon Gayatri Spivak : « A subject of exploitation cannot know and speak »¹. Martha évolue dans cette logique. Seule sa fille entend ses paroles de révolte vis-à-vis de la classe dominante. Parler suppose la plupart du temps un dialogue, un échange entre au moins deux parties. Les monologues n'engagent pas la partie adverse. Dans le cas d'espèce, la "sourde" révolte verbale de Martha n'a aucune incidence sur les privilégiés qui n'ont rien entendu. "*Vengeful Creditor*" est le précurseur des révoltes suivies de coups d'État militaires qui éclatent dans de nombreux pays

¹ Gayatri Spivak Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?", in Williams Patrick, and Chrisman Laura, (Eds) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994, 84.

africains après les indépendances. L'œuvre d'Achebe rend compte d'un coup d'État militaire suivi d'un contre-coup d'État dans *A Man of the People*.

Un personnage/femme est l'initiatrice involontaire de cette série de coups d'État. Il s'agit de Eunice, la fiancée de Max Kumalo. En tuant d'un coup de revolver Chief Koko, l'instigateur du meurtre de son futur époux, Eunice déclenche inconsciemment la violence sociale qui va aboutir au changement du régime politique en place. À ce propos Thomas Melone écrit que :

Seule Eunice - et son nom «Eunikê» ne signifie-t-il pas «une belle victoire»? - sort grandie de cet orage politique, précisément parce qu'elle ne veut rien, ne nourrit aucune ambition, ne milite pour aucun intérêt précis. Elle aime et nourrit une foi pure, qui n'est liée à aucun pouvoir. Et son destin consacre le triomphe de la pureté. Le véritable événement historique de tout le roman c'est son geste qui, en supprimant Koko, donne le coup d'envoi aux brutalités des gangs livrés à eux-mêmes ce qui en définitive déterminera l'intervention des militaires¹.

Bien qu'instruite, Eunice est d'un tempérament plutôt effacé et ne manifeste aucun sentiment de condescendance vis-à-vis des illettrés. Elle semble vivre dans l'ombre de Max Kumalo, dont la disparition brutale lui cause un choc si grand qu'elle devient neurasthénique à la fin du roman. Seulement, avant de sombrer

¹Thomas Melone, *Chinua Achebe et la tragédie de l'histoire*, Paris, Présence africaine, 1973, 106-107.

dans cet état dépressif, Eunice prend soin d'appliquer la loi du Talion au commanditaire du meurtre de son fiancé. Son instruction lui aura servi à apprendre le maniement des armes de fabrication occidentale.

V-2 Les mutations liées au négoce ou à la politique

Par ailleurs, certaines femmes analphabètes s'imposent comme membres de l'élite politique du pays grâce au commerce et à leurs atouts physiques. Mrs Eleanor John en est un exemple éloquent. Dans le roman, les forces du pouvoir politique et celles de l'argent sont intimement liées. Le lecteur ne saisit pas clairement lequel des deux pouvoirs Mrs John Eleanor acquiert en premier. Il serait intéressant de savoir si c'est sa richesse qui fait d'elle un membre influent du parti au pouvoir ou si, au contraire, elle s'enrichit grâce au parti.

Le changement de condition sociale vécu par Mrs John Eleanor est atypique. La société lui réservait un statut de pauvre à l'instar de Veronica dans "*Vengeful Creditor*", car elles sont toutes deux orphelines, sans aucune formation scolaire. Mrs John Eleanor a pu changer le cours de son destin à la faveur de combines commerciales et politiques. En effet, ici, non seulement le pouvoir politique s'acquiert sans le savoir, mais il donne aussi les

prérogatives induites par le savoir. Ainsi, Mrs John Eleanor, qui est une illettrée, occupe un poste administratif au ministère de la culture. Odili le narrateur déclare à son sujet :

I knew of her from the newspapers, she was a member of the Library Commission, one of the statutory boards within the Minister's [Chief Nanga] portfolio.

AMOP, 15.

Il n'est pas absolument nécessaire d'être instruit pour devenir un membre influent de la société. Le pouvoir politique ouvre les portes de la richesse et des postes stratégiques dans l'administration. Il n'est pas étonnant que la société décrite dans *A Man of the People* soit confrontée à la corruption et à la gabegie. L'appareil administratif est entre les mains de personnes incompetentes. Mrs John Eleanor s'exprime à tout moment en pidgin dans le roman. On peut se poser la question de savoir en quelle langue elle mène les débats au sein de la commission statutaire de la bibliothèque.

Les femmes, dont Mrs John Eleanor est la figure emblématique, sont également responsables de l'échec des institutions administratives post-coloniales. Mrs John Eleanor est illettrée et inculte, pourtant elle est invitée à concevoir des programmes nationaux pour l'implantation et la fourniture en livres

des bibliothèques sur toute l'étendue du territoire national. Le pouvoir politique l'a sans doute nommée à ce poste pour qu'elle fasse de la figuration et qu'elle représente la gent féminine au sein de ladite Commission. Seulement, il est fort peu probable que Mrs John Eleanor se contente d'un rôle de figurante. En effet, elle s'approprie déjà le discours occidental sur l'égalité de droit entre l'homme et la femme (*AMOP*, 19). Elle voudra certainement donner son point de vue sur des sujets dont elle ne sait rien et qui engagent toute la République. Il convient de noter que Mrs John Eleanor dispose de plus d'un atout. Elle a le monopole de l'importation de la friperie dans tout le pays. Odili révèle à son sujet:

Poor beginning - an orphan, I believe – no school education, plenty of good looks and an iron determination, both of which she put to good account; beginning as a street hawker, rising to a small trader, and then to a big one. At present she presided over the entire trade in imported second-hand clothing worth hundreds of thousands.

AMOP, 15.

Les corridors du pouvoir politique sont fréquentés par les détenteurs du pouvoir financier. La politique et les gros sous font bon ménage dans le roman.

Cependant, le nationalisme et l'amour de la patrie existent chez certains membres de la jeune génération représentés par Gladys dans "*Girls at War*". Elle se met volontairement au service

de la patrie en guerre¹, en tant que milicienne, au lieu de poursuivre ses études. Sa personnalité subit de profondes mutations à cause des diverses privations dues à la guerre. Gladys s'allie à une de ses compatriotes, Augusta qui s'adonne au trafic de devises et au commerce international. Malgré la guerre qui sévit et qui fait des milliers de victimes tous les jours, Augusta exploite le peuple par le biais du commerce, grâce à un amant ministre. Encore une fois, l'auteur associe le pouvoir politique et le pouvoir économique. Tous les moyens semblent bons pour se remplir les poches de billets de banque avec la complicité des dirigeants. Augusta va régulièrement au Gabon² pour s'approvisionner en biens de consommation devenus rares dans son pays du fait de la guerre. Le narrateur remarque :

'She [Augusta] will come back on an arms plane loaded with shoes, wigs, pants, bras, cosmetics and what have you, which she will then sell and make thousands of pounds. [...] girls are really at war...

“GAW”, 114.

À chacun sa guerre, serait-on tenté de conclure. L'État défend

¹ Achebe fait allusion à la guerre de sécession qui a eu lieu au Nigeria du 30 Mai 1967 au 15 Juin 1970. (Source) <http://www.Online.nigeria.com./history.asp>.)

² Les protagonistes de la nouvelle "*Girls at War*" évoluent dans l'espace spatial de l'ex-République sécessionniste du Biafra soutenue par la République du Gabon.

la cause des citoyens, et les femmes en la personne d'Augusta font la guerre pour l'accumulation de biens matériels. Le patriotisme initial de Gladys s'émousse face à la lutte pour la survie. Par conséquent, elle accepte les compromissions de son amie Augusta, alors qu'elle était prête au début de sa carrière de milicienne à ne faire aucun traitement de faveur à qui que ce soit. Gladys meurt à la fin de la nouvelle en essayant de sauver la vie d'un soldat grièvement blessé à la guerre. La mort de la jeune fille semble sonner le glas de l'immaturité politique. Pour survivre dans une telle communauté il faut s'approprier le politique pour avoir l'économique et réciproquement. Augusta comprend cette donnée sociologique tant et si bien qu'elle en use et en tire les prébendes. Le goût du lucre est plus puissant que le patriotisme chez certains personnages féminins.

Néanmoins, une autre femme résiste à l'appât du gain facile et à la fréquentation des allées du pouvoir. Edna Odo dans *A Man of the People* ne consent pas de son plein gré à se fiancer au ministre Chief Nanga. Son aveu à ce sujet ne laisse aucune équivoque :

'Marry him? To be frank with you I did not want to marry him. All the girls in college were laughing at me ...It was only my father... I don't claim to know book but at least...'
['...']

'...at least I thank God that I am better than some people with all their minister and everything. He [Chief Nanga] is no better than any bush, jaguda man, with all his money. [...]'.

AMOP, 145.

Edna Odo refuse de s'impliquer dans les compromissions du pouvoir politique et économique. Aussi coupe-t-elle les ponts avec son fiancé, à la première fausse note. Edna Odo donne ainsi au lecteur l'image d'une jeune fille qui veut appartenir à l'élite sociale grâce au savoir et non par le biais du pouvoir politique. Ce ne sont donc pas toutes les femmes qui ont un certain pouvoir social grâce à l'activisme politique dans la société post-coloniale. Certaines choisissent de rester à l'écart du pouvoir politique et s'arrogent le droit de porter des jugements de valeur sur les acteurs politiques et administratifs. La désaffection d'Edna Odo n'est pas inopportune. Elle fréquente les corridors du pouvoir politique pendant le laps de temps que durent ses fiançailles "arrangées" avec le ministre Chief Nanga. Elle peut, une fois les promesses de mariage rompues, être à même de révéler des secrets d'alcôve qui, en fait, sont des secrets de polichinelle.

Conclusion

Après l'indépendance, les personnages /femmes de Chinua Achebe obéissent à leurs pulsions. Il est difficile de parler d'un

prototype de femme post-coloniale. Chacune d'elle s'assume comme elle le peut. Le savoir occidental offre à certaines d'entre elles l'occasion d'être des membres de la haute hiérarchie post-coloniale. Seulement, on constate qu'un grand fossé s'est creusé entre les détentrices du pouvoir politique et économique et le reste des femmes. La plupart du temps le pouvoir politique s'empare du pouvoir économique et le confisque au détriment du peuple. La conséquence de cet état de choses est une série de coups d'États. Ainsi, *A Man of the People* se termine par un contre-coup d'État.

Anthills of the Savannah représentera la manière dont les femmes ont vécu le régime militaire. Le lecteur aura droit à la description d'une société post-coloniale dans sa deuxième phase. Les protagonistes de la première phase qui ont lutté pour se libérer du joug colonial ne seront plus mis en scène, leurs enfants les ayant déjà remplacés dans la machine politique et administrative. Le lecteur constatera la naissance d'une nouvelle race de femmes qui sait adapter les données de la tradition à la vie moderne.

CHAPITRE VI
D'UNE NOUVELLE RACE DE FEMMES

Après les stéréotypes de femmes du chapitre précédent, *Anthills of the Savannah* met en scène une nouvelle race de femmes. Je ferai les portraits des femmes tels qu'ils ressortent du roman, je les analyserai afin de dégager l'image de la nouvelle figure. Il s'agit d'une lecture paradigmatique et comparative des personnages/femmes où je vais étudier chacune d'elles et les opposer les unes aux autres. Les points de convergence et de divergence permettront de faire une synthèse.

L'analyse s'articulera autour des portraits sociaux, intellectuels et idéologiques des différentes femmes. Elles peuvent être regroupées selon deux critères : la couleur de la peau et le niveau d'instruction. Ainsi, il y a les Africaines d'un côté, et, de l'autre, les Occidentales. Le groupe des Africaines peut être subdivisé en deux sous-groupes : les intellectuelles et les illettrées. On a alors la classification suivante :

1- les Occidentales : Gwendolin, Lou Cranford, Louise et une Anglaise anonyme.

2- les Africaines.

2a- les Africaines instruites : Adamma, Beatrice et Comfort.

2b- les Africaines illettrées : Agatha, Aina, Amaechina, Elewa, la mère d'Elewa et la mère de Beatrice.

En fait, on est en présence de trois différentes catégories : les Occidentales, les Africaines instruites et les Africaines illettrées. Il va sans dire que l'appartenance à un groupe donné sera déterminante dans l'analyse du portrait de chaque personnage.

VI-1 Les Occidentales

Au plan social, les Occidentales ont échoué dans leurs rapports matrimoniaux. Louise a divorcé d'avec un mari africain, Christopher Oriko; la liaison entre Gwendolin et Sam s'est soldée par une rupture. Quant à Lou, le lecteur n'a aucune information sur sa situation matrimoniale. Cependant, le fait qu'on l'appelle: «Miss Cranford Lou» révèle qu'elle n'est pas encore mariée. L'Anglaise anonyme est une jeune fille. Dans *Anthills of the Savannah*, les Occidentales sont, par conséquent, toutes des célibataires.

Louise est contrainte au célibat après son mariage de six mois avec Christopher. L'absence d'une harmonie sexuelle dans le couple à cause de la frigidité de Louise entraîne leur divorce. Par contre, Gwendolin se révèle si experte dans les jeux de l'amour que Sam rompt leur liaison à regret. Elle déploie des techniques de séduction jusque-là inconnues de son partenaire, tant et si bien que selon un de leurs amis communs : «He [Sam] couldn't get her [Gwendolin] out of his system for years » (AOS, 60). Pourtant le

savoir-faire de Gwendolin ne stabilise pas leur union. Les causes de rupture ou de divorce entre deux amants varient donc d'un couple à un autre. L'harmonie sexuelle ne garantit pas, en conséquence, une union durable et stable.

Quant à Miss Cranford Lou, le lecteur a droit à son portrait physique, grâce à Beatrice qui dit d'elle : «The dark-haired girl [...] would have fitted my stereotype of an Italian beauty if I hadn't been told she was American...» (AOS, 74). Beatrice prend Lou pour une Italienne car les Occidentaux véhiculent des idées qui sont devenues des axiomes. Ainsi l'Italie, à cause de ses monuments, est le siège de l'art et de l'esthétique; aussi la splendeur des femmes se mesure-t-elle par référence à l'Italienne.

Lou est une belle femme qui est consciente de ses atouts physiques. Elle s'en sert pour séduire les officiels du gouvernement de Kangan, une ancienne colonie anglaise. Lou a le contact facile. Et elle crée, en l'espace d'un dîner, une pseudo familiarité entre elle et les hommes au pouvoir à Kangan. La fascination qu'elle exerce sur eux est si grande que les hommes forts du régime l'écoutent religieusement. Elle s'érige en donneuse de leçons d'économie politique. En fait, selon elle, Kangan est un État fragile qui a besoin

d'être guidé par "son grand frère"¹ l'Occident qu'elle représente. Elle est persuadée d'être dans son bon droit. Pendant plus d'un siècle, l'inconscient collectif des siens adhère à l'opinion selon laquelle «le nègre est une bête»². Lou est convaincue depuis sa plus tendre enfance que le Blanc est supérieur au Noir. Toujours par la voix de Beatrice, le lecteur apprend ce qui suit :

Her [Lou's] manner with his Excellency was becoming outrageously familiar and domineering. She would occasionally leave him hanging on a word she had just spoken while she turned to fling another at Major Ossai whom she now addressed only as Johnson. And wonder of wonders she even referred to the Chief of Staff, General Lango, as Ahmed on one occasion. And for these effronteries she got nothing but grins of satisfaction from the gentlemen in question. Unbelievable!

AOS, 78.

Lou ne s'embarrasse pas de considération de politesse. Elle est même généreuse, car elle condescend à se mettre au niveau des tenants d'un pseudo État africain. Elle s'adresse, d'égal à égal, aux membres du gouvernement qui ne voient en son attitude aucune marque de discourtoisie. L'attitude des officiels de Kangan vis-à-vis de Lou a son fondement dans l'inconscient des Noirs depuis la période de l'esclavage. Pour Eldridge Cleaver,

¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, 127. «D'une façon générale le Blanc se comporte vis-à-vis du Noir comme un aîné réagit à la naissance d'un frère».

² Ibidem, 137. «Le Blanc est persuadé que le nègre est une bête».

l'homme blanc a fait de la femme noire le symbole de l'esclavage et de la femme blanche le symbole de la liberté. [...]. Des hommes meurent pour la liberté. Les hommes noirs se meurent de désir pour la femme blanche, symbole de la liberté¹.

Lou abuse ainsi de la liberté dont elle est le symbole et appelle par leurs prénoms des membres du gouvernement. En venant à Kangan, elle veut se servir du cliché selon lequel l'Africain est un être libidineux. Lou se moque des Kanganais qui ne font pas la part des choses entre le politique et leur sexualité.

En ce qui concerne l'Anglaise anonyme, elle est consciente de l'attrait physique que les Blanches exercent sur les Noirs, et elle en tire profit. Aussi, s'assimile-t-elle à l'héroïne d'*Othello* de Shakespeare, Desdemone² (AOS, 79). En réalité, elle se livre à un jeu grâce auquel elle satisfait sa propre curiosité en même temps que celle de ses amants noirs. Ainsi, elle passe d'un Noir à un autre comme dans un tour de passe-passe. À titre d'exemple elle vient à un bal avec un Africain dont le romancier tait le nom, et elle en ressort aux bras d'un autre, Guy (AOS, 80).

¹ Eldridge Cleaver, *Un Noir à l'ombre*, Paris, Seuil, 1969, 166.

² Dans la pensée occidentale, Desdemone, héroïne d'*Othello* de Shakespeare, était l'épouse d'un Maure à qui elle a inspiré un amour si violent que ce dernier en est devenu un meurtrier. Depuis l'attirance physique que les Blanches exercent sur les Noirs est appelée le complexe de Desdemone.

On retrouve ici la sublimation du désir d'être blanc refoulé en chaque Noir dont parle Frantz Fanon. Comme les Noirs ne peuvent pas devenir des Blancs, ils se contentent de la possession physique d'une femme blanche. Selon Fanon, la profession de foi du Noir à l'égard de la Blanche semble être :

De la partie la plus noire de mon âme, à travers la zone hachurée me monte le désir d'être tout à coup blanc. Je ne veux pas être reconnu comme Noir, mais comme Blanc. Or - et c'est là une reconnaissance que Hegel n'a pas décrite - qui peut le faire, sinon la Blanche? En m'aimant, elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc. On m'aime comme un Blanc. Je suis un Blanc¹.

Ainsi, ce sont les Noirs eux-mêmes qui placent la femme blanche au-dessus de la femme noire. L'Occidentale a donc tôt fait de tirer tous les avantages liés à la relative suprématie que lui confère la couleur de sa peau. Les femmes occidentales dans *Anthills of the Savannah* n'ont aucune inhibition sexuelle vis-à-vis des Noirs, à l'exception de Louise qui est frigide. Elle souffre de la lutte entre l'esprit et le corps, car elle tenait à prouver sa propre intelligence; or

issu du corps et aboutissant dans les profondeurs psychiques de l'esprit, le mécanisme de l'orgasme est court-circuité par la lutte entre l'esprit et le corps².

¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., 51.

² Eldridge Cleaver, *Un Noir à l'ombre*, op. cit., 188.

La psychiatrie ne peut pas venir à bout du problème psychologique de Louise et cela a des répercussions sur sa vie sociale. Les Occidentales n'ont pas de problèmes de survie. Elles ont plutôt des problèmes de personnalité, car elles éprouvent le besoin de s'affirmer en tant qu'être humain et en tant que l'alter ego du sexe opposé.

Sur le plan intellectuel, les Occidentales sont toutes lettrées. On ne dispose d'aucune information sur le niveau scolaire de Gwendolin et de l'Anglaise. En ce qui concerne Louise, la psychose de ne pas être à la hauteur, en matière de savoir livresque, engendre à son niveau des troubles psychoaffectifs. À cet effet, son ex-mari Christopher révèle des secrets d'alcôve :

Louise was so bent on proving she has a mind of her own she proved instead totally frigid in bed despite weekly visits to the psychiatrist.

AOS, 63.

Par contre, Lou ne développe pas de blocage par rapport à son pouvoir intellectuel. Alors, la journaliste qu'elle est, n'hésite pas à jouer le rôle d'ambassadrice itinérante auprès des Kanganais. Il ressort de l'analyse du discours qu'elle tient durant le dîner chez Sam, le Président de la République, qu'elle est dotée d'un grand sens de la logique. Et elle illustre ses arguments avec des

exemples concrets. Le fil conducteur de son propos est qu'il faut à tout prix que les banques de son pays fassent des bénéfices, sur les prêts qu'elles octroieront à l'État de Kangan.

Pour Michael Barrat-Brown, l'assujettissement économique, par le biais des dettes, est la nouvelle forme d'expression de la domination occidentale, après la décolonisation. Il poursuit en ces termes :

Imperialism is still without question a most powerful force in the economic, political and military relations by which the less economically developed lands are subjected to the more economically developed. We may still look forward to its ending¹.

Lou participe de cette logique néocoloniale et remplit sa mission avec beaucoup d'assurance. Elle promet des aides alimentaires aux Kanganais à condition qu'ils acceptent d'emprunter de l'argent auprès des banques capitalistes de son pays. La femme occidentale traite des affaires de l'État. Elle négocie des contrats de prêts entre des États souverains. De ce fait, elle contribue au développement économique et à l'enrichissement de son pays. Les jeux sont clairs au niveau de Lou. Elle est en train de négocier un contrat avantageux pour son pays et elle ne s'en cache pas : «Banks are

¹ Michael Barrat-Brown, *After Imperialism*, (Revised Edition) New York, Humanities, 1970, viii.

not houses of charity. They're there to lend money at a fair and reasonable profit». (AOS, 79).

À cet égard Edward Said pense, à raison, que les nations occidentales continuent de s'enrichir aux dépens des pays pauvres. Citant Cheryl Payer, Said utilise le concept de : «the debt trap»¹. En effet, Lou impose ses conditions aux officiels de Kangan qui se trouvent dans une impasse terrible. Une famine est imminente dans le Nord du pays à cause d'aléas climatiques. D'ailleurs, Lou précise dans son plaidoyer que l'aide alimentaire américaine est destinée aux provinces frappées par la sécheresse : «drought province» (AOS, 78). Et son 'piège' fonctionne à merveille. La seule issue qui s'offre à Kangan, un pays pauvre, est d'accepter les diktats de l'Américaine.

Dans le domaine idéologique, seule Lou est présentée et son mot d'ordre est : méfiez-vous du marxisme, Fidel Castro, le chef de file du marxisme international, est un menteur. Elle précise :

Admiring Castro may be fine if you don't have to live in Cuba or even Angola. But the strange fact is that Dr Castro, no matter what he says, never defaults in his obligations to the international banking community. He says to others, "Don't pay", while making sure he doesn't fall behind himself in his repayments.

AOS, 78.

¹ Said Edward, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage, 1994, 283.

Lou est un agent de propagande du système économique capitaliste de son pays. Elle s'occupe des questions de souveraineté et d'hégémonie. Lou s'efforce donc d'enrôler Kangan sur la voie capitaliste de développement qui est la meilleure, selon elle. Et Victor G. Kiernan l'a écrit : «America loved to think that whatever it wanted was just what the human race wanted»¹. Pour illustrer ses arguments, Lou met donc à nu ce qui est, à ses yeux, la duplicité de Castro. À la vérité, elle affirme que Castro n'est pas très loin du système capitaliste américain, puisqu'il respecte ses engagements vis-à-vis des banques internationales.

Par ailleurs, elle tente de discuter des problèmes spécifiques de la femme avec Beatrice. Lou se rend compte qu'elle demeure une femme, même si elle est acceptée dans le cercle restreint du pouvoir politique d'un pays indépendant. Une liberté d'action caractérise les agissements de la femme occidentale qui participe à l'expansion de l'hégémonie de son pays en même temps qu'elle se définit comme l'égale de l'homme. Les Africaines lettrées évoluent selon une logique différente.

¹ Victor G. Kiernan, *America : The New Imperialism : From White Settlements to World Hegemony*, London, Zed, 1978,127.

VI-2 Les Africaines lettrées

Dans le roman, les trois femmes africaines instruites vivent chacune une relation sentimentale avec des hommes de leur race. Mais seule Comfort est mariée. Contrairement aux Occidentales, les Africaines sont confrontées à des problèmes d'option de vie, de conflits de culture et d'innovations sociales. Comfort choisit délibérément de se séparer d'un fiancé en le mettant à la porte d'un appartement qu'elle louait (AOS, 89). Quant à Beatrice, elle répond aux avances de Christopher, après s'être assurée qu'il est encore un célibataire. Adamma entretient une idylle avec un étudiant prénommé Emmanuel. Elles ont toutes trois pris l'initiative de vivre selon leurs propres convenances. Ainsi, Beatrice rejette d'emblée la polygamie.

Le mariage entre Beatrice et Christopher n'est pas encore célébré. Mais le couple vit maritalement dans l'un ou l'autre de leurs appartements respectifs. Des trois Africaines lettrées du roman, seule la vie de couple de Beatrice a été décrite par Achebe. Son partenaire Christopher confesse :

Beatrice is a perfect embodiment of my ideal woman, beautiful without being glamorous. Peaceful but very strong. Very, very strong. I love her and will go at whatever pace she dictates.

AOS, 63-64.

Beatrice réussit là où Louise, l'ex-épouse blanche de Christopher, a échoué. Ainsi, contrairement à l'idée de Fanon, Christopher ne peut pas dire que l'amour d'une Occidentale lui «ouvre l'illustre couloir qui mène à la prégnance totale....»¹. Pour le moment, il n'est pas question de mariage entre Adamma et Emmanuel, car ils n'ont pas parachevé leurs études.

Les Africaines lettrées sont libres de leurs mouvements et n'ont pas de compte à rendre à leurs ascendants. Elles sont donc responsables d'elles-mêmes et s'assument pleinement. Elles évoluent presque en marge de leurs différentes familles. Cependant, elles ne sont pas des égoïstes. Ainsi, dès l'annonce de la mort d'Ikem Osodi, le partenaire d'Elewa, Beatrice offre l'hospitalité à la jeune femme qui attend un enfant. Après la naissance du bébé d'Ikem, Beatrice préside à la cérémonie de baptême du nouveau-né. Beatrice fait ici une innovation en jouant un rôle réservé aux hommes. De ce fait, elle peut dire avec Frantz Fanon,

Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. Je ne dois pas y chercher le sens de ma destinée.

Je dois me rappeler à tout instant que le véritable *saut*² consiste à introduire l'invention dans l'existence.

Dans le monde où je m'achemine, je me crée interminablement.

Je suis solidaire de l'Être dans la mesure où je le dépasse³.

¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., 51.

² En italique dans le texte de Fanon.

³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., 186.

Beatrice invente donc le présent pour mieux affronter l'avenir, à travers le rituel d'un baptême. Par ailleurs, Beatrice peut se rendre compte de la précarité des conditions de vie de ses consœurs illettrées en passant une nuit dans le lit infesté de vermine d'Aina. Au bout de son cheminement, elle déclare, dégoûtée : «'...I am glad I won't be spending five nights here'» (AOS, 200).

Dans le domaine intellectuel, le lecteur a des précisions uniquement sur le niveau d'instruction de Beatrice. Elle a fait des études dans une université de Londres et en est diplômée. Enfant précoce et perspicace, Beatrice relève des anomalies au niveau du comportement de son père et de sa mère, et elle prend le parti de sa mère contre son père. Elle se remémore :

There were times I suspected that he [my father] may have flogged our poor mother, though I must say in recognition of the awesomeness of the very thought that I never actually saw it happen [...]. But it always made me want to become a sorceress that could say '*Die!*' to my father and he would die as in the folk-tale. And then, when he had learnt his lesson, I would bring him back to life and he would never touch his whip again.

AOS, 86.

Il y a en elle un esprit de solidarité féminine qui a éclos très tôt et a mûri avec le temps. Cette solidarité n'est pourtant pas synonyme de jérémiades contre la gent masculine. Ainsi, elle ne répond pas quand Elewa se plaint : « '*But woman done suffer for dis world-o'* »

(AOS, 60). Beatrice veut des actes concrets. Elle veut changer la société de l'intérieur. Elle n'engage pas une guerre entre les hommes et les femmes.

Les Occidentales comme Lou s'assimilent aux hommes en se mettant sur le même pied d'égalité qu'eux. Par contre, Beatrice donne un nom de garçon à une fillette pour établir une homologie entre un homme et une femme. La démarche de Beatrice engage toute sa communauté puisque la fillette sera désignée du nom d'un garçon par tout un chacun. Celle de Lou, au contraire, est beaucoup plus individuelle et personnelle. La perspicacité de Beatrice lui permet de comprendre que des changements isolés et des prises de position unilatérale n'auront aucun impact sur la société dans laquelle elle vit. Il faut opérer des changements qui auront des répercussions à grande échelle.

Par ailleurs, Beatrice est scandalisée devant la familiarité avec laquelle Lou parle aux tenants du pouvoir à Kangan. En effet, Beatrice tient à des valeurs telles que la courtoisie et le respect de la hiérarchie. Alors, pendant que la femme occidentale se préoccupe de l'expansion hégémonique et politique de son pays, l'Africaine s'accroche aux honneurs et à la dignité. Lou et Beatrice ne sont pas du tout sur la même longueur d'onde. Lou se moque

des considérations sociales de savoir-vivre et de savoir-être. L'essentiel pour elle est de convaincre ses interlocuteurs du bien-fondé du capitalisme international. Beatrice n'est pas dupe des agissements de Lou. Sa formation universitaire lui fournit des éléments d'analyse pour percevoir l'hypocrisie de l'Occidentale.

Partha Chatterjee écrit à ce sujet :

It is the very biculturalism of intellectuals in postcolonial countries – a necessary biculturalism that they must work hard to acquire – which enables them to see through the sham of hypocrisy of today's myths of global cooperation¹.

Aucune "sororité" n'est possible entre une Occidentale acquise à la cause de la défense des intérêts politiques et économiques de son pays et Beatrice. Le discours de Lou est bien compris de Beatrice qui refuse tout contact avec elle. Ce faisant, Beatrice donne la priorité à la lutte contre le néocolonialisme, l'impérialisme occidental et la pauvreté sur la lutte pour l'émancipation féminine.

Elle peut alors déclamer avec le poète :

first things first!
Too many gangsters
still stalk this continent [Africa]
too many pirates
too many looters
far too many

¹ Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments, Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993, 156.

still stalk this land ¹.

Beatrice constate les ambitions de la femme occidentale. Elle oppose donc une stratégie d'autodéfense face au discours d'économie politique de Lou. La lutte idéologique de Beatrice est une lutte individuelle, contrairement à celle de Lou qui est nationale et même continentale. Lou parle au nom de son pays, tandis que Beatrice agit seule à l'ombre. À ce niveau, il convient de préciser que Lou est envoyée par son propre pays auprès du gouvernement de Kangan. Il est donc tout à fait normal que son débat ait une large incidence. Un paradoxe qu'il convient de relever survient ici. Sur le plan social, la lutte de Beatrice concerne toute sa collectivité tandis que Lou mène un combat individuel. Et dans le domaine politique c'est le contraire qui s'observe.

Par conséquent, Beatrice donne la primauté au social sur le politique. N'empêche, elle défend les intérêts de son pays en prenant pour modèle, la juive Esther², l'héroïne du livre biblique

¹ Felix Mnthali, 'Letter to a Feminist Friend', in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (Eds), *The Post-colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1995, 253.

² La tradition Juive admet qu'Esther héroïne du livre biblique éponyme a utilisé ses charmes pour séduire le Roi, son époux, dans le but d'intercéder auprès de lui en faveur du peuple juif. (*Esther*, 7. 1-10).

éponyme. Cette dernière sauve toute seule son peuple de la mort, en utilisant ses charmes physiques. Beatrice fait de même avec Sam, le Président de la République, pour l'arracher des griffes de Lou. La réaction de Beatrice est puérile et sentimentale, alors que l'enjeu est sérieux et grave. Il s'agit de la gestion de son pays et du bien-être de tout un peuple. Au propos logique et rigoureux de politique économique de Lou, Beatrice oppose une attitude insignifiante. Jouant à l'outragée, elle s'interroge :

'If I went to America today, to Washington DC, would I, could I, walk into a White House private dinner and take the American President hostage. And his Defence Chief and his Director of CIA?'

AOS, 81.

Il est évident que la réponse à cette question est négative. En définitive Beatrice, archétype de l'Africaine instruite, est consciente de l'état de vassalité dans lequel se trouve son continent, en général, et son pays, en particulier. Elle modifie les données de la tradition en opérant des changements sociaux dans des rituels ayant trait à la vie de couple ou au baptême d'un nouveau-né. On a affaire à une femme libre, financièrement indépendante, et qui prend en main son propre destin. Au plan politique, elle n'a pas encore atteint la maturité de l'Occidentale, car elle ne joue aucun rôle de

stratège politique comme le fait Lou. À ce niveau, l'action de l'Africaine est individuelle et non nationale ou continentale.

À cet égard, la romancière camerounaise Calixthe Beyala a certainement des raisons valables de faire appel à « ses sœurs occidentales »¹ pour qu'elles aident les Africaines à s'émanciper. Seulement, dans *Anthills of the Savannah*, Lou, une "sœur occidentale" des Africaines, donne la primauté à la défense du capitalisme international sur «l'internationale féminine»². Sara Suleri résume ce dilemme auquel sont confrontées les femmes en la question suivante : «What comes first race, gender, or profession?»³. Il est clair que les Occidentales, tout comme les Africaines, mettent leur race au-dessus de toutes autres considérations. Néanmoins, seules les Africaines lettrées sont concernées par cette polémique. Les Africaines illettrées n'auront aucun mot à dire dans le débat politique. La lutte pour la survie absorbe toute leur énergie et leur manque d'instruction les empêche d'appréhender les enjeux de la gestion de l'État.

¹ Calixthe Beyala, *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*, Paris, Spengler, 1995.

² Ambroise Kom, "L'Univers zombifié de Calixthe Beyala", *Notre librairie*, n° 125, Janvier-Mars 1996, 65.

³ Sara Suleri, "Woman Deep Skin Feminism and the Post-colonial Condition", in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (Eds), *The Post-colonial Studies Reader*, op. cit., 1995, 277.

VI-3 Les Africaines illettrées

Au nombre des femmes illettrées du roman, il y en a de la vieille génération et de la génération montante. Les membres de la vieille génération sont la mère de Beatrice et celle d'Elewa qui sont demeurées les gardiennes de la tradition. La mère de Beatrice partage l'idée selon laquelle il faut donner un enfant mâle à son époux. Sa dernière fille, Beatrice, subit les conséquences de l'incapacité de sa mère à mettre au monde un garçon. Elle confesse :

I didn't realise until much later that my mother bore me a huge grudge because I was a girl – her fifth in a row though one died – and when I was born she had so desperately prayed for a boy to give my father.

AOS, 86-87.

Il se pose ici le problème de la supériorité du garçon sur la fille. Toute l'énergie de la mère de Beatrice a été absorbée par le désir de la naissance d'un garçon. Le discours féministe occidental à propos de l'égalité entre l'homme et la femme n'a pas sa raison d'être chez la mère de Beatrice. Sa vie est fondée sur le postulat de 'l'apparente' prééminence du garçon sur la fille.

En ce qui concerne la mère d'Elewa, c'est une veuve qui vit avec sa fille adulte dans la capitale de leur pays. Elle est très respectueuse du rituel du baptême. Et elle dépense ses maigres revenus pour acheter les victuailles nécessaires à la tenue de la

cérémonie du baptême de sa petite-fille. La mère de Beatrice et la mère d'Elewa constituent une sorte de mémoire du passé dans le roman. Grâce à elles, le lecteur est informé de ce qui se passait avant la colonisation.

Au sein de la jeune génération des femmes illettrées, l'une d'elles, la nouveau-née, Amaechina, représente l'avenir. En effet, son jeune âge physique et psychologique fait d'elle un terreau fertile et vierge où peuvent pousser toutes sortes de graines. Cette fillette est le prototype d'une espèce androgyne car elle répond culturellement au nom d'un garçon, alors que biologiquement elle est une fille. Tout l'espoir d'un changement de la situation précaire des femmes analphabètes du roman repose sur elle. Seulement, il faut que quelqu'un lui explique quelle est sa mission. Au cours d'une interview avec Emmanuel Dongala, Chinua Achebe affirme :

I think there may well be a chance to renegotiate our situation in Africa. I never put anything beyond what is possible. My novel, *Anthills of the Savannah*, has at the end a child that is born, and there's a naming ceremony. And the old man there says, "Somebody has to bring this child up." So the hope is contingent on someone bringing this baby up. The hope will not simply come by itself. Someone has to do something about it. That's where we are¹.

¹ Conversation with Chinua Achebe about his return home to Nigeria, conducted by Emmanuel Dongala, *File ://A :/HRP Achebe transcript.htm*.

Amaechina a besoin d'un guide pour lui indiquer quelle est la voie à suivre. Elewa, sa mère, est une vendeuse de tissus dans la boutique d'un Asiatique. Contrairement à Aina, elle sait lire et écrire, mais elle est consciente du fait que son niveau d'instruction est médiocre. Alors, elle se classe parmi les illettrées. Elle confesse : «'... I no sabi book'» (AOS, 223). Pourtant, elle a su se faire aimer de l'éminent éditorialiste Ikem Osodi qui partageait sa vie. Son histoire d'amour avec Ikem est faite de hauts et de bas, mais après les brouilles les plus houleuses, leur couple se réconcilie. Du vivant d'Ikem, elle tient un langage pseudo féministe. Mais après la mort de ce dernier, elle change de ton et finit par accepter l'hospitalité de Beatrice. Elewa mène une vie précaire au point qu'elle ne peut pas s'offrir les frais de consultation dans un centre de santé (AOS, 150).

De même, Aina vit dans un environnement insalubre et nauséabond avec son époux et leurs cinq enfants. Le niveau de vie du couple est si médiocre qu'ils n'ont pas les moyens d'éradiquer les punaises qui infestent leur lit. Néanmoins, Aina ne nourrit aucune jalousie vis-à-vis de Beatrice qui habite un palais. Bien au contraire, Aina aide Christopher, le fiancé de Beatrice, à fuir pendant qu'il est recherché par la police secrète de Kangan. Aina se résigne

à son sort. Et bien qu'elle soit de confession musulmane, elle esquisse des pas de danse au rythme de chansons chrétiennes. Aina n'est pas concernée par les propos des intégristes religieux. Alors elle explique : « 'Dem talk say make Moslem no dance when Christian de sing?' » (AOS, 224). Aina ne s'embarrasse pas de débattre sur des questions relatives à la religion. Elle vit en parfaite harmonie avec ses compatriotes, quelles que soient leurs obédiences religieuses.

En ce qui concerne la religion, Agatha, la domestique de Beatrice y puise toute son énergie. On le voit à travers cet hymne qu'elle chante allègrement :

Jehova is not a person anyone can deceive
Jehova is so great who is it [sic] can confuse him?
If Jehova wants to bless who will dare to raise a curse?
Jehova-Jireh let us raise his name!

AOS, 224.

Agatha trouve du réconfort dans les enseignements des croyances occidentales. Et elle se permet de porter des jugements de valeur sur la moralité de sa patronne, Beatrice. Après la colonisation politique et économique, il y a aussi une colonisation spirituelle qui est plus insidieuse. Agatha utilise les termes bibliques à tort et à travers. Et pire encore, elle croit être dans son bon droit. Ainsi, pour apaiser Beatrice qui s'inquiète à propos de Christopher, elle

suggère : «'Madam, make you no worry at all' [...]. 'Whether they look from here to Jericho, they no go find am. By God's power!» (AOS, 187). Agatha se croit investie d'un pouvoir incantatoire. Elle pense qu'il suffit de prononcer certains termes tels que : «Jericho» ou «God's power», pour qu'un miracle se produise. Agatha est obsédée par la religion qui l'aide à oublier sa condition précaire de domestique.

La religion, par le biais des sectes, endort la conscience d'Agatha et l'empêche de s'attaquer aux véritables maux qui minent la société dans laquelle elle évolue. En plaçant toute sa confiance en Dieu et en consacrant son énergie à la défense de pseudo enseignements bibliques, Agatha ne peut pas vaincre l'analphabétisme dont elle est victime. Elle ne peut pas non plus lutter contre le manque d'hygiène et contre la pauvreté en général. Elle vit en vase clos. Tout son univers évolue autour des préceptes de sa secte : «YESMI, acronym for Yahwe Evangelical Sabbath Mission Inc.» (AOS, 83).

Somme toute, les Africaines illettrées tournent en rond, car il y a une monotonie qui se dégage de leurs différentes personnalités. Aucune d'elles n'évolue vers un avenir meilleur. Elles se laissent vivre et subissent les aléas de leur entourage. Agatha noie sa

détresse dans une secte et conforte son statut de défavorisée sociale. Et elle attend le bonheur dans le royaume des cieux. Le sort des femmes analphabètes, tout comme celui de la nouveau-née, Amaechina, dépend de l'éducation qu'une tierce personne voudra bien leur donner. Si personne ne s'occupe d'elles, elles demeureront pauvres et exploitées dans une société dont les fondements leur échappent. La tâche d'éducation des femmes illettrées du roman incombe à Beatrice.

Conclusion

La nouvelle race de femmes qui apparaît dans *Anthills of the Savannah* fait partie du groupe des Africaines lettrées. Une telle femme doit être en mesure de s'assumer en même temps qu'elle adapte les données de la tradition à la vie moderne. Il lui faut connaître la société occidentale pour comprendre le discours néocolonial des Occidentales qui cherchent à asservir son continent. Par ailleurs, elle a le devoir d'éduquer ses compatriotes analphabètes pour qu'elles améliorent leurs conditions de vie.

Il ressort du roman que le débat sur l'égalité de droit entre l'homme et la femme n'est pas encore une priorité en Afrique. L'essentiel semble être l'éradication de la misère matérielle et intellectuelle. Dans cet ordre d'idées, Florence Abena Dolphyne,

dans une étude sur la situation de l'Africaine, écrit : «There was more at stake than the question of who cooked the dinner or changed the baby »¹. La femme africaine est confrontée au problème du sous-développement du continent qui engendre la pauvreté et un taux élevé d'analphabétisme.

La femme occidentale jouit des prérogatives de supériorité liées à la couleur de sa peau. Elle a une attitude paternaliste vis-à-vis des Kanganais, hommes ou femmes. La nouvelle race de femmes africaines est face à un double enjeu. La libération politique de son pays et l'amélioration du sort de la couche des défavorisées sociales.

Il convient de souligner que la femme et le principe féminin se comportent comme des censeurs dans l'œuvre d'Achebe. Ils récompensent et punissent les hommes selon leur comportement vis-à-vis d'eux.

¹ Florence Abena Dolphyne, *The Emancipation of Women : An African Perspective*, Accra, Ghana University Press, 1991, xiv.

TROISIÈME PARTIE
FEMME ET IDÉOLOGIE

CHAPITRE VII
DE LA FEMME-CENSEUR SOCIAL

Il ressort de l'étude des textes d'Achebe qu'« au niveau appréciatif », les hommes qui agissent mal vis-à-vis des femmes subissent tous des échecs. Une interdépendance s'observe entre le principe masculin et le principe féminin. Et, suivant la logique de Tzvetan Todorov

la description de chaque partie [...] [d'un roman] comporte son appréciation morale, l'absence d'une appréciation représente une prise de position tout aussi significative¹.

Cependant, une mise au point s'impose,

cette appréciation, disons le tout de suite, ne fait pas partie de notre expérience individuelle de lecteur ni de celle de l'auteur réel; elle est inhérente au livre et l'on ne pourrait correctement saisir la structure de celui-ci sans en tenir compte. [...]. Chaque acte y possède son appréciation bien qu'elle puisse ne pas être celle de l'auteur ni la nôtre².

À la lumière de la présente étude, le principe féminin semble disposer de moyens de coercition qui lui donnent « un pouvoir disciplinaire [...] invisible»³ sur le principe masculin. Il s'impose en justicier et distribue des bons ou des mauvais points selon le comportement des hommes. Une gradation s'observe dans les

¹Tzvetan Todorov, "Les Catégories du récit littéraire", *Communication*, 8. *L'Analyse structurale du récit*, Paris, Seuil, 1981, 152.

² Ibidem, 152-153.

³ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 220.

différentes sanctions qu'il inflige aux hommes. Du double système «gratification-sanction»¹, on a la sanction correctrice qui peut conduire, dans le pire des cas, à la peine capitale.

En ce qui concerne le processus de gratification-sanction, les hommes bons sont récompensés pour éveiller l'envie de faire du bien chez les autres. Il reste entendu que :

la qualification des conduites et des performances [se fait] à partir de deux valeurs opposées du bien et du mal; au lieu du partage simple de l'interdit, [...] on a une distribution entre pôle positif et pôle négatif².

Il s'agit alors de faire une distinction claire et nette entre ce qui est positif et ce qui est négatif dans les écrits.

La sanction correctrice, quant à elle, est codifiée. À telle infraction correspond telle sanction donnée. D'autres punitions découlent logiquement, de façon «inhérente», de la vie des personnages. De même, la peine capitale n'est pas prescrite. La mort, au motif de tort causé à une femme ou à une déesse, s'impose aux contrevenants brusquement et sans préméditation.

Au premier chef, ce chapitre montre comment une déesse magnifie les hommes justes par le biais des distinctions

¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., 212.

² Ibidem.

honorifiques. La modération et la mesure sont recommandées à de tels hommes. En retour, ils obtiennent la longévité et de grandioses hommages posthumes leur sont accordés.

Ensuite, la présente étude examine la manière dont les hommes, qui enfreignent les lois régies par les femmes et les déesses, sont punis proportionnellement à la faute commise. En effet : «la pénalité qu'elle[s] met[tent] en œuvre s'intègre dans le cycle de connaissance des individus»¹. Dans le cas où une faute serait inédite, des rites expiatoires périodiques et collectifs effacent l'offense. Parfois, l'opinion publique désavoue les actes répréhensibles, ou le sens moral des contrevenants leur demande des comptes.

En dernier lieu, on remarque qu'à certaines instances, il n'existe a priori aucune relation de cause à effet entre l'infraction et la pénalité observée dans les romans. Les connexions entre la faute et la punition ne sont pas évidentes à première vue. Il faut pénétrer la logique des écrits pour découvrir qu'«il existe une punition du mal peint dans le roman»². La devise des femmes et des déesses «peut

¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., 213.

²Tzvetan Todorov, "Les Catégories du récit littéraire", *Communications*, 8, op. cit., 156.

être réduite à quelques maximes assez banales : ne faites pas le mal; soyez sincères; résistez à la passion... »¹.

Il semble que la femme continue l'éducation de la première enfance tout au long de la vie des hommes. Cette fois-ci, son instruction est aussi discrète que subtile. L'homme ne se rend compte du pouvoir coercitif de la femme qu'une fois qu'il est puni pour une offense.

La femme fonctionne donc comme une charpente qui soutend les fondements de l'édifice social. Elle veille à l'éradication de la tyrannie, du despotisme et de l'anarchie. En effet, elle régente tout ce qui a trait à l'honneur et à la gloire. Il est dit d'Ani la déesse de la terre : «She was the ultimate judge of morality and conduct» (*TFA*, 26). Les citoyens des États modernes la prendraient pour l'incarnation de leur Cour Suprême².

¹ Tzvetan Todorov, "Les Catégories du récit littéraire", *Communications*, 8, op. cit., 153.

²La Cour de Cassation ou «la Cour Suprême d'une part est [par opposition au juge des faits] juge de droit et contrôle à ce titre la légalité des décisions rendues et, d'autre part, elle est la juridiction régulatrice et procède par règlement de juge en cas de conflit positif ou négatif». Kéba Mbaye et Youssoupha Ndiaye (sous la direction de) *Encyclopédie juridique de l'Afrique*, Tome quatrième, *Organisation judiciaire, procédures et voies d'exécution*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1982, 76.

VII-1 Les récompenses

Un des signes de réussite sociale des hommes en pays ibo est l'obtention de titres honorifiques. Une déesse, Idemili, octroie ses distinctions, dont elle est l'unique dépositaire, aux hommes qui les méritent. Deux conditions préalables sont indispensables pour être membres de la confrérie des Ozo, les élus de la déesse. L'une est d'ordre matériel, tandis que l'autre relève de la morale ou du savoir-être du candidat. Le postulant est jaugé dans toute sa dimension physique et spirituelle. Sur le plan physique, la force, l'ardeur au travail des champs procure la richesse, c'est-à-dire le matériel. Et, dans le domaine spirituel, l'impétrant doit incarner des valeurs de paix, d'honnêteté et d'équité. Idemili ne sépare pas l'avoir de l'être.

Ainsi, elle n'honore pas les hommes qui sont honnêtes, équitables et doux mais pauvres, c'est-à-dire paresseux¹. De même, les hommes travailleurs et riches, mais malhonnêtes et méchants, sont écartés. La récompense d'Idemili échoit uniquement aux hommes qui parviennent à concilier les données à priori antagonis-

¹Il convient de souligner qu'avant la colonisation, la pauvreté est synonyme de paresse dans les travaux champêtres pour les membres de la communauté ibo.

tes de "l'avoir et de l'être"¹. Dans "*The Madman*," Nwibe, un postulant à la distinction des Ozo réussit, à force de travail au champ, à amasser des richesses. Malheureusement, il échoue dans la gestion de son ménage polygame. Il est alors déclaré "persona non grata" par la déesse. La sanction d'Idemili se fait de façon très subtile. Les indésirables s'excluent eux-mêmes de la liste des élus.

Dans le cas de Nwibe, il ne prend pas ses responsabilités dans une dispute entre ses deux épouses. Bien que sa première épouse ait raison, il refuse de trancher le différend en sa faveur. Il lui conseille plutôt la patience, et il traite sa seconde épouse de folle. Néanmoins, avant la fin de la journée, Nwibe devient fou et marche nu en plein marché ("*The Madman*," 8). La punition d'Idemili tombe comme un couperet et met fin à l'ambition de Nwibe.

Avant tout engagement, les éventuels candidats informent les anciens titulaires du titre de leur aspiration d'être des leurs. Nwibe ne se soustrait pas à cette obligation. Mais l'énigme contenue dans la réponse que lui donnent les élus chevronnés se résout quand il

¹ Erich Fromm, *Avoir ou être*, Paris, Laffont, 1978. (Dans cet ouvrage, Fromm relève la dichotomie entre les acquisitions matérielles et les qualités morales des hommes. *Avoir* est une possession alors qu'*être* est du domaine des qualités et des défauts).

devient fou. Il lui est répondu : «'Your proposal is excellent' [...] 'When we see we shall believe!'» ("*The Madman*," 3). En d'autres termes, l'obtention du titre des Ozo est un processus de longue haleine ou une course de fond. Ce n'est qu'à la fin du cheminement que l'on peut se vanter de l'avoir eu. Idemili se donne « pour tâche de mesurer, de contrôler, et de corriger»¹ les postulants à ses distinctions honorifiques. Un membre de la confrérie des Ozo est ainsi un homme purifié ou un saint homme : «a purified or holy man»². Une dignité se dégage de leur attitude. Ils vivent longtemps. Ils sont sages et respectés de toute la communauté. Dans *Things Fall Apart*, le lecteur constate :

There were only four titles in the clan, and only one or two men in any generation ever achieved the fourth and highest. When they did, they became the lords of the land.

TFA, 86.

Ogbuefi Ezeudu, l'un des hommes les plus âgés d'Umuofia, est détenteur de trois distinctions honorifiques. Il est pondéré dans sa pratique sociale et évite tout excès. De même, il se garde de poser des actes irréfléchis. Aussi interdit-il formellement à Okonkwo de participer au meurtre rituel d'Ikemefuna. Il lui conseille : « ' that

¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la Prison*, op. cit., 233.

² Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, London, Zed Books, 1995, 93.

boy calls you father. Do not bear a hand in his death'» (*TFA*, 40). Ezeudu assimile Ikemefuna à Nwoye, le propre fils d'Okonkwo. D'après Ezeudu, un adulte doit considérer comme étant le sien, tout enfant qui le désigne par le nom de père. Ezeudu se situe sur «le pôle positif» du respect de la vie par égard pour Ani, une autre déesse. L'assassinat des enfants qui ne sont pas des jumeaux¹ est proscrit par Ani, la déesse de la Terre et la mère nourricière de tout être vivant. En fait, le précepte d'Ani n'est pas : «Tu ne commettras pas de meurtre»², mais : "tu ne tueras pas ton propre enfant ou n'importe quel enfant qui t'appelle père".

Une ambiguïté s'observe au niveau des injonctions d'Ani. Il faut beaucoup de discernement pour parvenir à lui être fidèle. En effet, Ani proscrit l'infanticide et dans le même temps, elle décrète la mort rituelle d'Ikemefuna. Le lecteur constate que la loi du Talion, «œil pour œil dent pour dent», est une des devises d'Ani. Un homme originaire de Mbaino tue une femme native d'Umuofia. Par vengeance, Ani réserve le même sort à Ikemefuna, un enfant de Mbaino. Par conséquent, l'équivoque observée dans ses diktats

¹ Ani considère les naissances gémellaires comme une anomalie et une abomination. Elle recommande donc l'assassinat des jumeaux (*TFA*, 95 et 107).

² *Deutéronome*, 5. 17 et *Exode*, 20. 13.

contradictoires se trouve justifiée. Il faut donc être spirituellement mûr et «discipliné» pour savoir quelle conduite tenir sans offenser Ani.

L'initié de la confrérie des Ozo, Ezeudu, parvient à suivre les ordonnances d'Ani sans l'outrager. Non seulement Ezeudu met Okonkwo en garde contre toute participation à l'assassinat d'Ikemefuna, mais encore il refuse lui-même d'y prendre part. Il avoue : «'... I [myself] want to have nothing to do with it. He [Ikemefuna] calls you [Okonkwo] his father' » (*TFA*, 40). Ezeudu est du même petit village qu'Okonkwo¹. Ainsi il considère Ikemefuna comme son fils. Il s'abstient donc volontairement de faire partie du groupe d'hommes qui immolent, à coup d'épée, Ikemefuna en l'honneur d'Ani. Ezeudu respecte la sanction de la déesse, seulement il ne veut pas être un des exécuteurs du crime rituel par allégeance à cette même déesse. Il ne tente rien pour s'opposer à la décision d'Ani, mais il ne tombe pas dans son piège non plus.

En effet Ani,

au lieu de plier uniformément et par masse tout ce qui lui est soumis, [...] sépare, analyse, différencie, pousse ses procédés

¹ Umuofia est un grand village formé par neuf petits villages. Okonkwo et Ezeudu sont originaires du petit village Iguedo (*TFA*, 84).

de décomposition jusqu'aux singularités nécessaires et suffisantes¹.

Elle fait de tout membre de la communauté un cas particulier. Chacun est jugé, récompensé ou puni en tant qu'individu. Au-delà de la «discipline» générale coexiste une «discipline» personnelle qui implique des réserves et des particularités.

Ani ne punira pas ceux qui exécutent le meurtre dont elle est l'instigatrice, si et seulement si aucun lien affectif et psychologique ne les unit à l'enfant sacrifié. Parce que Ezeudu sait respecter les nuances inhérentes aux injonctions de la déesse Ani, elle lui accorde une longue vie et il meurt très vieux. À sa mort, la communauté l'enterre avec faste. Les hommes justes sont récompensés par les déesses qui les couvrent d'honneur tout au long de leur vie et même après leur décès.

À l'instar d'Ezeudu, Nwakibie possède lui aussi trois titres. Il est présenté comme un homme généreux et prospère. Il est à la base de la richesse matérielle d'Okonkwo. Nwakibie prête à Okonkwo les boutures d'ignames qui lui permettent de constituer son propre stock. Nwakibie, tout comme Ezeudu, a un destin heureux. La réussite sociale, économique et spirituelle des deux

¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la Prison*, op. cit., 200.

hommes peut susciter chez certains de leurs compatriotes, non pas la jalousie, mais l'envie de leur ressembler. À cet égard, l'oraison funèbre d'Ezeudu est édifiante :

'Ezeudu' [...]. If you had been poor in your last life I would have asked you to be rich when you come again. *But you were rich*¹. If you had been a coward, I would have asked you to bring courage. *But you were a fearless warrior*. If you had died young, I would have asked you to get life. *But you lived long*. So I shall ask you to come again the way you came before. If your death was the death of nature, go in peace. But if a man caused it, do not allow him a moment's rest.

TFA, 86.

À travers Ezeudu, la communauté honore l'ardeur au travail, le courage, la générosité, l'esprit de justice et de discernement. Les déesses Idemili et Ani sont les garantes de ces valeurs. Elles «fonctionnent comme un pouvoir multiple automatique et anonyme»²; elles ne reçoivent pas les honneurs, mais plutôt elles glorifient Ezeudu pour sa bonne conduite et son esprit de discernement.

Un autre détenteur de titre honorifique, Ogbuefi Ndulue, meurt également très vieux. Il est en fait l'homme le plus âgé de son petit village. Il est connu pour son esprit de conciliation, car il ne fait rien

¹ C'est moi qui souligne. La communauté reconnaît comme valeur la richesse (l'ardeur au travail) le courage et la longévité.

² Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., 208.

sans en parler avec sa première épouse, Ozoemana. De plus, l'ami intime d'Okonkwo, Obierika, a également les distinctions des Ozo. Il reproche à Okonkwo sa participation au meurtre d'Ikemefuna. Il lui dit : «'[...] if the Oracle said that my son should be killed I would neither dispute it nor be the one to do it'» (*TFA*, 47). Obierika est prospère sur le plan matériel. Et sur le plan social, aucun des malheurs qui s'abattent un à un sur Okonkwo ne lui arrive. L'appartenance à l'ordre hiérarchique d'Idemili n'est pas une fin en soi. Même après leur adhésion, les détenteurs du titre des Ozo doivent continuer à respecter les valeurs de paix, de justice et d'humilité. Okonkwo, bien que membre de la confrérie des Ozo, oublie souvent le respect que tout individu doit au principe féminin et il en subit les conséquences.

VII-2 Les sanctions codifiées

Dans l'œuvre d'Achebe, «est pénalisable le domaine indéfini du non-conforme»¹, et il existe des sanctions codifiées, connues d'avance. Soit la communauté assume l'exécution de la punition, soit l'opinion publique s'en charge. Au titre de peines infligées par la communauté, Okonkwo doit offrir à la déesse de la terre une brebis,

¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., 210.

une poule, du tissu et cent cauris (*TFA*, 22). Le tort d'Okonkwo est d'avoir frappé sa femme pendant la semaine de la paix. Okonkwo brise un interdit social. Ezeani, le prêtre de la déesse de la terre, lui prescrit des offrandes expiatoires à valeur «corrective».

Quelquefois, il ne s'agit guère de dépenses financières mais d'un rituel de purification. Quand Oduche enferme un python, une émanation de la déesse Idemili, dans une caisse, son père Ezeulu doit accomplir des rites pour laver l'affront (*AOG*, 60). Néanmoins, dans le cas d'espèce, aucun rituel n'est prévu par l'usage. Les caisses sont une invention occidentale, et personne, avant Oduche, n'avait commis une telle offense. Ezeulu met le "crime" de son fils sur le compte d'un outrage personnel, le narrateur relate :

But there was nothing in the custom of Umuaro for the man who puts the snake [the python] into a box. Ezeulu was not saying that it was not an offence, [...]. It was the kind of offence which a man put right between himself and his personal god [...]. It was he, Ezeulu, who would cleanse the six villages of this and countless other sins, before the planting season.

AOG, 60.

Tout est donc mis en place pour que le clan reste sur le droit chemin et respecte le code de conduite sociale. Parfois, quand un mari tape sur son épouse, ses beaux-frères lui rendent la pareille. Obika corrige Ibe, le mari de sa sœur Akueke, (*AOG*, 11). Et, trois frères

de Mgbaffo malmènent son époux violent, Uzowulu (*TFA*, 64). La communauté villageoise admet et approuve tacitement ce genre de loi du Talion.

En ce qui concerne l'opinion publique, sa sanction est essentiellement verbale. Une désapprobation générale s'observe après un acte anormal. Lorsque Okonkwo appelle "femme" (*Agbala*), Osugo, un homme qui n'a aucune distinction honorifique, tous les hommes présents le lui reprochent. Le proverbe cité à cette occasion par un vieil homme est révélateur à plus d'un titre : «'Looking at the king's mouth' [...] 'one would think he never sucked at his mother's breast'» (*TFA*, 19). L'humilité est recommandée en toute chose aux hommes. Quelle que soit la grandeur d'un homme, il a été bercé par une femme et nourri au sein d'une femme. Les hommes ne peuvent donc pas mépriser les femmes ou les déesses.

Okonkwo met ses compatriotes mal à l'aise à cause de son manque de modestie et de charité. Okonkwo a une très haute opinion de lui-même; il surestime ses propres capacités psychologiques. Il assassine Ikemefuna, son fils adoptif, et offense de ce fait Ani, la déesse de la terre. Obierika le met en garde : «What you have done will not please the Earth. It is the kind of action for which the goddess wipes out whole families» (*TFA*, 46). Il

convient de préciser qu'une fois le meurtre perpétré, la propre conscience d'Okonkwo, telle «l'œil mythique» qui regarde Caïn après l'assassinat d'Abel, son frère, lui demande des comptes. Okonkwo noie les reproches de son sens moral dans les effluves de l'alcool. Il n'empêche, le sommeil et l'appétit le fuient. L'échappatoire qu'il trouve est la suivante :

The earth cannot punish me for obeying her messenger' [...].
'A child's fingers are not scalded by a piece of hot yam which its mother puts into its palm!'

TFA, 46-47.

Okonkwo ignore que le lecteur et Ani connaissent ses motivations profondes. Son acte est guidé par la peur de paraître ridicule et craintif aux yeux de la communauté. Il veut se prouver à lui-même en même temps qu'aux autres son courage et son sang-froid. Le narrateur raconte l'épisode du meurtre d'Ikemefuna dans les moindres détails :

As the man who cleared his throat drew up and raised his matchet, Okonkwo looked away. He heard the blow : [...] He heard Ikemefuna cry, 'My father, they have killed me!' as he ran towards him. Dazed with fear, Okonkwo drew his matchet and cut him down. He was afraid of being thought weak.

TFA, 43.

Personne ne demande à Okonkwo de faire montre de tant de zèle. Il pousse loin son désir d'être identifié exclusivement aux valeurs

d'audace, de courage et de témérité. Un silence de mort s'abat sur toute sa maisonnée après la mort d'Ikemefuna. Son fils aîné, Nwoye, fuit la case paternelle. Okonkwo perd l'estime du plus âgé de ses enfants. Et peu de temps après, il commet un meurtre non prémédité sur la personne d'un fils d'Ezeudu.

Le destin semble s'acharner sur lui. Toutefois, la vengeance d'Ani est derrière l'homicide involontaire dont est coupable Okonkwo. Ani lui fait expier sa participation à l'assassinat d'Ikemefuna. Cet enfant le prend pour son père. En effet, au cours de son exécution, Ikemefuna se tourne vers Okonkwo pour être secouru. L'enfant terrifié l'interpelle en ces termes : «'My father, they have killed me'» (*TFA*, 43). Malgré cet appel à l'aide légitime, Okonkwo lui assène le coup d'épée fatal. Ani ne peut guère laisser Okonkwo impuni, devant ce manque de charité et de compassion. Ainsi, elle se venge de lui en sourdine.

Tout meurtre, en temps de paix, quand il n'est pas rituel ou expiatoire, est une offense à la déesse de la terre. Le magistrat traditionnel, Ani, fait une nette démarcation entre les crimes prémédités ou involontaire. Okonkwo tue par inadvertance le fils d'Ezeudu. Un exil forcé de sept ans et la destruction de tous les

biens du criminel est la sanction prévue par la déesse. Voici le récit de la destruction de la maison d'Okonkwo :

As soon as the day broke a large crowd of men from Ezeudu's quarter stormed Okonkwo's compound, dressed in garbs of war. They set fire to his houses, demolished his red walls, killed his animals and destroyed his barn. It was the justice of the earth goddess, and they were merely her messengers. They had no hatred in their hearts against Okonkwo. His greatest friend, Obierika, was among them. They were merely cleansing the land, which Okonkwo had polluted with the blood of a clansman.

TFA, 87.

Aucune idée de revanche ne sous-tend l'action des démolisseurs de la maison d'Okonkwo. Bien qu'elle soit une entité féminine, Ani est d'essence divine et les villageois respectent ses lois régies par «l'opposition binaire du permis et du défendu»¹. Il n'empêche, Ani recommande le bon sens, le jugement et la sagesse. Sa loi n'est pas un axiome auquel il faut obéir aveuglement. Le «permis» peut tout aussi bien être le «défendu». Ezeudu et Obierika comprennent cette ambiguïté de la logique d'Ani. Okonkwo pêche par excès d'audace et par manque de modestie. Ani, l'archétype de la mère l'envoie statutairement en exil. Cependant, tous les outrages faits aux femmes ou aux déesses ne sont pas punis de façon évidente.

¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, op. cit., 215.

Certaines sanctions sont inhérentes à la vie des offenseurs ou du moins au dénouement des différentes intrigues des romans.

VII-3 Les sanctions non codifiées

Lorsqu'il assassine un messenger du pouvoir colonial, Okonkwo commet un homicide volontaire. En principe, selon la règle d'Ani, la garante de la vie des humains, Okonkwo doit être exilé à vie d'Umuofia. Seulement, il ne subit pas cette punition. Le lecteur se rend compte qu'Okonkwo a déjà manqué aux prescriptions d'Ani par trois fois. Il transgresse l'interdit social de la semaine de la paix. Ensuite, il prend une part active au meurtre d'Ikemefuna, son fils adoptif. Et enfin, il tue un fils d'Ezeudu. Au quatrième manquement, lorsqu'il est coupable d'un meurtre intentionnel, Ani ne prend pas les devants pour une éventuelle sanction. Il s'inflige lui-même une punition à la mesure de son crime. Okonkwo aggrave son cas par une cinquième offense : il se suicide¹. Alors, il doit être enterré sans aucun rite funéraire de son clan. Okonkwo n'a pas droit aux derniers hommages rendus à son alter ego, Ezeudu.

Ani, la mère de tous punit son fils rebelle, Okonkwo, de façon juste et péremptoire. Elle doit bannir chez les hommes la violence

¹ Le suicide est interdit par Ani : «It is an abomination for a man to take his own life. It is an offence against the Earth, and a man who commits it will not be buried by his clansmen» (*TFA*, 147).

gratuite, l'orgueil et la témérité. Il faut adjoindre le jugement, la sérénité et le bon sens à tout acte que l'on pose. Les hommes forts et puissants doivent apprendre à discerner le bien du mal. La déesse Ani évite ainsi de transformer le champ social en une véritable jungle où les plus forts écrasent et dominent les plus faibles. Par conséquent, elle maintient l'équilibre social entre les hommes prépondérants et ceux qui n'ont pas réussi matériellement. Okonkwo apprend cette leçon au prix de sa propre vie.

Quant à la déesse Idemili, elle déjoue d'une part l'hypocrisie et le double jeu des hommes, et d'autre part, elle éloigne les hommes orgueilleux du rang de ses fidèles. Dans *Anthills of the Savannah*, Nwakibie passe outre la période de chasteté circonstancielle avant l'obtention du titre des Ozo, il subit une mort violente (AOS, 105). Idemili n'oblige personne à se joindre à ses élus mais il faut respecter tous les engagements pris vis-à-vis d'elle au risque de mourir. Elle exerce une surveillance «invisible» sur les hommes. Idemili n'est pas une création humaine, contrairement au dieu Ulu. Elle est d'essence divine. Ezidemili son prêtre s'en enorgueillit :

Every boy in Umuaro knows that Ulu was made by our fathers long ago. But Idemili was there at the beginning of things. Nobody made it. AOG, 41.

Anthills of the Savannah donne plus de précisions sur les attributs de cette déesse :

In the beginning Power rampaged through our world naked. So the Almighty, looking at his creation through the round undying eye of the Sun, saw and pondered and finally decided to send his daughter, Idemili, to bear witness to the moral nature of authority by wrapping around Power's rude waist a loincloth of peace and modesty.

AOS, 102.

Les devises d'Idemili sont : la paix et la modestie. Toutes choses qui manquent au prêtre d'Ulu, Ezeulu. De prime abord, il déclare une sourde guerre de suprématie à son pair Ezidemili. Ezeulu, de par le rôle prédominant qu'il joue avant toute récolte d'ignames, l'aliment de base, se prévaut d'une certaine supériorité sur les autres prêtres. Son manque d'humilité le conduit à une double honte. D'un côté, il est emprisonné par le gouverneur blanc, Winterbottom. Et de l'autre, l'acolyte d'Ezidemili, Nwaka, le nargue publiquement et s'en tire à bon compte. Le pouvoir de prêtrise d'Ezeulu est impuissant à se venger de Nwaka, à la grande consternation des habitants d'Umuaro : «In the five years since these things happened people sometimes ask themselves how a man can defy Ulu and live to boast» (AOG, 40). La réponse à cette impunité provient de la déesse Idemili par le biais de son prêtre Ezidemili.

La déesse protège son prêtre contre le désir de puissance personnelle d'Ezeulu. Ezidemili est discret et ne combat pas Ezeulu à visage découvert. Nwaka lui sert de paravent. Quant à Ezeulu, Achebe explique dans une interview qu'il confond souvent sa propre volonté avec celle du dieu Ulu qu'il sert¹. Idemili ne peut permettre qu'un prêtre d'un autre culte s'impose à son propre officiant. Ainsi, elle brise l'élan d'Ezeulu par l'intermédiaire de Nwaka. Achebe reconnaît dans la même interview :

I think Nwaka was reacting as people normally do whenever they see the possibility of someone becoming too strong in the society².

Nwaka ne rate aucune occasion pour démonter l'ego d'Ezeulu. Il étale sa richesse matérielle en habillant ses cinq épouses de façon extravagante à l'occasion d'une célébration villageoise. La rareté des bijoux que ses femmes portent au cours de cette fête, démontre la supériorité économique de Nwaka par rapport à Ezeulu (AOG, 68). Nwaka met tout en œuvre pour obliger Ezeulu et les membres de sa famille à ne pas prétendre à une

¹ Bernth Lindfors et alii, "Interview With Chinua Achebe", *Palaver: Interview With Five African Writers in Texas*, Austin, African and Afro American Research Institute, 1972, 9.

² Ibidem

suprématie sur les autres. En effet, Ezeulu n'est pas modeste. Et Idemili se sert du duo Nwaka et Ezidemili, pour mettre des garde-fous pour qu'il ne devienne pas un tyran.

Néanmoins Ezeulu ne s'amende pas après l'humiliation qu'il subit face au prêtre de la déesse. Dans son orgueil et sa suffisance, il bafoue publiquement l'autorité d'Ezidemili. Ezeulu renvoie un émissaire du prêtre d'Idemili avec mépris et discourtoisie. Il déclare en l'occurrence :

'Go back and tell Ezidemili to eat shit. Do you hear me? Tell Ezidemili that Ezeulu says he should go and fill his mouth with shit. As for you, young man, you may go in peace because the world is no longer what it was. If the world had been what it was I would have given you something to remind you always of the day you put your head into the mouth of a leopard'.
AOG, 54.

Pourtant, Ezidemili, par ses prérogatives cultuelles, est en droit de lui déléguer un messager. Il ne s'agit donc plus d'une lutte d'influence entre deux prêtres officiant pour différentes entités divines. Ezeulu vise la déesse Idemili elle-même, à travers son prêtre, lorsqu'il éconduit l'émissaire d'Ezidemili. La déesse retient alors contre lui un deuxième chef d'accusation.

En outre, Ezeulu fait montre de cynisme vis-à-vis des habitants d'Umuaro. Il décide de plier la communauté à sa seule

volonté; et il refuse de procéder au rituel de la récolte d'ignames par pure vengeance. Comme ses compatriotes ne l'aident pas dans un malentendu qui l'oppose au gouverneur Winterbottom, il met plus tard tous les villageois aux abois. Ezeulu pousse la population à bout. Il n'accepte aucune voie de recours pour sauver les habitants d'Umuaro de la famine imminente. Ceci est le troisième chef d'accusation d'Idemili contre lui. Et cette fois-ci, il outrage à la fois Idemili qui donne la pluie et Ani, l'incarnation de la terre nourricière. C'est grâce à ces deux déesses que les récoltes sont bonnes ou mauvaises. Le glas de la prêtrise d'Ezeulu en même temps que celui du culte du dieu Ulu sonne, en guise de représailles.

L'église des Occidentaux accepte de jouer le rôle religieux traditionnel d'Ezeulu en bénissant les prémises de la récolte d'ignames. De ce fait, Ezeulu permet aux adeptes de la religion occidentale de s'immiscer dans les pratiques rituelles et culturelles des habitants d'Umuaro. Le narrateur précise :

[...] The news spread that anyone who did not want to wait and see all his harvest ruined could take his offering to the god of the Christians who claimed to have power of protection from the anger of Ulu. Such a story at other times might have been treated with laughter. But there was no more laughter left in the people.

AOG, 216.

La punition d'Idemili et d'Ani est proportionnelle à la faute d'Ezeulu. Désormais, Ezeulu n'est plus indispensable aux membres de sa communauté, car son rôle social lui est arraché. Puisqu'il veut se mettre au-dessus de toute la communauté, il devient fou après avoir perdu son fils préféré, Obika. Le narrateur dit de lui : «Ezeulu, in his last days, [lived] in the haughty splendour of a demented high priest.» (AOG, 229). Par contre, Ezidemili est demeuré égal à lui-même, c'est-à-dire discret et humble. Lorsqu'il apprend la déchéance psychique d'Ezeulu, il déclare : «'This should teach him how far he could dare next time'» (AOG, 228). Il faut respecter l'équilibre social et éviter les excès et la démesure en toutes choses.

Par ailleurs, les hommes n'offensent pas que des déesses dans l'œuvre d'Achebe. Obi Okonkwo fait à Clara Okeke, une promesse de mariage qu'il ne respecte pas. Elle subit des préjudices physiques et psychologiques à cause de la désaffection de son fiancé. Obi est humilié et emprisonné. (NLAE, 154). En fait, son humiliation et son emprisonnement ne sont pas la conséquence directe de sa trahison vis-à-vis de Clara Okeke. Néanmoins, la coïncidence est flagrante. De tous les personnages hommes du roman, il est le seul à nuire à la femme et aussi le seul à expérimenter la honte et l'humiliation.

Suivant la même logique, Michael Obi, le héros de "*Dead Men's Path*", compromet sa propre carrière professionnelle lorsqu'il cause indirectement la mort d'une parturiente dans un village. En guise de représailles, les villageois détruisent en partie l'école qu'il dirige. De plus, malheureusement pour lui, selon le narrateur :

That day, the white Supervisor came to inspect the school and wrote a nasty report on the state of the premises but more seriously about the 'tribal-war situation developing between the school and the village, arising in part from the misguided zeal of the new headmaster'.

"*DMP*", 74.

Par conséquent, Michael Obi doit mettre une croix sur sa toute récente promotion en tant que directeur d'école. Qui plus est, son ambition et son rêve sont brisés à jamais ; il n'a pratiquement plus aucune chance d'expérimenter ses propres méthodes modernes d'administration scolaire.

Dans *A Man of the People*, le ministre Chief Nanga assimile les femmes à des objets sexuels. Il viole le tabou des rapports intimes avec les femmes mariées à des tiers, chaque fois que l'occasion se présente à lui. Sa concupiscence cause indirectement sa ruine. Il échoue dans sa tentative de fuite après un coup d'État militaire, et il est envoyé en prison (*AMOP*, 147).

En outre, quand Akukalia détruit le fétiche personnel d'un de ses parents maternels, celui-ci l'exécute sommairement (AOG, 25). De même, Maxwell Kumalo est tué dès lors qu'il s'apprête à dévoiler une fraude électorale perpétrée par des femmes. Il faut noter que Maxwell est lui-même un parjure. En effet, il ne respecte pas un engagement pris vis-à-vis de son adversaire électoral, Chief Koko. Il avoue à Odili :

'...The paper I signed has no legal force whatever and we needed the money...'[...]. Do you know, Odili, that British Amalgamated has paid out four hundred thousand pounds to P.O.P. [Chief Koko's party] to fight this election? [...]. Now you tell me how you propose to fight such a dirty war without soiling your hands a little.

AMOP, 126.

Une personne qui n'hésite pas à se salir moralement les mains, ne peut guère dénoncer des femmes qui font la même chose que lui, toute proportion gardée. Maxwell Kumalo signe lui-même son propre arrêt de mort.

Quant au trio d'amis : Ikem Osodi, Christopher Oriko et Sam, le Président de la République de Kangan, ils sont victimes de mort violente. Leur tort est sans aucun doute de n'avoir aucune femme dans leur gouvernement. Beatrice prédit la fin tragique des trois amis, mais son compagnon Christopher ne prend pas au sérieux les prédictions de la jeune fille. Elle prophétise :

I see trouble building up for us. It will get to Ikem first. No joking, Chris. He will be the precursor to make straight the way. But after him it will be you. We are all in it Ikem, you, me and Him [Sam].

AOS, 114-115.

Les présages sinistres de Beatrice se réalisent à la lettre. La leçon que le lecteur retient ici, est qu'il ne faut pas écarter les femmes de la gestion du pouvoir.

Conclusion

En définitive, les déesses Idemili et Ani réglementent la vie sociale grâce à leur pouvoir de contrôle et de coercition. La puissance des déesses se fait ressentir pendant la période pré-coloniale et coloniale. Après l'indépendance leur rôle n'est pas décrit. Les écrits post-coloniaux ont pour cadre spatial la ville, lieu cosmopolite où les dieux et les déesses n'ont plus droit de cité. Néanmoins, tous les personnages/hommes qui offensent les femmes de façon délibérée ou non en subissent les conséquences.

Certes, aucune femme ne siège au collège des neuf *Egwugwu* (*TFA*, 64), l'instance judiciaire des Ibo. Pourtant, par le jeu de l'institution de déesses fortes et puissantes, la femme y est présente. Tous les hommes qui siègent dans ce tribunal doivent leur mandat à la femme par l'intermédiaire de la déesse Idemili. Ils sont élus parce qu'ils détiennent des titres honorifiques. Dès que l'un

d'eux se comporte mal, il est déchu de ses fonctions par Ani, la déesse de la terre. Les hommes sont à leur insu, au service de la femme. Ils lui obéissent au doigt et à l'œil. Et ils se font un devoir de déceler et de déjouer les pièges que la femme leur tend pour les éprouver. Aussi doivent-ils être pondérés, modestes et justes.

Achebe fait de la femme une déesse. Et qu'elle soit une déesse ou un être humain, la femme nourrit l'homme. Elle lui apprend les bonnes manières. Mieux encore, elle pose sur lui son enseigne, son sceau par le biais de titres honorifiques dont elle est l'exclusive dépositaire. En faisant une analogie avec l'institution étatique moderne, on peut dire que le pouvoir de dire le droit est aux mains de la femme dans l'œuvre d'Achebe. Si la Cour Suprême où on dit le droit, est l'ultime voie de recours judiciaire des citoyens modernes, la femme l'est à travers Ani, dans les écrits. En effet, selon le narrateur : «She [Ani] was the ultimate judge of morality and conduct» (*TFA*, 26).

Par ailleurs, dans l'œuvre d'Achebe, il n'existe pas une nette séparation entre les trois types de pouvoir : exécutif, législatif et judiciaire. Tous les pouvoirs sont concentrés aux mains de la gérontocratie nommée *Ndichie*. Les neuf juges traditionnels sont issus du *Ndichie*. À travers Idemili, la femme nomme et légitime le

Ndichie, l'instance gouvernante de la société ibo, par le biais de l'obtention des titres honorifiques. Quant à Ani, elle est la garante de la conduite des membres du *Ndichie* et partant du collège des neuf *Egwugwu* qui rendent la justice à Umuofia.

En fait la femme, à son corps défendant, est toute puissante car elle détient à la fois les trois pouvoirs. La femme est un despote qui s'ignore. Parce qu'elle n'est pas consciente de son pouvoir, la femme n'en tire aucune vanité et elle n'en abuse pas non plus. La femme est juste et impartiale dans l'exercice de ses fonctions de contrôle du comportement social des hommes. D'ailleurs, les mythes et les contes de l'œuvre la magnifient.

CHAPITRE VIII

DE LA FEMME DANS LES MYTHES ET LES

CONTES

Le mythe «raconte une histoire sacrée, relate un événement qui a lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des "commencements"»¹. Le mythe sert à expliquer le monde. Il serait, écrit Erich Fromm, «une esquisse pré-scientifique, naïve, du monde et de l'histoire»². De ce point de vue, il se place :

au niveau des valeurs existentielles et des problèmes métaphysiques : la création, Dieu, l'homme, la vie et la mort, le sexe et la fécondité, l'âme et le corps, le bien et le mal, l'amour et la haine, la santé et la maladie, le destin, l'au-delà, etc³.

Par rapport au conte, le mythe est «une affabulation de premier degré». Tandis que les personnages du conte sont allégoriques et renvoient à la société «en dénotation seconde», ceux du mythe «sont des entités supérieures, des forces de la nature [...] ils renvoient directement à la société réelle»⁴. Le conte, contrairement à la légende, ne relate pas les hauts faits de personnages réels. Le conte est un récit fictif, symbolique ou déguisé qui transporte dans un monde merveilleux où tout devient possible. Bien que la

¹ Eliade Mircea, *Aspect du mythe*, Paris, Gallimard N.R.F., 1963, 15.

² Erich Fromm, *Le Langage oublié*, Paris, Payot, 1989, 158.

³ Pierre N'Da Kan, *Le Conte africain et l'éducation*, Paris, l'Harmattan, 1984, 16.

⁴ Ibidem, 17.

caractéristique surnaturelle du conte soit inexistante dans la fable, la différence entre les deux n'est pas très étanche.

Vladimir Propp explique les contes russes à partir des actions des personnages dans le récit. Denise Paulme adapte la démarche de Propp aux contes africains en «l'assouplissant», selon ses propres termes. À l'ordre immuable des séquences des actions telles que : «une épreuve est énoncée, acceptée, subie»¹ proposé par Propp, Paulme oppose des «bifurcations». En effet, selon elle

le conteur, à chaque bifurcation, a le choix : s'il choisit la voie positive (l'actant accepte de subir l'épreuve), la conduite peut atteindre ou manquer son but. Une victoire ne pourrait précéder le combat; mais le combat n'est pas toujours victorieux².

Inspirée de Paulme, l'étude des contes d'Achebe se fera

selon le critère de [leur] dynamique interne [...] : entre la situation initiale et la situation finale, y a-t-il eu amélioration ou détérioration? ³.

Paulme dénombre les sept combinaisons de situations améliorantes ou détériorantes suivantes : ascendante, descendante, cyclique, en spirale, en miroir, en sablier et complexe. Jean Cauvin

¹ Denise Paulme, *La Mère dévorante, essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard, 1976, 23.

² Ibidem, 22.

³ Jean Cauvin, *Comprendre les contes*, Paris, Les Classiques africains, 1992, 13.

y ajoute une huitième combinaison dite «en divergence»¹. À l'aune de ces huit types principaux, il va s'agir de démontrer que les mythes et les contes répertoriés chez Achebe exaltent et magnifient la femme, quand ils ne la mettent pas sur un piédestal. Ceci traduit une vision de l'esprit et informe le lecteur sur la place de la femme dans la société. D'ailleurs, de l'avis de Bernard Zadi, le conte est du ressort de la «superstructure idéologique»² du peuple qui en est le producteur. Il convient de préciser ici que les contes sont une œuvre anonyme et collective. Ils sont par conséquent un patrimoine communautaire.

D'entrée de jeu, ce chapitre analysera les mythes présents dans les textes. Ensuite, une étude des différents contes sera faite. Le sens profond de certains contes est masqué derrière la symbolique des chiffres trois, quatre et sept. Ce chapitre s'achèvera par un décryptage des diverses allégories que cachent les mythes et les contes par rapport au rôle et à la place de la femme dans la société.

¹ Jean Cauvin, *Comprendre les contes*, Paris, Les Classiques africains, 13.

² Bernard Zadi, " Traits distinctifs du conte africain", *Revue de la littérature et d'esthétique négro-africaine*, Numéro 2, Université d'Abidjan, 1979,19

Le choix des mythes et des contes fait par Achebe n'est pas dû au hasard, car presque tous disent et expliquent la femme. On remarque qu'elle n'est pas une subalterne de l'homme. Les mythes et les contes révèlent le fossé qui sépare l'Occident du peuple ibo, mis en scène par Achebe, en matière d'émancipation féminine.

VIII-1 La suprématie féminine cryptée dans divers mythes

a- Idemili et Ani : les exclusives nourricières des humains

Les Ibo appréhendent les phénomènes naturels comme la pluie, grâce à l'existence d'êtres surnaturels. Il ne pleut pas tous les jours parce qu'une entité surnaturelle retient les gouttes d'eau. Elle arrose le sol en temps opportun (AOG, 41). Cette entité est différente du Dieu créateur de toutes choses «Chukwu». Chukwu confie à sa fille, Idemili, le soin de pourvoir l'humanité en eau. Chukwu crée également la terre, Ani, et fait d'elle la mère nourricière de l'humanité tout entière. Ces deux déesses sont soit engendrée pour le cas d'Idemili, soit créée en ce qui concerne Ani, par le Dieu suprême des Ibo. Idemili et Ani jouissent d'une superpuissance sur les autres dieux, dans la cosmogonie du peuple ibo, parce que leur culte émane de Chukwu lui-même.

b- Le mythe ibo de la création : Nneka

Selon le mythe ibo de la création rapporté par Achebe, le ciel n'était pas très éloigné de la terre à l'origine du monde. Il s'est positionné très haut par rapport à la terre à cause d'une femme (AOS, 97-98). Il y a trois différentes versions de la faute commise par la femme. Et elles sont toutes liées à sa fonction sociale de cuisinière. Premièrement, la femme coupe une portion du ciel et s'en sert pour préparer son repas. Dans une deuxième interprétation, la femme touche le ciel avec son pilon quand elle pile le mil dans le mortier. Et enfin, une troisième explication affirme que la femme utilise le ciel comme un torchon. Elle s'essuie les mains sur la face du ciel en faisant la cuisine. Par dépit, le ciel s'éloigne de la terre. La situation idyllique dans laquelle vit l'humanité se transforme. Les hommes aussi bien que les femmes souffrent du retrait du ciel et, partant, de Dieu, de la terre (AOS, 97).

À ce niveau du récit, on observe qu'une situation idéale se détériore. Le récit est de type descendant. Il faut combler le manque occasionné par le départ du ciel. Tout d'abord, les hommes tentent de sauver l'humanité en acceptant de souffrir seuls pour pallier les préjudices. La femme, quelle que soit la gravité de ses errements, est "la mère suprême" : «Nneka» pour les Ibo. Par conséquent, elle

ne doit pas se tuer à la tâche. La tentative d'amélioration de la situation, initiée par les hommes, peut conduire à une réussite ou à un échec.

Dans le cas où les hommes réussiraient à maintenir la paix et la cohésion, le mythe est de type cyclique positif. Une situation stable se détériore puis s'améliore. Mais, si les hommes échouent, ils se tournent vers la femme comme la dernière planche de salut (AOS, 98). Le mythe demeure toujours de type cyclique positif, seulement les hommes ne sont plus les agents améliorateurs.

Le mythe ibo à propos de la création est en fait le mythe de la position politique et sociale de la femme ibo. Il explique pourquoi les femmes demeurent physiquement en dehors du cercle formé par les neuf *Egwugwu* qui rendent la justice à Umuofia (TFA, 64). De même, on comprend que le *Ndichie*, l'oligarchie qui détient le pouvoir exécutif, soit composé uniquement d'hommes. La femme est la mère suprême; ainsi les hommes doivent s'occuper des tâches subalternes de gestion de la communauté. On fait appel à la femme quand le chaos est inévitable et imminent. La question se pose de savoir si la femme est brimée en pays ibo ou pas. Selon le mythe ci-dessus, il semble qu'elle n'est pas une citoyenne de seconde zone. D'ailleurs, un fait historique authentique confirme ce

point de vue. Le colonisateur anglais se rappelle toujours la révolte des femmes ibo contre le pouvoir impérial en 1929. Dans une interview à Jane Wilkinson, Achebe commente :

Now in real life, in my own society, there was a case where the women took over. It was when the British first came and began to tax the population. The men surrendered and allowed themselves to be taxed like slaves, but the women said no and came and took over and really caused the downfall of the system of colonial administration : the British had to think again¹.

En conséquence, il n'est pas étonnant que la femme soit le dernier recours des hommes dans le mythe ibo de la création. Le Sénégalais Sembene Ousmane utilise aussi cette image de la femme africaine comme ultime voie de salut dans un de ses films. Il s'agit,

du film *Ceddo* où les hommes fuient les combats et implorant les dieux de les protéger, alors que les femmes affrontent les armes des conquérants².

Achebe fait allusion à cette scène dont se souvient Beatrice qui déclare : «the women in [...] Sembene's film [...] pick up the spears abandoned by their defeated menfolk» (AOS, 91-92). La femme

¹ Jane Wilkinson, *Talking With African Writers*, London, Heinemann, 1992, 53.

² Alexie Tcheuyap, "Hégémonie, féminin et paradoxes de la représentation", *Présence francophone*, n° 57, Worcester, 2001, 42.

n'est donc pas une laissée-pour-compte sociale dans la société africaine traditionnelle.

c-Récits mythiques ibo versus récits bibliques : Nneka face à Ève et à Marie

En outre, Achebe fait, dans son texte, une analogie entre la pensée ibo relative à la fin d'un monde idyllique et le mythe occidental du renvoi des hommes du jardin d'Eden¹ (AOS, 97-98). Dans *La Genèse* comme en pays ibo, la femme provoque la fin d'un monde idyllique. Les hommes ibo pardonnent à la femme sa faute. Mais Ève, la femme blanche, ne bénéficie pas d'une telle largesse. Elle est lourdement punie. Le narrateur explique :

She caused Man to fall. So she became a scapegoat. No, not a scapegoat which might be blameless but a culprit richly deserving of whatever suffering Man chose thereafter to heap on her. That is Woman in the Book of Genesis.

AOS , 97.

Une différence fondamentale existe entre la réaction des Blancs et celle des Noirs après que la femme a causé 'la perte' de l'humanité. Si l'on considère l'épisode du pardon des Ibo ou du ressentiment des Blancs comme une micro-histoire incluse dans *La Genèse* et à l'intérieur du mythe ibo de la création, la courbe est ascendante pour la femme noire et descendante pour la Blanche.

¹ *La Genèse*, 3. 1-23.

En outre, selon l'interprétation d'Achebe la femme est la mère de Dieu dans *Le Nouveau Testament* (AOS, 98). Et elle réside au ciel où, d'après le narrateur, elle est trop loin pour avoir son mot à dire à propos de la gestion des affaires courantes du monde. Le narrateur précise :

Up there, her feet completely off the ground she will be just as irrelevant to the practical decision of running the world as she was in her bad old days. The only difference is that now Man will suffer no guilt feelings; he can sit back and congratulate himself on his generosity and gentlemanliness.

AOS, 98.

La courbe est descendante pour la femme occidentale qui est inopérante, inactive et inutile. En revanche, pour la femme ibo, la courbe est ascendante. Elle prend la relève des hommes dès lors qu'ils échouent dans une action. Et, la plupart du temps elle réussit. Elle gagne ainsi en suprématie. L'idéologie ibo fait de la femme un être capable de réaliser des prouesses que les hommes ne peuvent pas faire. Somme toute, le discours émancipateur féminin est originellement un propos occidental. Le peuple ibo décrit par Achebe ne connaît pas le concept de libération ou d'égalité des sexes avant sa rencontre avec les Blancs.

d- Suprématie d'Idemili, fille et non-fils de dieu

Par ailleurs, dans un autre récit mythique, le Ciel et la Terre font entre eux une guerre qui dure sept ans (*TFA*, 38). Thomas

Melone, s'inspirant de Syrkin et de Toporov, affirme que «3 [est] le symbole du ciel [...] et 4 [est] le symbole de la Terre»¹. Le chiffre sept est la somme des chiffres quatre et trois. À travers les sept ans de querelle, les deux entités terminent chacune son cycle. Les humains souffrent de la colère du ciel parce qu'ils vivent sur terre. Leur situation se dégrade. Les vivres ne poussent plus, du fait de la sécheresse. On remarque que le Ciel est supérieur, à bien des égards, à la Terre. La Terre est créée; le Ciel, en l'occurrence Idemili², est engendré. Par conséquent, il faut que la Terre et les terriens implorent la clémence du Ciel. Les hommes confient cette tâche au vautour. Grâce à ses puissantes ailes, il pourra voler très haut et se rapprocher le plus possible du Ciel. Le vautour réussit dans sa mission et la situation redevient normale. Ce mythe est de type cyclique positif comme le premier. Il nous renseigne sur la suprématie du Ciel sur la Terre. En cas de querelle entre les deux entités, la Terre perd sa fonction sociale de nourricière et subit les mêmes conséquences que les hommes. Les hommes sont liés à la Terre pour le meilleur comme pour le pire. Les hommes

¹ Thomas Melone, *Chinua Achebe et la tragédie de l'histoire*, Paris, Présence Africaine, 1973, 189.

² C'est Idemili qui contrôle les nuages d'eau au ciel (AOG, 41).

appartiennent à la Terre. D'ailleurs dans le texte le vautour est désigné par les termes : «Earth's emissary» (*TFA*, 38).

Au-delà de cette mise au point fondamentale, ce récit mythique qui ressemble à un conte enseigne l'humilité. Il faut s'abaisser pour demander pardon et implorer la grâce et l'indulgence du plus fort que soi. Il instruit aussi à propos du pardon, de la compassion et de la pitié. La mère de Nwoye en racontant cette histoire à ses enfants, leur enseigne les valeurs susmentionnées qui permettent d'éviter l'anarchie et le totalitarisme. Le mythe donne également à sa façon une explication «rationnelle», toutes proportions gardées, des phénomènes naturels tels que la pluie. Ce n'est pas étonnant qu'il y ait en Afrique des faiseurs et des défaiseurs de pluie. On retrouve des réminiscences du sacrifice à faire au Ciel pour qu'il pleuve.

e- Idemili, rédemptrice des humains

Dans un autre mythe, Dieu, le créateur de toutes choses envoie sur terre une femme, sa propre fille, Idemili, pour mettre un terme au pouvoir exorbitant des hommes (*AOS*, 102). Une atmosphère de chaos est régularisée par une femme. Le mythe est de type ascendant. Il est à remarquer que le Dieu suprême des Ibo envoie une femme, sa fille, au secours de l'humanité. Celui des

Occidentaux dépêche un homme, son fils Jésus-Christ. Encore une fois, le peuple ibo n'a pas de leçon d'émancipation féminine à recevoir de l'Occident. La fille du Dieu ibo, Idemili, contrôle les hommes dans ce qu'ils ont de plus cher : leur honneur. Il ressort du texte que les Ibo accomplissent les rituels qui font d'eux les membres de la hiérarchie du clan exclusivement, par le biais d'une femme. Voici ce qu'en dit le narrateur :

His [the postulant's] first visit is no more than to inform the Daughter of the Almighty of his ambition. He is accompanied by his daughter or, if he has only sons, by the Daughter of a kinsman; *but a daughter it must be*¹. This young woman must stand between him and the daughter of the Almighty before he can be granted a hearing. *She holds his hand like a child [...]* and counts seven.

AOS, 103-104.

On l'a vu, sept est la somme des chiffres quatre et trois. En comptant jusqu'à sept, la fille qui tient la main du postulant évoque l'instant originel où la Terre et le Ciel ne font qu'un. Elle rappelle symboliquement l'époque paradisiaque au cours de laquelle les hommes jouissent de la présence du Ciel au milieu d'eux. Après la séparation, les hommes vivent sur terre et participent du chiffre

¹ C'est moi qui souligne. Le texte démontre la fragilité de l'homme. Il aspire au pouvoir, à un rang élevé dans la hiérarchie sociale. Pourtant sa propre fille le tient par la main comme un enfant. Ceci est une leçon d'humilité. Et de plus, seule une collatérale femme peut intercéder auprès de la déesse pour les candidats.

quatre. En ajoutant trois, «chiffre céleste», à quatre, on reconnaît qu'Idemili est du domaine céleste, bien qu'elle daigne descendre sur terre pour discipliner les hommes. Les mythes aident les hommes à expliquer le monde, en même temps qu'ils leur enseignent les valeurs qui consolident le clan et évitent le despotisme, d'un seul ou d'un groupuscule sur le reste. La femme joue habilement le rôle de maintien de l'équilibre entre les pulsions de domination des hommes et celles d'amour, de compassion et de bonté.

f- 'Mami-Wota', la séductrice ou un choix de vie

De plus, un autre mythe, celui de "Mami Wota" ("*UBC*", 80-81), prévient contre les agissements de la femme fatale. La femme, "Mami Wota", met l'homme à l'épreuve. Il revient à ce dernier d'agir en son âme et conscience selon son libre arbitre. Néanmoins, une analyse plus approfondie, permet de se rendre compte qu'au-delà de "Mami Wota", la séductrice, se trouvent la cupidité et l'avidité pour les biens matériels. La morale de ce mythe est qu'il y a un prix à payer pour tout choix de vie. Uncle Ben se met au-dessus des biens matériels en repoussant les avances amoureuses de "Mami Wota". Par contre l'Anglais, Dr J. M. Stuart-Young, accepte d'être le partenaire de "Mami Wota" et meurt sans descendance. Chacun assume les conséquences des actes qu'il pose.

Le choix de Uncle Ben nous informe sur le fait que dans la société ibo, la possession d'une descendance est plus importante que toutes les richesses du monde. Le mythe de "Mami Wota", du point de vue de la société ibo, est ascendant pour Uncle Ben et descendant pour Dr J. M. Stuart-Young. Le narrateur se tait sur les éventuels ressentiments du Blanc. A-t-il vécu heureux? On ne saurait répondre à cette question. Toutefois, le texte révèle que seul un Blanc peut délibérément faire un tel choix de vie.

Dans la même logique que les mythes, les contes sont des véhicules de préceptes moraux. On peut les assimiler à des manuels où des connaissances s'acquièrent. En outre, chacun peut tester sa propre mémoire en devenant un conteur l'espace d'un soir.

VIII-2 La femme dans les contes

a- Leçons d'humilité: le conte de la femme-large Oreille et de l'homme-chétif Moustique

Le conte du Moustique et de l'Oreille (*TFA*, 53) et (*AOS*, 199) est de type en sablier. La forme squelettique du Moustique symbolise l'homme ou du moins son organe sexuel¹. Quant à

¹ Selon Biodun Jeyifo : «Mosquito the male suitor, [...] figures as an atrophied, diminished, "inadequate" phallus...». Biodun Jeyifo, "Okonkwo and his Mother, *Things Fall Apart* and Issues of Gender in the Constitution of African Postcolonial Discourse", *Callaloo*, vol. XVI, n°4, 1993, 849.

l'Oreille, elle représente la femme. Ce conte est le récit d'un défi que la femme lance à l'homme et qu'il ne relève pas sur-le-champ. À ce niveau de l'histoire, la courbe est ascendante pour l'Oreille. Elle se moque de la morphologie du Moustique. Vexé, le Moustique renonce à faire la cour à l'Oreille. N'empêche, chaque fois que l'occasion se présente, il prouve à l'Oreille qu'il survit toujours, malgré sa très grande vulnérabilité. La courbe devient ascendante pour le Moustique et descendante pour l'Oreille.

Le présent conte enseigne l'humilité et bannit l'orgueil à un double niveau. Dans un premier temps, le minuscule Moustique représente paradoxalement l'homme qui est physiquement fort et puissant. Le conte amène l'homme à se considérer comme un avorton malgré sa puissance musculaire. Selon Biodun Jeyifo :

Since this tale is told by Okonkwo's mother and thus belong in *Motherlore*¹, we can surmise that Mosquito here encodes the male's neurotic fear of female power as the nemesis of male potency and life-force².

L'homme est par conséquent un cas psychiatrique de type névrotique. Il se rend compte que son physique ne lui donne qu'une relative supériorité sur la femme. Deuxièmement, l'orgueilleuse

¹ En italique dans le texte de Biodun Jeyifo.

² Biodun Jeyifo, "Okonkwo and his Mother, *Things Fall Apart* and Issues of Gender in the Constitution of African Postcolonial Discourse", op. cit., 849.

Oreille, symbole de la femme dans le conte, est punie pour son manque de délicatesse. Le Moustique, malgré sa frêle morphologie, a le dessus sur la large Oreille. Et, selon le narrateur : «Any time he [Mosquito] passed her way he told Ear that he was still alive» (*TFA*, 53). La leçon d'humilité du conte n'est pas à sens unique. Elle s'adresse aussi bien aux hommes qu'aux femmes.

b- Le conte de la Mère du Lézard ou une autre leçon d'humilité

Dans un autre conte à propos du Lézard, la mère du Lézard meurt faute d'avoir su être modeste (*TFA*, 59). On l'a vu, le chiffre quatre est du ressort de la Terre, et le chiffre trois symbolise le Ciel. La mère du Lézard fait cuire sept paniers de légumes. Après la cuisson, elle se retrouve avec trois paniers. La mère du Lézard s'assimile à une divinité. Elle démontre son appartenance à un monde différent de la Terre représentée par le nombre quatre. Raison pour laquelle son fils l'exécute. Il l'envoie dans le domaine céleste que symbolise le chiffre trois.

Une deuxième interprétation de ce conte aboutit au même résultat. Lorsque l'on fait l'addition et la réduction théosophique¹ des

¹ «La réduction théosophique se fait en réduisant à un seul les différents chiffres composant un nombre. [...] Il n'y a que 9 chiffres [...]. De 10 part un nouveau développement. [...]. L'addition théosophique se fait en additionnant l'un à l'autre tous les chiffres formant un nombre jusqu'à y compris le nombre lui-même». Thorwald Dethlefsen, *Le Destin une chance à saisir*, Aigle, Éditions Randin, 1982, 151.

chiffres sept et quatre, on obtient une égalité entre les deux chiffres.

En voici la démonstration.

Le chiffre sept est égal à : $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 = 28$

$$28=2+8=10.$$

$$10=1+0=1.$$

Le chiffre quatre est égal à : $1 + 2 + 3 + 4 = 10$

$$10= 1 + 0 = 1.$$

En conclusion : $7 = 4 = 1$.

Par contre, la valeur théosophique du chiffre trois, donne : $1 + 2 + 3 = 6$. En conséquence, la mère du Lézard devrait retrouver quatre paniers de légumes après en avoir fait bouillir sept. Avec six paniers, elle aurait pu en obtenir trois sans offenser qui que ce soit. Elle paie de sa vie la confusion qu'elle fait entre les chiffres trois et quatre.

Son fils commet également la même erreur que sa mère, et lui aussi disparaît de la surface de la Terre. Le narrateur commente :

[The snake-lizard] brought another seven baskets and cooked them himself. And there was again only three. So he killed himself too.

TFA, 59.

Il convient de préciser que le Lézard reçoit une double punition. D'un côté, il meurt pour avoir assimilé le chiffre sept au

chiffre trois. Et de l'autre, il n'a pas droit aux rites funéraires de son clan parce qu'il s'est suicidé¹.

Le Léopard se suicide pour avoir été matricide. Ce crime est abhorré par les Ibo pour qui la mère est suprême, *Nneka*. Ceci n'est pas le cas des Grecs antiques, car Oreste demeure impuni après le meurtre de sa mère Clytemnestre². Encore une fois, il existe une dichotomie entre l'idéologie ibo véhiculée par Achebe et celle des Occidentaux en ce qui concerne les femmes. La mère est vénérée et sacrée pour les Ibo. Les matricides sont sanctionnés, comme le conte du Léopard en donne la preuve. Ce conte est de type descendant à la fois pour la mère du Léopard et pour le Léopard lui-même. Il enseigne que les hommes doivent chercher à rester sur terre s'ils tiennent à la vie. Ils ne doivent pas s'assimiler aux dieux. Il faut que chacun reconnaisse ses limites en toute chose. La femme n'est pas idéalisée comme un être infallible en pays ibo. La morale est applicable aux hommes tout aussi bien qu'aux femmes.

c- La femme-Tortue et les hommes-Oiseaux

Au-delà de leur fonction moralisante, il existe ce que N'Da Kan

¹ Le suicide est une abomination en pays ibo (*TFA*, 147).

² Eschyle, *L'Orestie* (traduction de Paul Mazon), Albert Pontemoing, 1993. Cité par Cheikh Anta Diop, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, 19.

Pierre appelle «des contes étiologiques»¹. De tels contes donnent des explications sur la morphologie des animaux. Il en est ainsi du conte de la tortue. Sa carapace est rugueuse parce qu'elle est tombée sur des objets tranchants du haut du ciel. Outre cette explication anatomique,

la tortue, animal lent, est le prototype de la pondération. Sa sagesse proverbiale et sa malice légendaire lui permettent de tirer son épingle du jeu dans les situations désespérées. [...]. Dans certaines régions d'Afrique, la tortue est le personnage des contes qui dispute la palme de la ruse au lièvre².

La tortue symbolise, dans ce conte, la femme physiquement faible. Les hommes représentent les Oiseaux. Les Oiseaux ont des ailes pour voler et aller à un banquet organisé au ciel. Grâce à sa malice, la tortue parvient à voler et à se retrouver au ciel en même temps que les Oiseaux. La femme se sert des hommes pour jouir des mêmes prérogatives qu'eux. Et dans le cas du présent conte, la Tortue s'est accaparée les meilleurs plats offerts aux Oiseaux au cours du banquet (*TFA*, 67-70).

Ce conte enseigne la suprématie de la malice et de la pondération sur la force physique naturelle. La tortue sort victorieuse d'un combat contre la nature. Elle n'est pas pourvue

¹ Pierre N'Da Kan *Le Conte africain et l'éducation*, op. cit., 170.

² Ibidem, 52-53.

d'ailes, mais elle s'en procure par ruse. Ce conte est de type cyclique positif. La Tortue comble un manque, la situation se détériore et elle s'améliore à la fin. Ce conte fait l'apologie de la patience et de la ruse.

d- Le paradoxe du silence

Par ailleurs, le conte de la Mère Moineau démontre la prééminence du silence sur la parole. (*TFA*, 98-99). La parole est entendue ici dans le sens de cris et de querelles. Le silence de la Mère Cane garantit la vie sauve au caneton. Par contre, le poussin meurt malgré les cris et les malédictions de la Mère Poule. La morale qu'Uchendu tire de ce conte qui est en fait une fable, est la suivante : «"There is something ominous behind the silence". [...]. "There is nothing to fear from someone who shouts"» (*TFA*, 99).

La non-violence triomphe de la violence. Et, comme un boomerang, lorsque la violence rate sa cible, elle revient à son point de départ. Il faut donc éviter d'employer la force brute. Il n'est pas assuré que l'on sortira toujours victorieux de la violence que l'on initie. Telle est la sagesse qu'enseigne la Mère Moineau à sa fille. La Mère Cane représente la femme dans sa réserve et la Mère Poule symbolise la violence des hommes. Le conte est de

type en divergence. À la fin du conte, la Mère Cane a le dessus sur la Mère Poule qui perd une partie de sa progéniture. Ce conte enseigne la modération, la patience et la non-violence.

e- La primauté du faible sur le puissant: le Léopard et la Brebis

Dans un autre conte, on remarque la prééminence de la malice sur la cruauté et l'abus du pouvoir. Le Léopard symbolisant «la force, l'orgueil, l'autorité, le pouvoir»¹ est ridiculisé par la Brebis (*NLAE*, 53-54). Encore une fois, la malice vient à bout de la force brute et met à nu « le manque d'intelligence des puissants de la terre »². La Brebis protège ses rejetons contre la cupidité du fourbe Léopard. La Brebis est l'image allégorique de la femme qui se bat bec et ongles pour la survie de sa descendance.

Un autre enseignement de ce conte est qu'il faut se garder de se lier d'amitié avec les puissants. Ils cherchent toujours à assouvir leur volonté de puissance. En effet, le Léopard et la brebis se considèrent comme des amis. Pourtant la soi-disant cordialité qui existe entre eux n'empêche pas le Léopard de tenter de manger les enfants de la Brebis. Il faut donc être continuellement sur ses

¹ Pierre N'Da Kan *Le Conte africain et l'éducation*, op. cit., 53.

² Ibidem.

gardes. La Brebis comprend cette morale, et sauvegarde la vie de sa progéniture.

Le conte est également de type en divergence. Le Léopard perd la face devant la Brebis. La puissance ne conduit pas toujours à la réussite sociale. La faiblesse de la femme ne l'empêche pas de triompher de l'homme.

VIII-3 Rôle social des contes

a- La femme-conteuse ou l'éducation par les contes

Un conte inachevé dans *Arrow of God* s'arrête sur la description de la limite entre le monde des hommes et celui des esprits (AOG, 190-191). Ce conte rappelle la croyance aux esprits dans le pays ibo. Les hommes ne vivent pas seuls sur terre, des esprits les visitent. Et en retour, les hommes peuvent aussi s'aventurer dans l'univers des esprits. Le conte bien qu'inachevé est didactique. En l'écoutant, l'auditoire perçoit des doctrines du peuple ibo. Ugoye, l'épouse d'Ezeulu informe ses enfants à propos de leurs croyances en leur racontant cette histoire.

b- Contes ou processus de socialisation de l'enfant

Dans le même ordre d'idée, un autre conte inachevé se termine sur la phrase suivante : «'What can happen to Earth, silly girl?'». (AOG, 65). La terre est une création divine, et par rapport

aux hommes, rien ne peut lui arriver. Ce conte renseigne sur cette croyance ibo. En outre, on perçoit ici que la récitation des contes est un exercice de mémoire. La plupart du temps, l'auditoire connaît les contes et peut rectifier d'éventuelles erreurs du conteur du moment. Le conte n'a pas d'auteur. Il est un bien commun que chaque récitant agrmente à sa manière sans en changer le contenu. Obi Okonkwo se permet une fantaisie en racontant un conte pendant le cours d'oral en classe. Le narrateur précise: «[...] and the third and eldest [...] in Obi's version, slapped the leopardess in the eyes...» (*NLAE*, 54).

La bonne performance en récitant un conte aide à la socialisation de l'enfant. Elle marque une phase du passage de l'enfance à l'adolescence. Les mères aident leurs enfants à passer cette étape de la vie. Les enfants apprennent les contes et les mythes dans la case maternelle au cours de leur enfance. Plus on est âgé, mieux on connaît l'ordre des séquences des différentes actions d'un conte. Lorsque sa sœur Obiageli se trompe en racontant une histoire, Nwafo se moque allégrement d'elle, dans les termes suivants : «'... as old as you are you can't even tell a simple story'» (*AOG*, 65).

Conclusion

En somme, les mythes et les contes vantent les fonctions sociales de la femme. Elle se situe à l'orée du monde des esprits et de celui des vivants. En conséquence, elle sert de médiatrice entre les hommes et les déesses (AOS, 103). Les Ibo ne marginalisent pas les femmes. Elles occupent une place, certes discrète, mais prépondérante dans leur société. Leur effacement est d'ailleurs leur force et leur puissance. Tant et si bien que dans la fable du Moustique et de l'Oreille, le manque de retenue de l'Oreille est à la base de son humiliation (TFA, 53).

En Afrique noire, «tout conte», écrit Léopold Sédar Senghor, «est l'expression imagée d'une vérité morale, à la fois connaissance du monde et leçon de vie sociale»¹. La société ibo enseigne à la femme le silence, la modestie et la réserve. Ces trois valeurs avec lesquelles les Ibo identifient les femmes ne sont pas un signe de domination des hommes ou de subordination des femmes. En effet, comme le dit la leçon de morale du conte de la Mère Moineau : «"There is something ominous behind the silence"» (TFA, 99).

¹ Léopold Sédar Senghor, «Préface», in Birago Diop, *Les Nouveaux Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1997, 17.

Toujours à propos du silence, le poète français Alfred de Vigny déclare : «Seul le silence est grand; tout le reste est faiblesse»¹. Et, l'adage populaire reconnaît que "le silence est d'or et la parole est d'argent". Au-delà de la grandeur et de la préciosité, les Ibo attribuent une caractéristique d'inquiétude au silence.

Aussi, la femme, silencieuse par définition dans l'œuvre d'Achebe, est-elle crainte et respectée. Seulement, elle ne peut guère se prévaloir de cette crainte et de ce respect qu'elle inspire, au risque d'être humiliée comme l'Oreille (*TFA*, 53) ou assassinée comme la mère du Léopard (*TFA*, 59).

La même société qui redoute et honore la femme, l'empêche de devenir un tyran. Il s'agit en fait d'une auto discipline que chaque femme doit exercer à son niveau en cultivant la modestie et la réserve. Réserve que l'observateur non averti confond avec l'assujettissement et la soumission de la femme! Il faudrait alors faire la part des choses, car la modestie et la réserve ne sont pas synonymes d'asservissement.

Dans l'univers romanesque d'Achebe, le sauveur de

¹ Alfred de Vigny, "La Mort du loup", in *Poèmes antiques et modernes. Les Destinées*, Paris, Gallimard, 1992, 185.

l'humanité est une femme, Idemili. Qui plus est, la femme demeure la "mère suprême" bien qu'elle ait causé, à l'instar d'Ève, la fin d'un monde idyllique. Par conséquent, le discours de l'émancipation de la femme est une importation. Il s'est imposé en Afrique en même temps que la colonisation. Même si ce discours est aujourd'hui légitime en Afrique, il est né du contact avec l'Occident où Ève est considérée comme une corruptrice irréductible. Il est important de connaître l'origine des concepts exogènes que l'on manipule. Malgré les divers recoupements que l'on peut faire, il n'existe pas de femme transhistorique et transculturelle, au-delà de la morphologie. Chaque culture offre à la femme un cadre adapté à la vision du monde de son peuple.

Chez Achebe, les mythes et les contes, lieu d'expression de l'idéologie, de la superstructure du peuple producteur, valorisent la femme. Les aléas historiques changent aujourd'hui la pensée des ancêtres, contenue dans ces contes et ces mythes. Il faut inventer d'autres valeurs adaptées à l'ère de l'informatique et du téléphone cellulaire. Toutefois, les femmes ne doivent pas perdre de vue le cri de cœur du poète Felix Mnthali dans les revendications émancipatrices. Il y a des priorités propres à chaque continent. Celle de l'Afrique est

l'indépendance économique et partant politique. Écoutons le poète :

When Africa
at home and across the seas
is truly free
there will be time for me
and time for you
to share the cooking
and change the nappies
till then,
first things first!¹

L'émancipation de la femme africaine passe par la libération économique et politique de l'Afrique. Il est peut être grand temps que, dans un sursaut d'auto-affirmation, les femmes se souviennent du rôle de dernier recours qu'elles jouent dans le mythe de la création ibo et dans le film *Ceddo* du Sénégalais Sembene Ousmane.

On l'a vu, la femme nourrit l'humanité en même temps qu'elle l'engendre. Pour réussir dans sa fonction naturelle de mère, comme tout autre mammifère, elle procède à des accouplements sexuels. Le chapitre suivant étudiera la sexualité de la femme dans les écrits d'Achebe.

¹ Felix Mnthali, "Letter to a Feminist Friend", Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (Eds), *The Post-colonial Studies Reader*, London, Routledge, 1995, 253.

CHAPITRE IX
DE LA SEXUALITÉ AU FÉMININ

Achebe ne s'attarde pas sur les portraits morphologiques des femmes qu'il met en scène. Aussi est-il difficile de cerner les canons de la beauté physique des femmes dans ses écrits. La lecture de son œuvre pré-coloniale et coloniale révèle que le corps de la femme est "utilitaire". Cette manière d'écrire engendre «un certain type de savoir sur le sexe»¹. Lequel type de savoir perçoit la sexualité comme étant exclusivement au service de la maternité! Seulement, l'influence du mode de vie occidentale avec la création des villes multiethniques bouleverse le système traditionnel d'«interdits [qui] permettent à l'ordre social de s'instaurer»². Le pseudo-équilibre communautaire traditionnel est rompu, et le discours sur le sexe change à la fois de contenu et de direction. Cependant, les problèmes inhérents à la gestion de la sexualité demeurent toujours non résolus. En effet, comme le constate Eugène Enriquez, «la libération des mœurs a posé autrement la question de la sexualité, elle n'a naturellement pas pu la résoudre»³. La sexualité appartient au domaine des pulsions sexuelles ou de la

¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Tome 1, *La volonté de savoir*, Paris Gallimard, 1973, 121.

² Eugène Enriquez, "L'Objet étrange de la sociologie : la sexualité", in Jean Cournut et alii, *Psychanalyse et sexualité: Questions aux sciences humaines*, Paris, Dunod, 1996, 62.

³ Ibidem, 63.

libido et, comme le préconise Sigmund Freud,

en biologie, on rend compte de l'existence de besoins sexuels chez l'homme et chez l'animal au moyen de l'hypothèse d'une « pulsion sexuelle ». On suit en cela l'analogie avec la pulsion d'alimentation, la faim. Il manque au langage populaire une désignation équivalente au mot «faim»; la science emploie à cet effet le terme de «libido»¹.

Néanmoins, la sexualité humaine n'est pas un phénomène purement biologique, elle participe aussi du psychisme des humains. Elle «représente le somatique dans le psychique»², pour utiliser les termes de Jean Cournut. Et contrairement à ce qui se passe chez les grands animaux, le déclenchement de la libido des humains peut se faire de façon «permanente». Il ne dépend pas de la «périodicité saisonnière» à laquelle il est lié chez certains mammifères non humains. De plus, comme l'écrit Freud, «la force originaire de la pulsion sexuelle est [...] plus ou moins grande suivant les individus»³. De ce fait, les communautés humaines se trouvent confrontées au problème de la gestion «des besoins sexuels» de leurs membres. Il s'agit de trouver, autour des

¹ Sigmund Freud, *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1990, 37.

² Jean Cournut, "Psychanalyse et sexualité" in Jean Cournut et alii, *Psychanalyse et sexualité: Questions aux sciences humaines*, op. cit., 20.

³ Sigmund Freud, *La Vie sexuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, 33.

comportements sexuels de chacun, un "consensus" que Freud appelle «le standard culturel [qui] exige de tout le monde la même conduite sexuelle»¹.

Certaines sociétés s'efforcent de réglementer «la libido» à travers «des discours utiles et publics»². Quelques-uns des protagonistes de l'œuvre d'Achebe participent de cette logique. Ils ne s'érigent pas nécessairement en moralistes, mais ils se comportent plutôt comme des "gestionnaires". Et Michel Foucault est du même avis lorsqu'il écrit :

Le sexe, ça ne se juge pas seulement, ça s'administre. Il relève de la puissance publique; il appelle des procédures de gestion; il doit être pris en charge par des discours analytiques³.

Que la sexualité soit contrôlée, libérée ou assumée, elle pose toujours des problèmes liés à son "management". Je démontrerai que trois niveaux s'observent dans la façon dont la sexualité est vécue et assumée dans les écrits d'Achebe.

Dans la perception traditionnelle, on constate l'existence d'une sexualité féminine nécessaire et féconde. Elle engendre un certain type de savoir et de pouvoir sur le sexe. Le discours sur le sexe fait

¹ Sigmund Freud, *La Vie sexuelle*, op., cit., 37.

² Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Tome 1, *la volonté de savoir*, op. cit., 35.

³ Ibidem.

l'apologie de sa fonction de reproduction. La femme met sa sexualité au service de la communauté et assure ainsi la perpétuation de l'espèce humaine. On verra aussi comment la libido de la femme sort de la matrice tracée par la société traditionnelle pour se déployer où bon lui semble. Aussi, de nécessaire et féconde c'est-à-dire procréatrice, la sexualité féminine devient-elle une dynamique purement sensuelle et/ou marchande. On assiste à une sorte de révolution sexuelle où l'ancien code de conduite sociale est radicalement remis en cause.

Finalement, on aboutit à un profond bouleversement des mentalités et des comportements. Une perception urbaine du monde, inspirée de la civilisation européenne, s'instaure. La femme s'assurant en ville, toute seule, sans la tutelle de ses ascendants, procède à la gestion de ses pulsions sexuelles selon son tempérament. Elle entame par-là même le processus d'innovation et d'invention de l'embryon d'une nouvelle société dans laquelle la primauté revient à l'individu par rapport à la communauté.

IX-1 La libido sous l'emprise de la communauté

En principe, dans les écrits pré-coloniaux et coloniaux d'Achebe, la sexualité de la femme a pour fonction essentielle la procréation. D'une part, elle ne se manifeste que dans le mariage.

Et d'autre part, la jeune fille doit être pucelle le jour de ses nocces. Cette exigence traditionnelle évite que la nouvelle mariée «n'apporte [...] de souvenirs de relations sexuelles qu'elle aurait eues avec un autre»¹ homme, dans son ménage. Par conséquent, son époux est :

celui qui a apaisé le premier [son] désir amoureux [...] longtemps et péniblement retenu [...] celui-là établit avec elle une liaison durable qui ne pourra plus s'établir avec aucun autre homme².

De ce fait, la société garantit la «possession permanente et tranquille» de l'épouse. En effet, il s'élabore entre la nouvelle mariée pucelle et son époux une «sujétion sexuelle»³ selon l'expression de Krafft-Ebing cité par Freud. Certes, le tabou de la virginité existe chez certains peuples d'Australie et même plus près des Ibo, chez les Massaï au Kenya. Au nombre des diverses raisons évoquées par ces populations pour interdire la défloration des épouses par leurs conjoints, on recense d'un côté la probable déception de la femme après un premier coït insatisfaisant et douloureux, pouvant entraîner une aversion pour les rapports sexuels. Et de l'autre côté, il peut subvenir chez la femme «une réaction archaïque d'hostilité contre l'homme»⁴ qui lui a fait mal en la déflorant.

¹ Sigmund Freud, *La Vie sexuelle*, op., cit., 66.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, op., cit., 79.

Pour prévenir d'éventuels cas de réactions ci-dessus cités, les nouveaux couples ont le droit, en pays ibo, de rester ensemble plus longtemps que les autres. Il s'agit, avant tout, à force de patience et de temps, de briser toute velléité de réaction hostile de la jeune mariée vis-à-vis de son époux. Obierika conceptualise le fait que les nouveaux maris soient au service de leurs épouses dans le dicton suivant : «... Never make an early morning appointment with a man who has just married a new wife» (*TFA*, 99). De plus, des recettes diététiques, à la limite aphrodisiaques, sont recommandées aux nouveaux mariés. Le narrateur explique : «the thick dregs of palm wine were supposed to be good for men who were going in to their wives» (*TFA*, 15).

Les couples récemment mariés sont plus enclins que les autres à faire la grasse matinée parce qu'il faut briser toute inhibition sexuelle chez la jeune femme en vue d'établir et de développer la "dépendance sexuelle" souhaitée par la culture. La société reconnaît que le nouvel époux a un travail à accomplir. Le narrateur résume cette idée dans les termes suivants : «to have a job in hands» (*TFA*, 15). Ce qui signifie avoir un travail à effectuer ou être en train de réaliser un travail, lequel travail est ici celui de mettre son épouse enceinte. En effet, le sexe n'est pas a priori sensuel. Il

le devient peut-être, mais seule l'alcôve le sait et elle garde jalousement ses secrets. Cependant, la pudeur ibo n'est pas une pudibonderie. Le sexe n'est pas un sujet tabou, néanmoins son domaine est circonscrit et bien défini. On aboutit à l'égalité ternaire suivante : sexualité = mariage = procréation. Ces trois éléments sont intimement liés. Une fois que la femme est enceinte, l'homme n'a plus besoin de l'approcher sexuellement. Obika ne se soustrait pas à cette tradition avec son épouse Okuata : «Now that Okuata had become pregnant he [Obika] no longer went in to her» (AOG, 193).

L'activité sexuelle de la femme commence donc le jour de ses noces et prend fin à la ménopause. Ainsi Ezeulu n'invite plus sa première épouse en date, Matefi à passer la nuit avec lui. En effet, selon le narrateur : «Matefi [...] was past child-bearing» (AOG, 193). Par contre sa femme, Ugoye, qui est un peu plus jeune que Matefi, répond aux sollicitations nocturnes de l'époux commun. Matefi ne se conforme pas à l'exigence sociale de la restriction de sa sexualité sans subir des dommages psychiques. Il ressort de son portrait psychologique qui se dégage du roman, qu'elle développe une

pathologie assimilable à une «névrose actuelle»¹. Sa nervosité excessive est un des signes précurseurs de ce mal. Il est vrai qu'on pourrait dire en empruntant à la thèse du psychanalyste contestataire de Freud, Alfred Adler que «c'est le "caractère" nerveux [de Matefi] qui est la cause de [sa] névrose au lieu d'en être l'effet»². Cependant, si on écarte toute source organique, la théorie d'Adler n'informe pas sur l'étiologie de l'énervement "morbide" de Matefi.

Par contre, si on s'en tient à une hypothèse de Freud, l'état nerveux de Matefi résulterait «d'une lutte intérieure» entre son moi, sa conscience, et ses désirs refoulés dans le ça, l'inconscient, à la suite de la censure du surmoi, «le standard culturel». Matefi ne parvient pas à chasser de sa conscience l'abstinence sexuelle à laquelle la société la contraint, à cause de son âge avancé. Il s'opère en elle des phénomènes de «conversions» et de «substitutions» que Freud conceptualise sous le terme de «névrose». Ses désirs sexuels refoulés se convertissent en un

¹ André Manus, *Psychoses et névroses de l'adulte*, Que sais-je ?, n° 221, Paris, P.U.F., 1987, 18. « En 1915, Freud distinguait les névroses actuelles, dont le conflit est dans le présent, des psychonévroses ».

² Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1978, 359.

substitut déguisé et réapparaissent au niveau de la conscience sous forme de «symptômes névrotiques».

En fait par sa nervosité, Matefi «décharge» son insatisfaction sexuelle sur sa coépouse, Ugoye, et sur les filles de la défunte première femme de son mari. Le choix des cibles de Matefi n'est pas neutre, car «à côté des signes de défiguration, le symptôme offre un reste de ressemblance avec l'idée refoulée»¹. Puisqu'elle ne peut s'en prendre directement à son époux qui la prive de relations sexuelles, les filles et la jeune épouse de ce dernier paient pour lui. Matefi envie le sort d'Ugoye dont elle aurait voulu être à la place. Aussi, devient-elle à chaque instant agressive sans raison valable à l'endroit d'Ugoye en particulier (AOG, 10; 129) et toute sa belle-famille en général (AOG, 62; 67; 73). L'abstinence sexuelle à laquelle «le standard culturel» soumet Matefi, aggrave la jalousie et les querelles entre Ugoye et elle.

Comme l'indique Jean Cournut, les pulsions sexuelles «sont sauvages, récalcitrantes, indomptables»². Étant donné que leur intensité varie selon les individus, on peut reprendre «le mot connu

¹ Sigmund Freud, *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, Paris, Payot, 1990, 30.

² Jean Cournut, "Psychanalyse et sexualité", in Jean Cournut et alii, *Psychanalyse et sexualité : Questions aux sciences humaines*, op. cit., 21.

du grand Napoléon : l'anatomie, c'est le destin»¹. Le «destin» de Matefi porte l'empreinte de l'inhibition de ses fortes pulsions sexuelles qui la rend nerveuse et fait d'elle une femme acariâtre. Le narrateur commente :

It was [...] time for his [Ezeulu's] younger wife to be pregnant again [...]. So she began to answer his call to sleep some nights in his hut. This did not improve her relations with Matefi who was past child-bearing .

AOG, 193.

Contrairement à Matefi, Ogbanje Omenyi ne «reconvertit» pas ses pulsions sexuelles inassouviées en des substituts de type névrotique. Elle les satisfait pleinement et assume «les conséquences de [sa] déviation par rapport au niveau culturel»² de sa communauté. Le cas d'Ogbanje Omenyi devient quasi légendaire à cause de l'humiliation qu'elle subit au lendemain de sa nuit de noces. Le narrateur se remémore :

[her] husband was said to have sent to her parents for a matchet to cut the bush on either side of the highway which she carried between her thighs.

AOG, 122.

Rien qu'à la pensée de cet opprobre qui s'abat sur les filles qui se marient sans être vierges, des jeunes filles se gardent de poser

¹ Sigmund Freud, *La Vie sexuelle*, op. cit., 65.

² Ibidem, op. cit., 36.

des actes socialement répréhensibles avant le mariage. En revanche, lorsqu'elles parviennent à résister aux tentations, leurs mères sont couvertes d'honneur et de cadeaux. Après la nuit nuptiale d'Okuata, le narrateur informe le lecteur des dispositions prises par Obika, son conjoint :

her husband was [...] now arranging to send the goat and other presents to her mother in Umuezeani for giving him an unspoilt bride.

AOG, 122.

Ce système de récompense est une stratégie inventée par la communauté pour obliger le plus grand nombre de ses membres à se conformer à la norme sociale. Dans les cas où un homme déflore lui-même sa future épouse avant la nuit de noces, un subterfuge est mis en place pour vérifier si la jeune fille n'a pas un amant autre que son fiancé. Et, il existe un conditionnement psychologique et social qui contraint les femmes à des aveux spontanés. En effet, la sanction est lourde si on est parjure. Le narrateur le rappelle : «'Remember that if you do not answer truthfully you will suffer or even die at childbirth'» (*TFA*, 93). Le sexe est géré de façon telle qu'il ne puisse se déployer que dans le mariage. Néanmoins, les jeunes filles ne sont pas ignorantes des choses sexuelles. Avant

son mariage avec Obika, Okuata a des appréhensions que nous révèle le narrateur :

Although she had always known she was a virgin she had had a secret fear which sometimes whispered in her ear and made her start. It was the thought of the moonlight play when Obiora had put his penis between her thighs. True, he had only succeeded in playing at the entrance but she could not be too sure.

AOG, 122.

Contrairement, à ce que relate Aoua Keita à propos des jeunes filles nubiles de l'ethnie sarakolé dans l'ex-Soudan occidental¹, les écrits d'Achebe ne font mention d'aucune éducation sexuelle formelle des filles nubiles. Seulement sur le plan informel, les jeunes filles prouvent qu'elles en savent un peu plus que n'exige le code social, à travers des chansons très suggestives qu'elles déclament. En voici une :

If I hold her hand
 She says, "Don't touch!"
If I hold her foot
 She says, "Don't touch!"
But when I hold her waist beads
 She pretends not to know!
 TFA, 83.

Les personnages âgés discutent à propos du sexe et font de temps à autre des commentaires grivois. Cependant, le style

¹Aoua Keita, *Femme d'Afrique. La Vie d'Aoua Keita racontée par elle-même*, Paris, Présence Africaine, 1975, 282-286.

demeure allusif et parfois des clins d'œil remplacent le langage parlé (*TFA*, 15). La pensée de ce peuple par rapport au sexe est explicitée dans des proverbes tels que : «unless the penis dies young it will surely eat bearded meat» (*AOG*, 142). La sexualité est un phénomène naturel dont on fait usage, une fois que l'on atteint l'âge acceptable par la société. Pour les filles de l'œuvre d'Achebe, cet âge se situe

à la fin de la puberté [où] le caractère sexuel de l'individu est formé. [...] [et où] surgit la grande marée des besoins sexuels¹.

C'est également à cette période que, selon Freud, les humains passent du stade de «l'auto-érotisme» de la sexualité infantile au stade de «l'amour objectal» où la libido recherche une personne autre que soi-même pour sa satisfaction.

La culture ibo fonctionne de façon que les filles puissent assouvir leurs pulsions sexuelles à temps, au moment de la maturité à la fois biologique et psychique de leurs organes sexuels. Sur le plan purement anatomique, les organes de reproduction se développent. Et sur le plan psychique (non matériel), on assiste à cet âge «au primat des organes génitaux» sur les autres parties

¹ Sigmund Freud, *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, op. cit., 53.

érogènes du corps¹. Les protagonistes d'Achebe s'intéressent à la «sexualité» de la femme «qui est salubre à la civilisation»² parce qu'elle engendre l'espèce. En fait,

la sexualité [objectale] est en effet la seule fonction de l'organisme vivant qui dépasse l'individu et assure son rattachement à l'espèce³.

En conséquence elle engage toute la communauté. Elle n'est pas un acte individuel, raison pour laquelle elle est "administrée" de façon péremptoire par la culture.

Tout est mis en place pour créer une subordination sexuelle mutuelle entre les époux. On l'a vu, la jeune mariée développe une grande affection pour l'époux qui apaise le premier « sa faim » sexuelle. De même, le conjoint s'attache à la partenaire avec laquelle il entretient un commerce sexuel pour la première fois. Et, ce n'est pas un hasard si les premières épouses sont très respectées par leurs maris dans les écrits. Il se crée entre une

¹ Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, op. cit., 293-299.

Freud distingue deux grands stades dans le développement sexuel des humains. **Le stade auto-érotique** constitué par : la phase bucco labiale; la phase anale; la phase de la masturbation. Et **le stade de l'amour objectal** où réside le primat des organes génitaux. Dans les trois premières phases auto-érotiques, des zones érogènes de l'organisme humain comme la bouche, l'anus ou n'importe quelle autre partie du corps ont la primauté.

² Sigmund Freud, *La Vie sexuelle*, op. cit., 35.

³ Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, op. cit., 390.

première épouse et son mari un lien affectif qui ne pourra peut-être plus exister avec aucune autre femme. Un tel rapport se développe déjà entre les nouveaux mariés Okuata et Obika, au point où les amis de ce dernier s'en rendent compte. Le narrateur raconte : «Obika always went into his wife's hut to eat his meals. His friends teased him about it and said the woman had spoilt his head» (AOG, 224).

On constate que «la sujétion sexuelle» n'est pas unilatérale. Les femmes aussi bien que les hommes sont mutuellement subordonnés les uns aux autres sur le plan sexuel. L'essentiel pour les protagonistes de l'œuvre d'Achebe, est que cette dépendance sexuelle réciproque se déploie dans le mariage. Et, on l'a dit, le but de tout mariage est la procréation. Aussi, les femmes mariées à des hommes impuissants acceptent-elles de faire des enfants avec d'autres hommes pour camoufler l'infirmité de leurs maris (AOG, 24). Néanmoins, si les hommes impuissants ou stériles ont la possibilité culturelle de donner le change, il se pose ici la question de savoir ce qu'il en est des femmes stériles. Les écrits d'Achebe n'en font aucune mention. À l'avènement de la

colonisation, la gestion de «la libido [qui] est d'abord une affaire de groupe, de famille»¹ devient un problème individuel et privé.

IX-2 La libido libérée

La communauté n'a aucun moyen pour contrôler les agissements de ses membres qui émigrent vers la ville. Joseph Okeke, le camarade de classe d'Obi Okonkwo, mène une activité sexuelle intense à Lagos, bien qu'il soit encore célibataire. Il multiplie les partenaires au gré de ses rencontres. Il convient de souligner qu'il n'a aucune intention de convoler en justes noces avec l'une quelconque de ses amantes d'un soir ou de quelques mois. En effet, il avoue à Obi Okonkwo son intention de se marier avec une fille de leur village (*NLAE*, 37). Des jeunes gens assouvissent donc leur libido où ils le peuvent sans attendre d'être mariés.

Ainsi Clara et Obi Okonkwo vivent maritalement et lorsqu'une grossesse non-désirée survient, le couple procède à un avortement qui, bien que pratiqué en milieu hospitalier, se complique. Clara reste dans le service des soins intensifs de l'hôpital pendant des jours et des nuits, suspendue entre la vie et la mort. Une nouvelle forme de pathologie voit alors le jour dans les formations sanitaires.

¹ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1981, 21.

Il s'agit des avortements "clandestins" qui sont interdits par la loi. La médecine, au lieu de sauver des vies humaines, s'adonne à l'infanticide avec la complicité agissante de praticiens attirés.

L'un d'eux confesse en parlant d'avortement :

It is not medicine [...] I did not spend seven years in England to study *that*¹ ...[...] It is a very minor operation, but it is a crime...

NLAE, 132.

Alors l'égalité ternaire sexualité = mariage = procréation, devient l'inégalité à trois temps suivante : sexualité # mariage # procréation.

D'ailleurs, il n'existe plus de code consensuel de conduite en matière de sexualité. Le sexe de la femme est un atout dont elle use pour obtenir des faveurs auprès des hommes. Elsie Mark, postulante à une bourse universitaire s'offre à Obi Okonkwo, le secrétaire du bureau des bourses. Elle déclare : «'Please, Mr Okonkwo, you must help me. I'll do whatever you ask'» (*NLAE*, 84).

Gladys, dans la nouvelle "*Girls at War*", se donne à Reginald Nwankwo avec une facilité déconcertante. Le narrateur s'en rend compte lorsqu'il confie au lecteur : «She gave him [Nwankwo] a shock by the readiness with which she followed him to bed» (*GAW*, 118). Bien que Gladys ne demande aucune faveur à Nwankwo, ce

¹ En italique dans le texte d'Achebe.

dernier lui offre le gîte et le couvert pour la nuit. On constate avec Gladys l'introduction des préservatifs dans les chambres à coucher.

Ces préservatifs envahissent le milieu étudiantin. Certains étudiants les exhibent comme des trophées. En effet, ils en font une preuve de leur pouvoir de séduction sur les femmes (*AMOP*, 25). Le sexe est donc un jouet ou un objet de jeu et en même temps un enjeu, c'est-à-dire un pari à gagner coûte que coûte. L'épisode entre un étudiant peu scrupuleux surnommé : «Irre», et une étudiante très réservée illustre cette image du sexe comme enjeu. Voici le compte qu'en fait le narrateur :

A female undergraduate [...] had seemed so inaccessible that boys called her Unbreakable. Irre became interested in her and promised his friends to break her one day soon.

AMOP, 25.

Pour Irre, il ne s'agit plus uniquement de la satisfaction de sa libido. Il lui faut aussi retirer une certaine fierté de ses conquêtes amoureuses. Plus la femme est réticente au début, plus il se bâtit une irréductible réputation de séducteur. Selon le narrateur : «[Irre is] the most ruthless and unprincipled womaniser in the entire university campus» (*AMOP*, 24). Le jour où il met Unbreakable dans son lit, les étudiants résidant sur le campus en ont eu la preuve tangible à travers la présentation d'un condom souillé (*AMOP*, 25).

Exception faite du cas cynique ci-dessus exposé, le comportement sexuel des étudiants et des étudiantes s'explique par le fait que «l'abstinence bien au-delà de la vingtième année n'est plus sans causer de dommages chez le jeune homme»¹ ou chez la jeune fille. Il est entendu qu'après la vingtième année, les organes sexuels des filles, tout comme ceux des garçons atteignent la maturité nécessaire pour entrer en fonction. Seulement, à l'époque coloniale de nouvelles «institutions culturelles» comme l'école ne permettent pas à certains jeunes adultes de «se suffire eux-mêmes et de gagner leur vie»². Ne pouvant se marier tôt, faute de moyens de subsistance, les jeunes filles et les jeunes gens trouvent un compromis et apaisent leur «faim» sexuelle naturelle dans des étreintes non conjugales. Et cela leur est d'autant plus facile à réaliser, qu'ils vivent loin de leur groupe d'origine. Ils échappent ainsi à son éventuel contrôle et à ses critiques.

Les alcôves demeurent fermées, mais elles ne sont plus insonorisées. Des bruits sortent du secret des murs. Elsie, l'infirmière appelle passionnément le nom de son fiancé, Ralph au cours de ses ébats amoureux avec Odili (*AMOP*, 24). Elsie se

¹ Sigmund Freud, *La Vie sexuelle*, op. cit., 40.

² Ibidem.

méprend sur le nom d'Odili parce qu'en fait, il n'est qu'un «substitut» de Ralph son éventuel futur époux. Si «les actes manqués sont des actes psychiques résultant de l'interférence de deux intentions»¹, on peut affirmer que la première intention d'Elsie est de satisfaire sa libido, et que la seconde est de le faire avec son fiancé. En scandant le nom de Ralph alors qu'elle est dans les bras d'Odili, la jeune fille trouve «un compromis» entre ses deux désirs. Et, au même moment, «elle trahit [...] ses secrets les plus intimes»². Ralph est l'élu de son cœur, seul l'éloignement physique de ce dernier favorise son aventure avec Odili.

Néanmoins, on se rend compte que la substitution, réalisée sur fond de méprise, entre Ralph et Odili, devient effective lorsque la jeune fille commet une erreur similaire dans les bras de Chief Nanga. L'objet de son désir sexuel passe de son fiancé Ralph à Odili. Aussi dit-elle le nom de ce dernier au cours de sa première rencontre intime avec Chief Nanga (*AMOP*, 69). On constate, avec elle, le passage d'une situation où les alcôves sont insonores à une autre. Pour Eugène Enriquez : «le sexuel est

¹ Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, op. cit., 48.

² Sigmund Freud, *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, op. cit., 43.

subversion, désordre ou excès potentiel, énigme»¹, Elsie en donne la preuve. Elle ne parvient pas à dompter sa libido et elle ne fait aucun effort en ce sens, du fait qu'elle vit dans un espace où il n'existe pratiquement aucune restriction sexuelle. Le souvenir qu'Odili garde d'elle décrit mieux l'environnement singulier dans lequel ils évoluent : «Elsie was, and for that matter still is the only girl I met and slept with the same day in fact within an hour» (*AMOP*, 24).

Par ailleurs, la femme noire s'impose comme une curiosité sexuelle pour certains colonisateurs. Pourtant, aucun cas de couple mixte où la femme est une noire n'a été signalé. Quant aux femmes blanches, elles se donnent aux hommes noirs chaque fois qu'elles en ont l'opportunité. Après des rapports sexuels avec Obi Okonkwo, une jeune Anglaise le compare à un tigre (*NLAE*, 80). Dans le cas du commerce sexuel inter-racial, la sexualité est un moyen de découverte, une soif de connaître l'autre race en vue de tirer des éléments de comparaison.

En ce qui concerne l'institution du mariage, les cas d'adultère sont de plus en plus fréquents. Certaines femmes commettent l'adultère tout en déjouant les sortilèges de leurs époux. Aussi, une

¹ Eugène Enriquez, "L'Objet étrange de la sociologie : la sexualité," in Jean Cournut et alii, *Psychanalyse et sexualité: Questions aux sciences humaines*, op. cit., 63.

femme mariée qui n'expose jamais sa poitrine à ses partenaires occasionnels avoue-t-elle que son conjoint lui a mis des allumettes sur les seins pour la préserver de l'infidélité (*AMOP*, 59). Seulement, la malice de cette femme lui permet d'éviter le piège de son mari. Chief Nanga, un de ses partenaires sexuels, résume la situation de toute femme en deux phrases tout à fait significatives :

'Woman?' [...] 'Any person wey tell you say woman no get sense just de talk pure jargon. When woman no want do something e go lef am, but make you no fool yourself say e left the thing because e no get sense for do am'.

AMOP, 59.

La femme ne permet donc plus à son époux d'être son unique et exclusif partenaire sexuel. D'une part, la «sujétion sexuelle» ne se crée presque plus entre les époux, puisque chacun des partenaires vient en ménage avec des «souvenirs» d'étreintes antérieures avec d'autres hommes ou d'autres femmes. Le mari n'est donc plus l'unique homme dans la vie de la femme.

D'autre part, l'adultère peut être perçu comme l'expression d'une volonté de "gestion" individuelle de son propre corps. Il y a comme un refus d'être cloisonné et d'être voué à un seul homme. Certes, la femme n'est pas devenue une bête sexuelle qui assouvit ses pulsions à tout instant. Mais par le biais de l'adultère, elle sort du cadre habituel et exprime son indépendance par rapport à l'ordre

établi. Et elle est aidée en cela par l'actuel éclatement de l'espace géographique. Sa révolte sexuelle est rendue possible, parce qu'elle évolue dans un environnement où la société ne peut plus contrôler ses agissements. Peut-être assiste-t-on à l'éclosion de nouvelles valeurs ou à la formation d'une nouvelle « matrice culturelle »¹ adaptée au milieu cosmopolite de la ville? Ayant perdu les repères de la société traditionnelle, la femme affirme son autonomie en tant qu'individu face à la communauté. Elle s'éloigne des prescriptions sociales en remettant en cause le "management" de ses pulsions par de tierces personnes.

Par contre, Mrs Agnes Akilo se sert de l'adultère comme d'un moyen efficace pour exercer la prostitution. Elle y trouve une source de revenus supplémentaires (*AMOP*, 127). Son adultère n'est donc pas seulement l'expression d'une liberté de disposer de son corps à sa guise. Elle a des visées lucratives, et elle assume pleinement sa prostitution circonstancielle. De ce fait, l'institution du mariage est remise en cause. La fidélité conjugale n'est plus respectée. Et peu à peu, le mariage officiel tend à disparaître. Il est remplacé par l'union

¹ Lucien Malson, *Les Enfants sauvages*, Saint-Amand, Union Générale d'Édition, 1990, 88. Pour Lucien Malson, la personnalité de l'être humain est fonction des apports culturels de son milieu qu'il désigne par l'expression : «matrice culturelle».

libre où le couple vit ensemble sans être marié, ni sur le plan de la coutume, ni à l'état civil occidental.

IX-3 Vers une nouvelle conception du mariage et de la sexualité

Elewa et Beatrice font l'expérience d'une telle union avec leur partenaire respectif, Ikem Osodi et Christopher Oriko. D'un côté, ils se comportent comme des époux en public. Et de l'autre, leurs proches et amis savent qu'ils vivent maritalement. Cette fois-ci, l'auteur laisse l'alcôve grande ouverte. Le lecteur assiste en voyeur, aux ébats sexuels de Beatrice et de Christopher (AOS, 113-114). Cependant, le langage imagé de l'auteur ne transforme pas ces descriptions sensuelles en pornographie.

Les cas de Beatrice et d'Elewa sont intéressants à plus d'un titre. Elles choisissent délibérément de rester fidèles à leur partenaire respectif. On ne peut donc pas tirer une conclusion hâtive, en affirmant que toutes les femmes rejettent en bloc les prescriptions de la société traditionnelle, après la colonisation. Il est vrai, d'autre part, que les us et coutumes n'ont presque plus aucun impact sur leurs agissements, et que chaque femme mène la vie sexuelle qui convient à ses propres aspirations. Toutefois, il arrive que les choix de certaines d'entre elles coïncident avec ceux de leurs ancêtres. Aussi, Beatrice veut-elle rester fidèle à Christopher,

son futur époux. Elle lui avoue: «I want a man who cares, [...] a man who cares enough to be curious about where his girl sleeps» (AOS, 113). Il est à remarquer que des hommes se gardent de contrôler les allées et venues de leurs fiancées ou de leurs épouses. Un tel contrôle est indiqué dans une communauté villageoise, mais il est presque impossible de le faire dans les villes. La sexualité de la femme n'est plus gérée par « un discours » communautaire. La sexualité est prise en charge par chaque femme de façon individuelle.

En ce qui concerne Beatrice, sa domestique, Agatha représente le regard de la communauté dans son appartement. Toutefois, la désapprobation tacite d'Agatha à propos des étreintes sexuelles de sa maîtresse et de Christopher est anachronique et sonne faux (AOS, 115). Elle n'émeut pas Beatrice. Le mariage n'est plus une condition primordiale pour une initiation à la sexualité. Agatha est d'autant plus ridicule que sa censure morale exclut Christopher. Le narrateur précise :

It would appear from the way she beamed at him [Christopher] when he appeared at the table Agatha did not include him in her moral censure.

AOS, 115.

On retrouve ici une réminiscence de la morale traditionnelle qui punit uniquement les femmes dans les cas de rapports sexuels non conjugaux. Cependant, le fait que les femmes subissent seules les sanctions d'un acte commis avec des hommes n'est pas la preuve d'une quelconque marginalisation sociale. La société traditionnelle établit cette règle, parce que la nature biologique de la femme est faite de telle sorte qu'elle porte, seule, les stigmates des rapports sexuels illicites (défloration, grossesses non désirées).

Beatrice et Elewa, à cause de la désintégration de leur environnement socioculturel, s'insurgent contre cette "administration" de leur libido. Elles témoignent «contre l'ordre qui règne dans la société»¹ traditionnelle devenant ainsi «coresponsable[s]» de leur propre existence et produisent «de la société pour continuer à vivre»². Elewa et Beatrice prennent leur destin en main, et lui donnent l'orientation qu'elles désirent. Elles n'ont pas la frénésie exaltée d'Elsie, l'infirmière. Mais, elles non plus ne respectent pas le code de conduite de la société traditionnelle. Elles initient une «gestion» personnelle de leur libido et inventent

¹ Maurice Godelier, "Sexualité et société," in Jean Cournut et alii, *Psychanalyse et sexualité: Questions aux sciences humaines*, op. cit., 29.

² Ibidem, 37.

un nouveau code de conduite sociale. Elewa ne s'embarrasse pas de scrupules. S'il ne tenait qu'à elle, elle rejoindrait le domicile d'Ikem sans autre forme de procès. (AOS, 35). Le cérémonial du mariage n'est plus une valeur sociale, encore moins une promotion sociale. L'essentiel est de pouvoir survivre dans l'espace de la ville, quelle que soit la façon dont on parvient à satisfaire la «pulsion d'alimentation» et la «pulsion sexuelle».

Beatrice et Elewa choisissent chacune un partenaire auquel elles s'accrochent. Sans doute est-ce la nouvelle forme que prendra désormais le mariage? Bien que l'auteur ne le spécifie pas, un tel choix de vie permet aux femmes de faire l'expérience du mariage sans être mariées. Quant à leurs partenaires, ils s'accommodent de la décision des femmes. À première vue, ils donnent l'impression de chercher à fuir les responsabilités afférentes au mariage, tout en bénéficiant des "avantages" qui y sont liés. Néanmoins, on ne saurait leur tenir rigueur parce que les femmes sont parties prenantes dans la nouvelle orientation que prennent les unions entre hommes et femmes.

Par ailleurs, Ikem Osodi ne veut pas, par délicatesse, qu'Elewa passe la nuit dans l'appartement qu'il loue. La raison qu'il donne est la suivante : «'...I no want make you join all the lose

women for Bassa who no de sleep for house'» (AOS, 36). En marge des unions libres où les partenaires sont fidèles l'un à l'autre, il existe une nouvelle activité lucrative pour les femmes : la prostitution. Achebe ne s'attarde pas dans ses écrits sur la présentation de ce métier qui, somme toute, est nouveau dans le milieu qu'il décrit. Il y fait allusion, de temps à autre, notamment dans la nouvelle "*Girls at War*" avec Augusta, la commerçante véreuse, et Gladys. Une des conséquences directes du commerce de la chair est la recrudescence des maladies sexuellement transmissibles en ville. Aussi tout un pavillon est-il réservé aux malades du sexe dans l'hôpital de la capitale (AOS, 56). Les femmes de la ville assument leur sexualité sans aucune contrainte. La morale est une affaire personnelle. Le groupe n'a plus les moyens d'imposer son diktat à l'individu en ce qui concerne la sexualité.

Conclusion

En un mot, la sexualité féminine passe du domaine collectif et culturel au domaine individuel. Il est vrai qu'à la différence d'autres primates

depuis la perte de l'œstrus chez la femelle humaine, la sexualité n'est plus soumise directement, saisonnièrement à

des rythmes de la nature. Il n'y a pas de saison particulière des amours suivie par des périodes de calme ...¹.

Néanmoins, la tradition en faisant de la procréation l'unique but de la sexualité réussit à la soumettre à «la nature». Dès que la fillette devient femme, ses parents la marient. Seulement, ils s'assurent avant tout que, sur le plan purement biologique, son corps est en mesure de supporter une grossesse. Aussi le narrateur affirme-t-il à propos d'Akueke la fille nubile d'Obierika :

she was about sixteen and just ripe for marriage. Her suitor and his relatives surveyed her young body with expert eyes as if to assure themselves that she was [...] ripe.

TFA, 45.

Le narrateur insiste sur le terme «ripe» et il le répète par deux fois. Il s'agit certainement d'une mise au point pour prévenir toute accusation de mariage précoce de fillettes à peine sorties de l'enfance, dans la société traditionnelle. Un autre fait important est qu'à cette époque, la femme est capable de s'assumer économiquement lorsqu'elle atteint la puberté ou la maturité sexuelle physiologique et psychique. Alors, elle met son corps au service de la communauté. L'éducation qu'elle reçoit ne lui permet pas de penser ou d'agir autrement. D'ailleurs, «la matrice

¹ Maurice Godelier, "Sexualité et société," in Jean Cournut et alii, *Psychanalyse et sexualité: Questions aux sciences humaines*, op. cit., 36.

culturelle» offre à la femme comme seul modèle, celui de devenir fonctionnelle en mettant au monde des enfants. Ainsi elle gère son corps, c'est-à-dire ses pulsions, de la même manière que le fait tout le monde autour d'elle. Elle n'est donc pas un objet dont se servent les hommes pour avoir une progéniture nombreuse. Elle participe pleinement de la logique qui fait de la sexualité l'équivalent de la procréation. De ce fait, elle est responsable de sa sexualité.

En ce qui concerne la citadine, son cadre de vie ne permet pas qu'elle soit embrigadée par le code de conduite de ses ancêtres. En conséquence, elle innove et invente une autre logique diamétralement opposée à celle de la femme traditionnelle. En ville, la femme agit selon les exigences de son nouveau milieu hétérogène, c'est-à-dire multiethnique. La caractéristique essentielle de cet environnement en matière de sexualité est l'absence de prescriptions. Toutefois les femmes, après une "révolte" frénétique où elles libèrent toutes leurs énergies, se calment et retrouvent un certain équilibre précaire. À la différence de leurs ancêtres, il y a un déphasage entre la période de la maturité de leurs organes sexuels et celle de leur autosuffisance économique. Cette inadéquation entre l'économique et le sexuel retarde le mariage de plus d'une citadine. Puisqu'il faut qu'elle assouvisse sa libido, la femme est, en

ville, le seul sujet de son devenir sexuel et de ses choix de vie. Même les prostituées sont responsables à part entière de la vie qu'elles mènent, quelles que soient les raisons qui les y ont poussées. Chacune d'elle est comptable de sa propre sexualité et aucun cas de viol n'a été signalé.

En comparant les deux types de femmes étudiées, il semble fondé de dire que, d'une part, l'apparente accalmie sexuelle des femmes traditionnelles provient du fait que la période de leur maturité sexuelle est aussi celle de leur maturité sociale et économique. Et de l'autre, si on partage l'opinion de Jacqueline Russ selon laquelle :

la production d'une vérité sexuelle fait partie des dispositifs de pouvoir. [...]. Il n'y a pas de vérité neutre, impersonnelle et universelle : toute vérité est politique et stratégique¹;

on peut affirmer que la perception traditionnelle de la sexualité met tout en œuvre, pour éviter aux femmes tout débordement de leur «faim sexuelle». Une grande majorité de femmes traditionnelles n'a guère le temps de sortir du cadre préétabli. La stratégie mise en place est de les marier dès que surgit «la grande marée des besoins sexuels».

¹ Jacqueline Russ, *Savoir et pouvoir, Tome 2, La Fin des dogmes*, Paris, Hatier, 1980, 64-65.

La citadine attend toujours la production d'une «vérité sexuelle» adaptée à son cadre de vie où la maturité sexuelle ne rime plus avec l'autosuffisance économique et sociale. Ses inventions et ses innovations demeurent éparses parce qu'elles sont encore trop individuelles et individualistes. En conséquence, on est loin du «standard culturel [...] exige [ant] de tout le monde la même conduite sexuelle» de Freud. On constate plutôt le règne de l'individu sur la communauté.

CONCLUSION
PERSPECTIVES FÉMINISTES

Ce travail de recherche retrace les mutations de la femme, dans l'univers d'Achebe, depuis l'époque pré-coloniale jusqu'à nos jours. Eu égard aux débats féministes qui ont cours en Afrique, il se pose la question de savoir dans quel courant se situent les femmes de ses écrits. Selon Rose Mezu, la société traditionnelle décrite par Achebe est «sexiste». En revanche, elle prétend que ses autres écrits, dans lesquels évoluent les femmes financièrement indépendantes, sont progressistes. Mezu constate donc, chez Achebe, une vision diachronique réformatrice dans la caractérisation des femmes. Elle écrit à ce propos :

Achebe's cultural universe is one in which women are to be seen not heard, coming and going with mounds of foofoo, pots of water, market baskets fetching kola, being scolded and beaten before they disappear behind the huts of their compound. [...]. A cursory look at the place of women in Achebe's other works will confirm a diachronic development. [...]. It is insufficient that Achebe the icon merely acknowledges the injustice of his earlier treatments of women¹.

Quelle conclusion peut-on tirer de cette réflexion? Reconnaître avec Mezu une quelconque «injustice» faite aux femmes, dans l'œuvre précoloniale d'Achebe, reviendrait à dire que la femme traditionnelle est moins émancipée que celle vivant en post-colonie.

¹ Rose Ure Mezu, "Women in Achebe's World", <http://www.uga.edu/~womanist/1995/mezu.html>.

Or, tel n'est pas le cas. D'après les conclusions de l'analyse faite dans la première partie de cette thèse, la société traditionnelle décrite par Achebe n'est pas sexiste, bien au contraire.

Néanmoins, avant de le préciser de nouveau, il importe de partir du postulat qu'à bien des égards, la femme échappe à toute catégorisation universelle unique. C'est le reproche fondamental que Gayatri Spivak Chakravorty fait au féminisme international. Bart Moore-Gilbert commente l'attitude de Spivak en ces termes :

[...] Spivak records, her initial enthusiasm for 'International Feminism' soon gave way to scepticism about a number of its (largely unexamined) assumptions, particularly its implicit claim to speak of and to woman as a universal category¹.

La logique interne propre à un milieu social permet d'en jauger les hommes ou les femmes. Par conséquent, les femmes appartenant à des époques différentes ne peuvent pas être appréciées avec les mêmes critères. Par ailleurs, là où Rose Ure Mezu parle de vision progressiste, il s'agit tout simplement d'adaptation à de nouveaux styles de vie de la part des femmes.

La conclusion de ce travail précisera que la femme d'avant l'indépendance n'est pas opprimée. Ensuite, on verra que le débat féministe devient une réalité en Afrique après les influences de la

¹ Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London, Verso, 1998, 92.

colonisation. N'empêche, la priorité en Afrique, Florence Abena Dolphyne¹ en a fait le constat, c'est la lutte pour le développement et la lutte contre la pauvreté et l'analphabétisme.

La femme traditionnelle

Chez Achebe, la femme traditionnelle évolue dans un contexte où rien n'est laissé au hasard. Les rôles de chacun, homme ou femme, sont définis et connus d'avance. La femme s'occupe de la cuisine, activité transculturelle par excellence, car presque toutes les communautés humaines assignent la tâche de préparer les repas aux femmes. L'intention première n'est pas de faire d'elles des bêtes de somme. Les tâches domestiques étaient, à l'aube de l'humanité, une activité moins épuisante pour les femmes. À cet égard, Erich Fromm reconnaît qu'au moment de la sédentarisation de "l'Homo Sapiens", les femmes et leurs jeunes enfants avaient le beau rôle. Ils restaient à l'abri des huttes ou des cabanes dans lesquelles les femmes s'occupaient des repas, près du feu des foyers. Ce feu éloignait les prédateurs et les protégeait aussi du

¹ Florence Abena Dolphyne a piloté un projet national ghanéen pour la promotion de la femme pendant la décennie de la femme de 1976 à 1986 à Accra au Ghana. Elle relate son expérience dans le livre "*The Emancipation of Women : An African Perspective*, Accra, Ghana University Press ,1991".

froid, selon les saisons¹.

Dans la même optique que Fromm, Cheikh Anta Diop admet que «la division du travail socialement admise réserve à l'homme les tâches de risques, de puissance, de force et d'endurance»². En conséquence, en s'adonnant aux tâches ménagères, les femmes, dans *Things Fall Apart* ou *Arrow of God*, ne font qu'accomplir leur devoir vis-à-vis de leur société. Ceci n'est pas une discrimination sexiste. En effet, lorsqu'il s'agit de guerre, seuls les hommes sont de la partie. Après l'assassinat d'Akukalia, aucune femme n'est membre de l'expédition punitive envoyée à Okperi par les habitants d'Umuaro (AOG, 28). De même, lorsque l'épouse d'un ressortissant d'Umuofia est tuée à Mbaino, une délégation composée uniquement d'hommes y est dépêchée pour demander la réparation du crime commis (TFA, 8-9). La femme traditionnelle est protégée par les hommes dans la communauté villageoise. Il est vrai que certains époux se permettent de molester leurs femmes. Ces maris violents ne sont pas un modèle social à suivre, le proverbe le dit : «It is not bravery for a man to beat his wife» (AOG, 63).

¹ Erich Fromm, *Avoir ou être*, Paris, Laffont, 1978.

² Cheikh Anta Diop, *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982, 120.

Une certaine harmonie se dégage de l'organisation de la société traditionnelle. Les différents discours sur le pouvoir, sur la sexualité ou sur la religion sont sous-tendus par l'idéologie dominante du respect mutuel entre le principe mâle et le principe femelle. En fait, la communauté distingue la fonction sociale de chaque individu. Il faut remarquer que la notion de fonction sociale n'est pas liée nécessairement à la constitution anatomique des personnages. Il arrive que, par moments, les uns et les autres transcendent la distinction biologique dans l'exercice des différentes attributions sociales. Ainsi Adeze, la fille aînée d'Ezeulu, parle à Ugoye, la dernière épouse de son père, comme le ferait un époux. Ugoye implore sa clémence en ces termes : «'Please, husband, I implore you'» (AOG, 74). Et, inversement d'un côté, Uchendu, l'oncle maternel d'Okonkwo (*TFA*) et, de l'autre côté, le grand-père maternel d'Akueke/Matefi ("*Akueke*"), ont valablement joué le rôle social d'une mère, bien qu'ils soient des hommes.

À première vue, on peut penser qu'il existe une ambiguïté dans les différents devoirs accomplis par les uns et par les autres. Par exemple, comment se fait-il qu'Adeze tienne le langage d'un homme ? Ceci est possible parce qu'il n'y a pas une guerre des sexes dans la société traditionnelle. Aucune femme ne cherche à être

l'égale d'un homme. Chaque femme et chaque homme sait ce que la société attend d'elle ou de lui. Raison pour laquelle le "changement" de rôle social est symboliquement possible. Achebe n'est donc pas «injuste», selon le mot de Mezu, envers les femmes de la société traditionnelle ; il est plutôt réaliste. La société traditionnelle recommande aux femmes, en plus de leur rôle de ménagère, de garder le silence. Il n'est donc pas étonnant qu'elles soient plus vues qu'entendues, comme le constate Rose Ure Mezu. En fait, les hommes redoutent le silence des femmes comme l'indique le proverbe suivant : «"There is something ominous behind the silence"» (*TFA*, 99). Par conséquent, la femme est plutôt crainte dans l'œuvre d'Achebe. En outre, elle est aussi vénérée en tant que mère.

Il y a ici une différence fondamentale entre l'idéologie véhiculée par les écrits d'Achebe et celle du livre biblique, *La Genèse*, où il est écrit :

Le SEIGNEUR Dieu fit tomber, dans une torpeur l'homme qui s'endormit; il prit l'une de ses côtes et referma les chairs à sa place. Le SEIGNEUR Dieu transforma la côte qu'il avait prise à l'homme en une femme qu'il lui amena. L'homme s'écria :
«Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair, celle-ci, on l'appellera femme car c'est de l'homme qu'elle a été prise»¹.

¹ *La Genèse*, 2. 21-23.

Dans *La Bible* l'homme est le géniteur de l'espèce humaine après «le SEIGNEUR Dieu». Par contre, selon les croyances ibo et africaines en général, la femme est la génitrice de l'espèce, la mère suprême, "*Nneka*". Certaines féministes voient dans cette valorisation de la fonction de mère, une simple flatterie dont se servent les hommes pour mieux dominer les femmes. Il n'en est rien. C'est plutôt une preuve que la femme n'est pas «quelque chose de défectueux, quelque chose d'avorté»¹, comme l'affirme le théologien Saint Thomas d'Aquin. On peut en conclure que l'idéologie occidentale, à travers sa religion, est défavorable à la femme, tandis que celle dont s'inspire Achebe lui est favorable.

Par ailleurs, la religion animiste sert de charpente à l'organisation sociale dans l'œuvre. Les dieux et les déesses possèdent des pouvoirs de coercition qui répriment les excès et les fautes des uns et des autres. Dans cette optique, le spectre de la punition divine d'une déesse est brandi pour obliger les femmes à garder des secrets de couple. Ainsi, il peut arriver qu'un époux demande pardon à genoux à sa femme; seulement, comme l'indique le narrateur :

¹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, cité par Henri Ngoa, *Non, la femme africaine n'était pas opprimée*, Yaoundé, C.E.P.M.A.E., 1975, 12.

*When such a thing happens nobody else must know it, and that woman if she has any sense will never boast about it or even open her mouth and speak of it. If she does it the earth on which the man brought himself low will destroy her entirely*¹.
AOG, 172-173.

La machine administrative de la société met tout en œuvre pour être fonctionnelle. Les droits et les devoirs des hommes, tout comme ceux des femmes sont clairement établis. Et les femmes tiennent à s'assurer qu'elles n'ont pas un surcroît de travail. Tant et si bien qu'en se révoltant contre les impositions coloniales en 1929, les femmes ibo de la région d'Aba «défendirent leur droit à la survie». Elles évoluent dans la logique de leur société où, par rapport aux hommes, les femmes sont traitées avec ménagement. Pour Catherine Coquery-Vidrovitch,

ces femmes du Nigeria n'étaient pas encore prêtes à défendre les thèses de leurs consœurs anglo-saxonnes qui, prônant l'égalité des sexes, acceptaient de ce fait l'égalité devant l'impôt. Elles croyaient plutôt à *une spécificité des femmes*² dont les intérêts propres devaient être protégés et qui en raison de *leur place particulière dans la société*, devaient être *dispensées des charges pesant sur les hommes*³.

Achebe reste aussi près de la réalité que possible dans sa fiction. Les personnages/femmes sont sous la responsabilité morale

¹ En italique dans le texte d'Achebe.

² C'est moi qui souligne.

³ Catherine Coquery-Vidrovitch, *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIX^{ème} siècle au XXI^{ème} siècle*, Paris, Éditions Desjonquères, 1994, 262.

soit d'un père et des frères, soit d'un époux. Ici le groupe de mots 'responsabilité morale' n'est pas synonyme de brimades physiques ou psychologiques, mais de protection et de défense. Lorsque Obika moleste Ibe, l'époux violent de sa sœur Akueke, les membres de la famille d'Ibe donnent tort à leur parent. Le narrateur s'en souvient :

The men [Ibe's kinsmen] agreed that Ibe had stretched his arm too far, and so no one could blame Obika for defending his sister.

AOG, 12.

Les femmes traditionnelles sont donc surprotégées dans *Things Fall Apart* et *Arrow of God*. Cependant, elles ne sont guère considérées comme des éternelles mineures. Quelques-unes d'entre elles assument des fonctions clés dans leur société. Chika et Chielo se succèdent, l'une après l'autre, à la prêtrise de l'Oracle des Collines et des Grottes (*TFA*, 12; 34).

Aucune décision importante n'est prise à Umuofia sans l'avis de ce puissant Oracle dont les prêtresses sont des femmes. En conséquence, la femme n'est pas infantilisée, bien qu'elle soit entourée symboliquement de gardes de corps qui prennent sa défense en cas de danger. L'auteur décrit les femmes sous leurs meilleurs jours. Elles vivent en parfaite symbiose avec leur milieu

social. Aucune femme ne souffre du fait d'un homme, sans que ce dernier ne reçoive le juste châtement de sa conduite. On l'a vu, Okonkwo (*TFA*), Ezeulu et Akukalia (*AOG*) ont tous été punis du fait de leurs violences contre les femmes ou de leur mépris des femmes ainsi que des déesses. Parfois, les hommes doivent user de ruse et faire preuve de discernement pour ne pas tomber dans les pièges que leur tendent les déesses pour les éprouver. Rose Ure Mezu se rend compte du caractère ambigu d'Ani, la déesse de la terre, lorsqu'elle écrit :

The ubiquitous and capricious Earth goddess Ani or Ala, who wreaks such havoc on the towns people's lives [...]. To the men of Umuofia, she must seem the embodiment of the two-faced Greek furies and Scylla and Charybdis joined together -- vengeful, unavoidable, and incomprehensible¹.

Néanmoins, Ezeudu et Obierika (*TFA*) ont su lire et comprendre les injonctions de la déesse. Elle est inévitable, certes, mais elle n'est pas incompréhensible. Elle est le symbole de la mesure et de la patience. Toutes choses qui manquent aux hommes qui ont tendance à se servir de leur force physique pour brimer les femmes. Ani est un garde-fou social qui enseigne la tempérance et le discernement.

¹ Rose Ure Mezu, "Women in Achebe's World", op., cit..

À l'avènement du colonialisme, l'équilibre social entre les hommes et les femmes est rompu. Le colonisateur diffuse sa religion et son savoir livresque aux indigènes. Un processus d'aliénation culturelle est engagé. L'idéologie occidentale est enseignée aux femmes et aux hommes dans les églises et les écoles.

Influences occidentales sur la femme

Dans la deuxième partie de la thèse, on constate que la religion chrétienne est fondée sur le postulat de l'infériorité de la femme par rapport à l'homme. *La Genèse* le dit, en termes on ne peut plus clairs : "La femme est la treizième côte de l'homme dont «le SEIGNEUR Dieu» s'est servi pour modeler une femme". Les femmes africaines expérimentent de prime abord un déchirement et une impossibilité de s'engager à fond dans une telle vision du monde, après la colonisation. Clara Okeke en fait le constat à ses dépens (*NLAE*). Clara pense qu'il est temps de vivre selon les normes de la nouvelle idéologie : elle déchanté amèrement.

De même, Mrs Nanga n'arrive pas à négocier une issue entre la vie moderne et la tradition. En effet, chaque approche du monde a une logique interne. Il est difficile de passer d'un modèle à l'autre sans se faire des torts. Aussi les femmes souffrent-elles de leur incapacité à vivre ou du moins à concilier l'interaction de deux

cultures différentes. Mrs Nanga est une victime innocente de la tradition. D'un côté, elle arrête sa propre instruction scolaire pour des raisons traditionalistes. Et de l'autre côté, cette même tradition lui impose une jeune coépouse beaucoup plus instruite qu'elle. Les ressentiments de Mrs Nanga vont à l'encontre du choix d'une femme plus instruite, et non à l'encontre du principe de la polygamie. Edna Odo, la fiancée de son époux, aurait été une villageoise ignorante ou une femme du même niveau scolaire qu'elle, que Mrs Nanga aurait eu moins d'amertume.

Certaines féministes verraient ici un cas de discrimination sexiste. Seulement, il est plutôt indiqué d'y lire les contradictions inévitables de la rencontre de deux civilisations. La société est encore en quête de repères sociaux. Néanmoins, Mrs Nanga se sent lésée, du fait de sa faible scolarisation. Elle le confie au narrateur :

'... And she [Edna Odo] can take over from me and stay awake at night to talk grammar; [...]'. '... Let nobody remember the woman who toiled and starved when there was no money'

AMOP, 88.

En effet, en tant que première épouse, la tradition lui donne des droits de préséance qu'elle risque de perdre à cause de son faible

niveau d'instruction, à l'arrivée d'Edna. Raison pour laquelle, beaucoup de femmes se battent pour être scolarisées au plus haut niveau; car cette instruction place maintenant les hommes au-dessus d'elles. Aussi, Elsie Mark est-elle prête à accepter toutes sortes de compromissions, dans le but d'aller continuer ses études en Europe (*NLAE*, 84).

L'équilibre entre les principes mâle et femelle est oublié. Un nouveau concept naît dans les propos des femmes : celui de l'égalité entre l'homme et la femme. Mrs John Eleanor, une analphabète, n'hésite pas à l'utiliser. Elle déclare : «'...I done talk say na only for election time woman dey get equality for this our country' » (*AMOP*, 19). Il est tout à fait normal que le discours égalitaire entre l'homme et la femme trouve un répondant pendant les élections qui sont un rite occidental. Un tel discours est inconnu dans les us et coutumes d'avant la colonisation.

Mezu relève certes une note positive dans la caractérisation des femmes de la post-colonie. Mais, si on tient compte du fait que la femme ne dispose plus de ses protections paternelle, fraternelle et conjugale, on est en droit de parler plutôt de régression. En outre à l'époque post-coloniale, la femme devient «une valeur marchande» que son père cède au plus offrant. Toujours à cette

même période, des maris polygames négligent leur «devoir de pourvoyeur de vivres» à leurs nombreuses femmes et enfants. Calixthe Beyala reconnaît qu'en matière de mariage, par exemple, «les vieux au moins prenaient leurs responsabilités face à la femme, aux enfants et à la famille»¹. Ainsi, il y a un changement désavantageux pour les femmes, après la colonisation.

L'issue : l'école ou le commerce

Les femmes qui réussissent à s'affirmer, en post-colonie, sont celles qui sont instruites et celles que le commerce et/ou la prostitution enrichit. Au nombre de ces femmes, on peut citer Mrs Emenike ("VC"), Mrs Agnes Akilo et Mrs John Eleanor (AMOP), Comfort et Beatrice (AOS), sans oublier Augusta ("GAW"). Elles ne sont pas légion à côté de la grande masse des analphabètes, des veuves et des femmes sans emploi fixe et rémunérateur. La caractéristique essentielle de ces femmes financièrement indépendantes est qu'elles ne négocient pas leur choix de vie. Elles s'en tiennent à un code de conduite qui leur est convenable et auquel elles obéissent. Comfort n'hésite pas à éconduire un fiancé dont la tante s'est montrée indélicate vis-à-vis d'elle (AOS, 89).

¹ Calixthe Beyala, *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*, Paris, Spengler, 1995, 95.

Les femmes autonomes gèrent leur vie comme elles le veulent. Elles sont libres dans leur mouvement et dans leur conduite sociale. Ainsi, le mariage devient une négociation, de gré à gré, entre deux individus. Les couples se passent quelquefois du consentement de leurs familles. Nnaemeka et Nene Atang en donnent la preuve dans "*Marriage is a Private Affair*". Les femmes indépendantes ne sont donc pas toutes des célibataires. Certaines mènent une vie conjugale avec des partenaires qu'elles choisissent elles-mêmes.

Néanmoins, la masse des analphabètes croupit dans la vermine et les odeurs nauséabondes d'égouts à ciel ouvert. Aina ne peut guère aérer sa chambre à coucher dont la fenêtre jouxte un égout malodorant (AOS, 198). Le problème qui se pose à Aina n'est pas la réclamation d'une quelconque égalité entre l'homme et la femme. Il lui faut de meilleures conditions de vie.

D'un autre côté, la femme dort d'un seul œil dans l'œuvre d'Achebe. Elle continue de jouer son rôle séculaire de gardienne du foyer. Et, en cas de danger, elle avertit l'homme. Dans "*Civil Peace*", Maria entend la première le bruit fait par des cambrioleurs et réveille son époux Jonathan Iwegbu ("*CP*", 86). De même Agnès, la voisine d'Ikem Osodi, est la première à se réveiller lorsque la police vient

chercher ce dernier. Son époux avoue : «'...I was fast asleep when Agnes woke me up and said there were two jeeps outside...'» (AOS, 165).

Il n'y a pas de guerre des sexes, mais plutôt une entraide. Le dernier roman en date de Chinua Achebe est publié en 1987, un an après la fin de la décennie de la femme et onze ans après l'année internationale de la femme. La femme ayant perdu sa protection traditionnelle, il faut qu'elle en trouve une autre. L'instruction scolaire et le commerce servent de voie de salut à beaucoup de personnages/femmes.

Vers un "féminisme" africain

L'œuvre d'Achebe ne fait pas l'apologie de la lutte des sexes. Nostalgique et lyrique, elle met en scène des femmes traditionnelles vivant en parfaite communion avec leur milieu social. Le lecteur appréhende, ensuite, les mécanismes par lesquels l'harmonie sociale se désagrège. L'issue ouverte aux femmes est l'instruction et le commerce au plus haut niveau. Celles d'entre elles qui possèdent l'un ou l'autre de ces atouts parviennent à s'assumer librement dans leur société.

Et si on essayait de promouvoir les femmes analphabètes, par des projets de développement à court ou à long terme, à défaut de

l'instruction et du commerce international? Seule une volonté politique changera le cours des choses pour les femmes illettrées. Pendant la décennie consacrée à la femme par l'Organisation des Nations Unies, Florence Abena Dolphyne a dirigé, de bout en bout, des projets de développement conçus pour les femmes au Ghana. Elle arrive à la conclusion suivante à la fin de son mandat :

The total emancipation of women, especially in Africa, is bound to take a very long time, given the level of under development in, particularly, the rural areas. [...] much can be achieved within a relatively short time...[...] if pressure is brought on governments to enact necessary legislation that would generally improve the condition and status of women in society...¹.

L'émancipation de la femme africaine passe par l'amélioration de ses conditions de vie. La lutte, si lutte il y a, doit être dirigée contre la pauvreté. La communauté internationale l'a si bien compris que depuis les années quatre-vingts, on ne parle plus de "Femme et Développement" (FED) mais plutôt de "Genre et Développement" (GED). Cette nouvelle conception de l'amélioration du sort de la femme aboutit à de bien meilleurs résultats. Au sortir d'un séminaire de formation en "Genre et Développement", un des participants

¹ Florence Abena Dolphyne, *The Emancipation of Women: An African Perspective*, op. cit., 101.

déclare : « je suis passé du travail frustrant de la lutte pour la parité à une gestion efficace des spécificités hommes-femmes »¹. Le genre ou le sexe social, se définit à la fois par des relations hommes-femmes, que par l'idée qu'implique le fait d'être homme ou femme. L'accent n'est plus mis sur la femme en tant qu'être biologique mais sur les rapports sociaux entre l'homme et la femme.²

La notion de genre est introduite pour la première fois dans l'élaboration des projets de développement en 1984 par les chercheurs de la "Harvard Institute for International Development"³. Ces spécialistes en développement ont mis au point un questionnaire appelé : "Cadre Analytique de Harvard", pour mener des enquêtes socioculturelles de milieu avant l'élaboration d'un projet de développement. L'enjeu est de s'assurer que ledit projet profite véritablement aux femmes de la région où il est implanté.

D'autres cadres sont inventés depuis 1984. Il y a notamment : "Le Cadre Analytique de Moser", "L'Approche des Relations Sociales", "La Matrice d'Analyse du Genre", le "Cadre Analytique de

¹ Caroline Wennerholm, " Maîtriser les spécificités de genre", *Le Courrier*, n°180, Avril-Mai 2000, 78

² (Source) Ibidem, 77.

³ (Source) www.icra-edu.org/objects/anglolearn/Equity_and_gender-approaches

Longwe"¹. Ces outils de travail varient selon que l'on passe de l'un à l'autre. Des combinaisons peuvent être faites entre divers cadres dans le souci d'initier des projets adaptés à la fois aux besoins réels des femmes et aux données socioculturelles de leur terroir.

Si, par exemple, on initie un projet d'élevage de moutons et que selon les usages en cours dans la région ciblée, cette activité n'incombe pas aux femmes, l'initiative ne sera ni durable ni efficace. Très peu de femmes oseront changer les habitudes séculaires de leurs ancêtres. Après l'engouement des premiers jours, le projet sera voué à l'échec faute de participantes. Des projets conçus avec l'aide des cadres précités changeront les conditions de vie des femmes qui vivent dans le dénuement, à l'instar d'Aina de *Anthills of the Savannah*. Aussi, les objectifs prioritaires des "féministes" africaines devront-ils prendre en compte l'approche genre dans la gestion de leurs revendications émancipatrices. C'est le seul outil efficace dont elles disposent pour atteindre une grande majorité de femmes².

¹ Sara Hlupekile Longwe, de nationalité Zambienne, invente pour le compte de L'UNICEF un cadre conceptuel analytique qui porte son nom. Elle est l'actuelle directrice de FEMNET.

² C'est le lieu d'apprécier la création du 'Département des Études sur les Femmes et le Genre' à l'Université de Buea au Cameroun. Les diplômés de cette entité universitaire sont rompus aux diverses approches de développement centrées sur l'adéquation entre le milieu, les besoins, le genre et le projet. Ils sont par conséquent aptes à atteindre, à coup sûr, les femmes lorsque celles-ci bénéficient d'un programme de développement. L'initiative de Buea peut être considérée comme une forme de "féminisme" discret.

Il convient de noter que le terme féminisme est devenu polysémique par la force des choses. Ce mot a un lourd héritage culturel que ne partagent pas toutes les femmes du monde. Le féminisme en tant qu'idéologie est « un courant de pensée occidental » un

mouvement social et politique qui revendique pour les femmes les mêmes libertés et les mêmes droits politiques, économiques, sociaux etc. que pour les hommes¹.

Au début de leur lutte, les Occidentales réclament le droit de vote que les Américaines obtiennent en 1920 et les Françaises en 1945. Après ce que la presse a qualifié de «suffragettes» des Mouvements de Libération de la Femme (MLF) revendiquent « le droit à la contraception et l'IVG [Intervention Volontaire de la Grossesse] [...] l'égalité avec les hommes dans les conditions de travail »², au cours des années soixante. Cependant, certaines féministes dénoncent le manque de cohésion autour des termes tels que : "femme". Pour Davidson et Wagner-Martin :

Feminists do not necessarily agree about the definition of terms as basic as woman, let alone what it would mean, precisely, to be prowoman³.

¹ Madeleine Grawitz, *Lexique des Sciences sociales*, Paris, Éditions Dalloz, 1999, 175.

² Marion Musso, *Féminisme*, <http://perso.club-internet.fr/xlab/femi>.

³ Cathy N. Davidson and Linda Wagner-Martin, (Eds) *The Oxford Companion to Women's Writings in The United States*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 308.

On l'a vu, la femme n'est pas une catégorie universelle, au delà de la biologie. Et, si on admet l'axiome de Simone de Beauvoir selon laquelle « on ne naît pas femme, on le devient »¹, alors le processus existentialiste change d'après les contextes culturels et sociaux. Cela est d'autant plus vrai que des écrivaines de renom prennent leur distance par rapport au féminisme international. Alice Walker², une Africaine-Américaine, invente le concept de "Womanism" pour s'en démarquer. En effet, bien qu'étant dans le même environnement culturel, les Américaines ont des problèmes égalitaires divergents selon la couleur de leur peau. Le concept de « Womanism » est un féminisme dont les revendications émancipatrices et égalitaires s'adaptent aux réalités spécifiques des Noires Américaines vivant aux États Unis. Pour Trinh Minh-ha citée par Davidson et Wagner-Martin :

There cannot be any grand totalizing integration [of women] without massive suppression, which is a way of recirculating the effect of domination³.

¹ Florence Montreynaud, *Dictionnaire des citations françaises et étrangères*, Malesherbes, Éditions Nathan, 1985, 199

² Alice Walker, "In Search of Our Mothers' Gardens", *In Search of Our Mothers Gardens : Womanist Prose*, New York, Harcourt Brace, 1983, 231. Alice Walker explique le néologisme "womanism" dans cet ouvrage. Elle en dit notamment : «Its aim is the dynamism of wholeness and self healing».

³ Cathy N. Davidson and Linda Wagner-Martin, (Eds) *The Oxford Companion ton Women's Writings in The United States*, op. cit., 310.

Ainsi des théoriciennes de renom comme Gayatri Spivak¹ et Chandra Mohanty² entre autres dénoncent la marginalisation de celles qu'elles appellent : « other women ». Elles constatent que le discours féministe américain concerne les hétérosexuelles blanches Américaines issues de la classe moyenne (white, middle class, american heterosexuals)³ en anglais.

Il se pose le problème de savoir quel type de féminisme adopté pour l'Africaine. Flora Nwapa, une romancière nigériane, déclare dans une interview : «I am a feminist with a small "f"⁴». Et d'après Rose Ure Mezu, une critique littéraire nigériane :

most african feminists espouse womanism, which Alice Walker defines as a philosophy that celebrates black roots the ideals of black life, while giving a balanced presentation of black womanhood....⁵.

Par conséquent, il est nécessaire de définir dans quel sens on utilise le mot "féminisme" pour éviter des quiproquos embarrassants.

¹ Gayatri Spivak Chakravorty, *In Other Words, Essays in Cultural Politics*, London, Routledge, 1987.

² Chandra Talpade Mohanty, *The Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1991

³ Cathy N. Davidson and Linda Wagner-Martin, (Eds) *The Oxford Companion ton Women's Writings in The United States*, op. cit., 311.

⁴ Obioma Nnaemeka, "Feminism, Rebellious Women and Cultural Boundaries : Rereading Flora Nwapa and her Compatriots", <http://www.sistahspace.com/nommo/won417.html>.

⁵ Rose Ure Mezu, "Women in Achebe's World", op., cit.

En effet, il est vrai que le monde est devenu un village planétaire. Cependant, les problèmes de survie des femmes se posent différemment dans les bidonvilles de Harlem que dans ceux de Lagos. Encore qu'à Harlem, l'Africaine-Américaine n'a pas les mêmes difficultés existentielles que l'Américaine de souche blanche. On l'a vu avec Sara Suleri : « What comes first race, gender, or profession ? »¹.

Chaque Africaine doit donc distinguer ses priorités en son âme et conscience, si tant est qu'elle dispose de la capacité intellectuelle, psychologique et matérielle nécessaire pour faire un choix. L'idéal serait d'inculquer des notions de genre aux fillettes comme aux garçonnetts dès l'enfance².

¹ Sara Suleri, " Woman Deep Skin. Feminism and the Postcolonial Condition ", in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (Eds) *The Postcolonial Studies Reader*, London, Routledge, 1995, 277.

² Toujours à Buea un plan d'intégration de l'enseignement des études sur le genre dès l'école primaire est en gestation. Le Professeur Nalova Pauline Lyonga révèle publiquement ledit projet à Albany aux États-Unis, au cours d'une conférence sur les femmes. Pour l'instant, les promoteurs de cette révolution éducationnelle s'en tiennent à l'opération "**Éduquons les Mères**" (**Teach the Mothers**) en anglais. Si les mères comprennent les spécificités hommes-femmes, elles élèveront leur progéniture dans ce sens. Alors les citoyens éviteront beaucoup de perte d'énergie en querelles hommes-femmes pour se concentrer ensemble sur la libération économique de leur pays et partant de leur continent. **(Source)** Marjorie Pryse, "Learning From Women's Studies at the University of Buea", <http://www.albany.edu/irow/jan1998/inpryse.html>

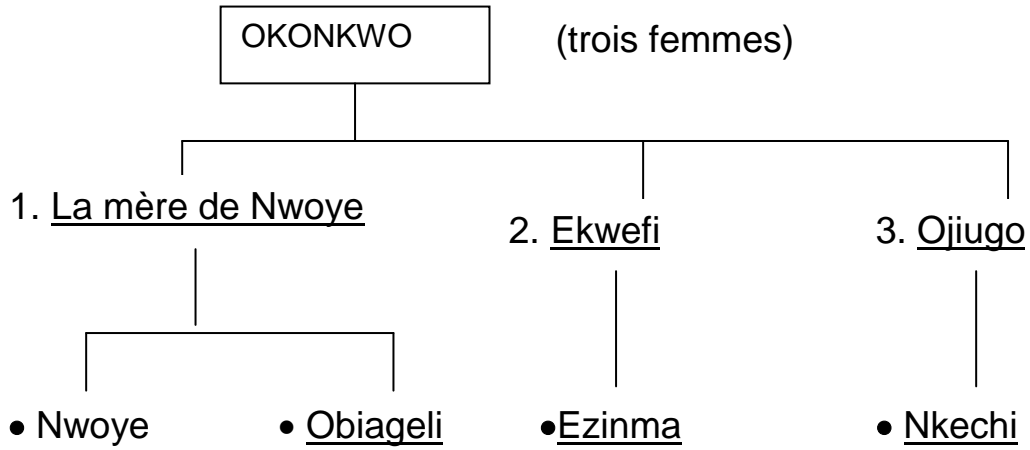
Amaechina, la nouveau-née et fille posthume d'Ikem Oshodi, (*Anthills of The Savannah*), attend le bon Samaritain qui l'élèvera. Tout son avenir dépend de l'éducation ou, mieux encore, du dressage que lui donnera ce dernier. Le véritable problème des femmes semble être un problème d'information, de formation et aussi d'instruction.

FICHES EXPLICATIVES¹

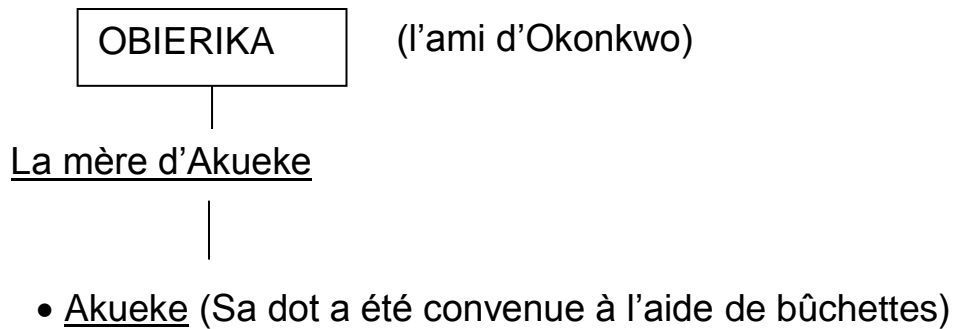
¹ Compte tenu du fait que les mêmes noms reviennent dans plus d'un roman, certaines fiches explicatives indiquent la filiation des différents homonymes dans les écrits. Quant à la carte ethnique du Nigéria elle indique la proximité des Ibo et des Ibibio.

FICHE I THINGS FALL APART

I.1.



I.2.

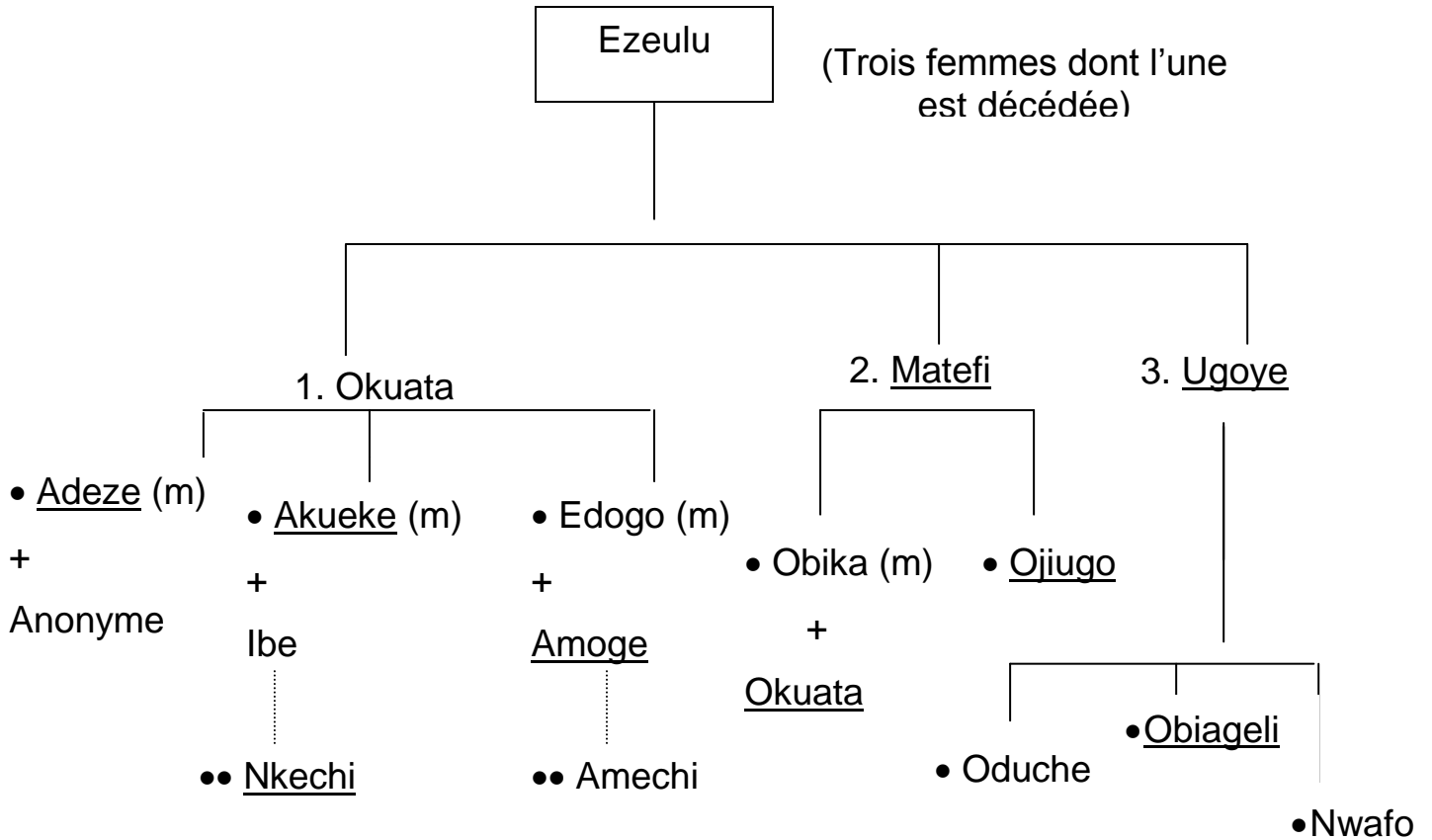


Légende :

- Enfant issu du couple

_____ Les noms des femmes sont soulignés

FICHE II ARROW OF GOD



Légende :

(m) marié(e)

+ signe de mariage

• enfant

•• Petits-enfants

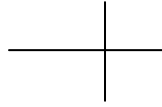
Les noms de filles sont soulignés

..... Enfant issu du couple

FICHE III NO LONGER AT EASE

III.1.

Josiah Okeke (un oshu)



Mrs Okeke (aucune mention n'a été faite sur elle dans le roman)

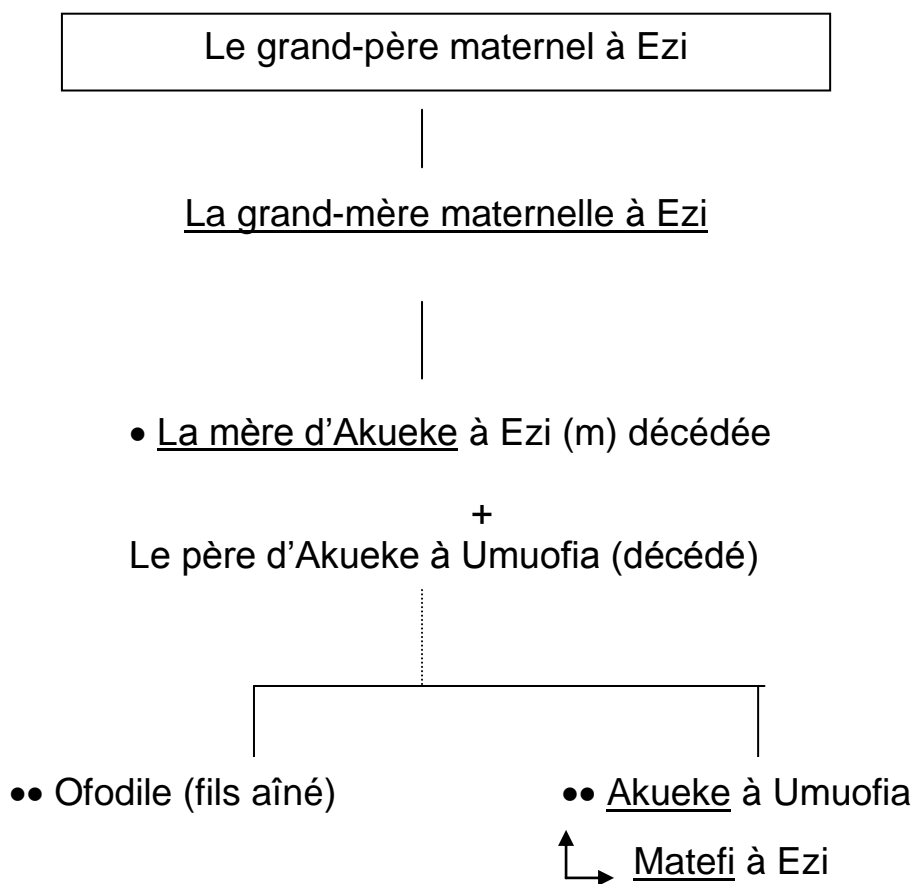


- Clara Okeke (La fiancée Oshu d'Obi)

I.2.

Elsie Mark (La candidate à une bourse d'étude en Angleterre)

FICHE IV "AKUEKE" in *GIRLS AT WAR AND OTHER STORIES*



Légende

Les noms de femmes et de filles sont soulignés

• Enfant

•• Petits-enfants

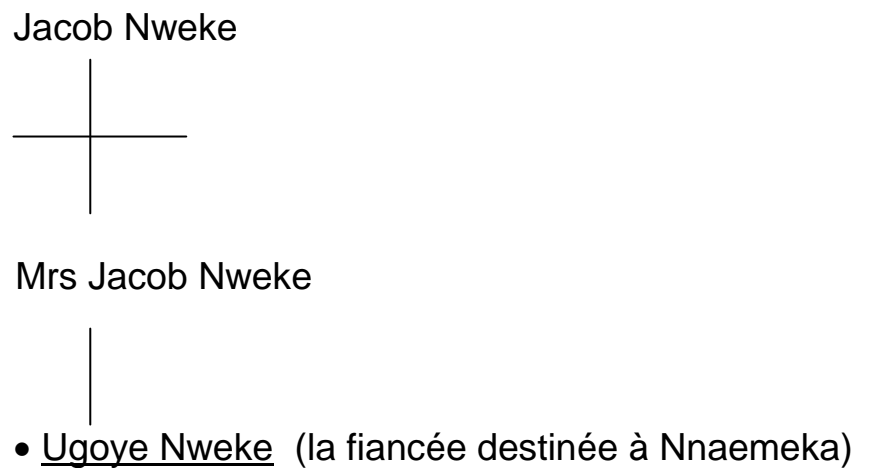
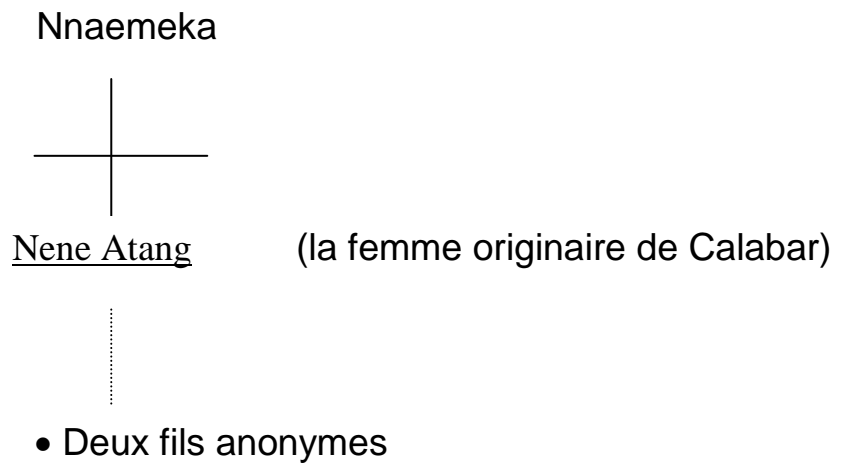
+ Signe de mariage

(m) marié(e)

..... Enfants issus d'un couple

↳ Signe de métamorphose (unique cas)

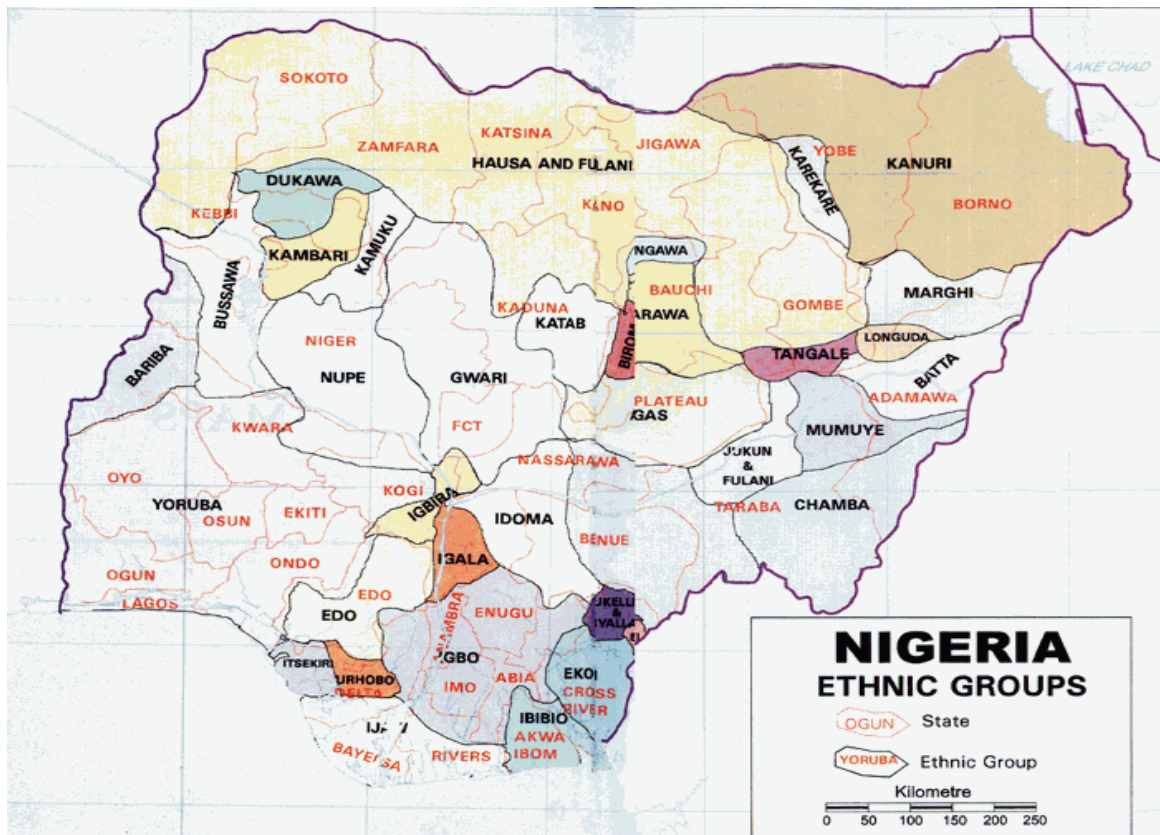
**FICHE V "MARRIAGE IS A PRIVATE AFFAIR" in GIRLS AT WAR
AND OTHER STORIES**



Légende :

- Les noms de femmes sont soulignés
+ Signe de mariage
• Enfant issu du couple

FICHE VI CARTE DU NIGERIA¹



Le Nigeria est un pays de l'Afrique occidentale qui a 923 768 Km². On voit sur la carte des ethnies que les Igbo ou Ibo, selon Achebe, sont les plus proches voisins des Ibibio. Nene Atang de *"Marriage is a private Affair"* est issue du groupe socioculturel Ibibio alors que son époux, Nnaemeka, est un Ibo.

¹ <http://www.onlienigeria.com/mapethnic.asp#>.

BIBLIOGRAPHIE

I- CORPUS

A- Romans

ACHEBE, Chinua, (1958) *Things Fall Apart*, London, Heinemann Educational Books Ltd.

(1960) *No Longer at Ease*, London, Heinemann Educational Books Ltd.

(1964) *Arrow of God*, London, Heinemann Educational Books Ltd.

(1966) *A Man of the People*, London, Heinemann Educational Books Ltd.

(1987) *Anthills of the Savannah*, London, Heinemann Educational Books Ltd.

B- Nouvelles

ACHEBE, Chinua, (1977) *Girls at War and Other Stories*, London, Heinemann Educational Books (Revised Edition).

II- AUTRES OUVRAGES DE CHINUA ACHEBE

A.Ouvrages pour enfants

ACHEBE, Chinua (1977) *The Drum*, Enugu, Fourth Dimension Publishing Company.

(1977) *The Flute*, Enugu, Fourth Dimension Publishing Company.

(1986) *Chike and the River*, London, Cambridge University Press.

B. Recueil de poésie

ACHEBE, Chinua, (1972) *Beware Soul Brother and Other Poems*, London, Heinemann.

C. Nouvelles

ACHEBE, Chinua, and INNES, C., L., (Eds), (1988) *African Short Stories*, London, Heinemann.

D. Essais

- ACHEBE, Chinua**, (1975) *Morning Yet on Creation Day*, London, Heinemann.
 (1980) *The World of Ogbanje*, Enugu, Fourth Dimension Publishing Company.
 (1983) *The Trouble With Nigeria*, London, Heinemann.
 (1988) *Hope and Impediments; Selected essays (1965-1987)*, London, Heinemann International.
 (2000) *Home and Exile*, New York, Oxford University Press.

III- OUVRAGES ET ARTICLES CRITIQUES SUR ACHEBE

A-Ouvrages

- COUSSY, Denise**, (1985) *L'Œuvre de Chinua*, Paris, Présence Africaine.
- EZENWA, Ohaeto**, (1997) *Chinua Achebe : A Biography*, New York, Pana.
- GIKANDI, Simon**, (1991) *Reading Chinua Achebe Language and Ideology in Fiction*, London, James Currey.
- INNES, Catherine, L**, (1990) *Chinua Achebe*, Cambridge, Cambridge University Press.
and LINDFORS, Bernth, (1978) (Eds) *Critical Perspectives on Chinua Achebe*, Washington, D.C., Three Continents Press.
- KILLAM, Gordon, Douglas**, (1969) *The Writings of Chinua Achebe* London, Heinemann.
- LINDFORS, Bernth**, (Ed.) (1991) *Approaches to Teaching Achebe's Things Fall Apart*, New York, Modern Language Association of America.
- MELONE, Thomas**, (1973) *Chinua Achebe et la tragédie de l'histoire*, Paris, Présence Africaine.

B-Articles

- AGENCE FRANCE PRESSE**, (15 janvier 1999) "Un Écrivain nigérian [Chinua Achebe] nommé ambassadeur de bonne volonté"

des Nations Unies", *La Nation* (Quotidien béninois), n° 2154.

AMADIUME, Ifi, (1990) "Class and Gender in *Anthills of the Savannah*", *Okike*, n° 30.

COBHAM, Rhonda, (1990) "Problems of Gender and History in the Teaching of *Things Fall Apart*", *Matatu*, n° 7.

DONGALA, Emmanuel, "Conversation with Chinua Achebe about his return home to Nigeria", *File //: A HRP Achebetranscript.html*.

GIKANDI, Simon, (Winter 1991) "Chinua Achebe and the Post-Colonial Aesthetic : Writing, Identity and National Formation", *Studies in 20th Century Literature*, vol. XV, n° 1.

JEYIFO, Biodun, (1993) "Okonkwo and his Mother *Things Fall Apart* and Issues of Gender in the Constitution of African Post-Colonial Discourse", *Callaloo*, vol. XVI, n° 4.

MERUM, Nasser, (1980) "Achebe and his Women : a Social Science Perspective", *Africa Today*, 3rd quarter.

MEZU, Rose, Ure, <http://uga.edu/~womanist/1995/mezu.html>, "Women in Achebe's World."

MOJOLA, Ibiyema, (Juillet-Août 1980) "La Femme dans l'œuvre de Chinua Achebe", *Peuples Noirs, Peuples Africains*, n° 16.

MOYERS, Bill, (1989) "Interview with Chinua Achebe" in **Betty Sue FLOWERS**, (Ed.), *A World of Ideas*, New York, Double Day.

TIDJANI-SERPOS, Noureini, (1980) "Le Monde s'effondre de Chinua Achebe. Okonkwo, ou du complexe d'Oedipe à la névrose", *Europe*, n° 618.

THORIN, Valérie, (19-25 septembre 2000) "Un Africain du siècle. Chinua Achebe. La main suspendue", *Jeune Afrique. L'intelligent*, n° 2071.

TRAORE, Ousseynou, (1997) "Why the Snake-lizard Killed his Mother : Inscribing and Decentring "Nneka" in *Things Fall Apart*", in **Obioma NNAEMEKA**, (Ed.), (1997) *The Politics of (M)Othering. Womanhood identity, and resistance in African Literature*, London, Routledge.

WILKINSON, Jane, (1992) "Interview with Chinua Achebe", in **Jane WILKINSON**, (Ed.), *Talking With African Writers*, London, Heinemann.

IV- AUTRES TEXTES LITTÉRAIRES

BÂ, Mariama, (1979) *Une Si longue lettre*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines.

DIOP, Birago, (1961) *Les Nouveaux Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine.

KEITA, Aoua, (1975) *Femme d'Afrique. La Vie d'Aoua Keita racontée par elle-même*, Paris, Présence Africaine.

PASCAL, Blaise (1964) *Les Pensées*, Paris, Éditions Garnier.

TCHEHO, Isaac-Célestin, (1992) *Plaies-Travers-Patrie*, Douala, Éditions Saint-François.

SHAKESPEARE, William, (1974) *Othello*, in **Peter ALEXANDER**, (Ed.), *The Alexander Complete Works of William Shakespeare*, London, Collins.

(de) VIGNY, Alfred, (1992) *Poèmes antiques et modernes. Les Destinées*, Paris, Gallimard.

VOLTAIRE, (1989) *Candide ou l'optimisme et autres contes*, Paris, Presses Pocket.

V- OUVRAGES CRITIQUES

ANDRESKI, Iris, (1971) *Old Wives' Tales*, New York, Schocken.

BELSEY, Catherine and MOORE, Jane, (Eds), *The Feminist Reader*, London, Macmillan.

DAVIES-BOYCE, Carole, (Ed.), (1995) *Moving Beyond Boundaries*, New York, New York University Press.

DUERDEN, Dennis and PIETERSE, Cosmo, (Eds), (1975), *African Writers Talking*, London, Heinemann.

KILLAM, Gordon, Douglas, (1975) *African Writers on African Writing*, London, Heinemann.

KOM, Ambroise, (1986) *George Lamming et le destin des Caraïbes*, Montréal, Didier.

LINDFORS, Bernth, et alii, (1972) *Palaver. Interview with Five African Writers in Texas*, Austin, African and Afro American Research Institute.

LINDFORS, Bernth, (1995) *Black African Literature in English*, London, Hans Zell.

VI- OUVRAGES THÉORIQUES

ASCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth, TIFFIN, Helen, (Eds), (1989) *The Empire Writes Back. Theory and practice in Post-colonial Literatures*, London, Routledge.

(1995) *The Post-colonial Studies Reader*, London, Routledge.

BEAUD, Michel, (2001) *L'Art de la thèse*, Paris, La Découverte.

CAUVIN, Jean, (1992), *Comprendre les contes*, Versailles, Les Classiques Africains.

CHATERJEE, Partha, (1993), *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press.

GIKANDI, Simon, (1987) *Reading the African Novel*, London, James Currey.

- GOLDMAN, Lucien**, (1964) *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard.
- LUCKACS, Georg**, (1971), *La Théorie du roman*, Paris, Éditions Gonthier.
- LYOTARD, Jean**, (1979) *La Condition postmoderne*, Paris, les Éditions du Minuit.
- MINH-ha, Trinh**, (1989) *Woman, Native, Other : Writing Post-coloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- MITCHEL, Juliet**, (1975) *Psychoanalysis and Feminism*, New York, Vintage.
- MOHANTY, Chandra, Talpade**, (Ed.), (1991) *The Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- MOI, Toril**, (1985) *Sexual/Textual Politics : Feminist Literary Theory*, New York, Methuen.
- MOORE-GILBERT, Bart**, (1998) *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, London, Verso.
- MOURA, Jean-Marc**, (1999) *Littératures francophones et théorie post-coloniale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- N'DA KAN, Pierre**, (1984) *Le Conte africain et l'éducation*, Paris, L'Harmattan.
- NICHOLSON, Linda**, (1990), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge.
- NNAEMEKA, Obioma**, (Ed.), (1997) *The Politics of (M)Othering. Womanhood, identity, and resistance in African Literature*, London, Routledge.
- PAULME, Denise**, (1976) *La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard.
- PROPP, Vladimir**, (1970), *Morphologie du conte*, Paris, Point.

QUAYSON, Ato, (2000), *Postcolonialism : Theory, Practice or Process?*, Cambridge, Polity Press.

ROUYEYRAN, Jean-Claude, (2001) *Le Guide de la thèse. Le Guide du mémoire. Du Projet à la soutenance*, Paris, Maisonneuve et Larose.

SAID, Edward, W., (1980) *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.

(1994) *Culture and Imperialism*, New York, Vintage.

SPIVAK, GAYATRI, Chakravorty, (1987) *In Other words, Essays in Cultural Politics*, London, Routledge.

TODOROV, Tzvetan, (1966) *Théorie de la littérature*, Paris, Seuil.

(1981) (Éd.), *Communication*, 8. *L'Analyse structurale du récit*, Paris, Seuil.

WALKER, Alice, (1983) *In Search of Our Mothers' Gardens : Womanist Prose*, New York, Harcourt Brace.

WILLIAMS, Patrick, and CHRISMAN, Laura, (Eds), (1994) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, Columbia University Press.

VII- OUVRAGES GENERAUX : HISTOIRE – ANTHROPOLOGIE - PSYCHANALYSE – SOCIOLOGIE

AMADIUME, Ifi, (1995) *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, London, Zed Books Ltd.

BADEDJO, Diedre, (1996) *Osun Seegesi. The elegant Deity of Wealth, Power and Femininity*, Trenton, Africa World.

BARRAT-BROWN, Michael, (1970) *After Imperialism*, (Revised Edition), New York, Humanities.

BOULEVERSSSE, Renée, et QUILLIOT, Roland, (1991) *Les Critiques de la psychanalyse, "Que sais-je?" N° 2620*, Paris, Presses Universitaires de France.

- CLEAVER, Eldridge**, (1969) *Un Noir à l'ombre*, Paris, Éditions du Seuil.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine**, (1994) *Les Africaines du XIXième siècle au XXIème siècle*, Paris, Spengler.
- COURNUT Jean et Alii**, (Eds), (1996) *Psychanalyse et sexualité : Questions aux sciences humaines*, Paris, Dunod.
- DACO, Pierre**, (1978) *Comprendre les femmes et leur psychologie profonde*, Verviers, Marabout.
- DELANO, Isaac**, (1976) *Yoruba Proverbs*, London, Oxford University Press.
- DETHLEFSEN Thorwald**, (1982) *Le Destin une chance à saisir*, Aigle, Éditions Randin.
- DIOP, Cheikh, Anta**, (1972) *Antériorités des civilisations Nègres*, Abidjan, Club Africain du Livre.
 (1979) *Nations nègres et cultures. Tome 2. De l'antiquité égyptienne aux problèmes de l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine.
 (1982) *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.
 (1987) *L'Afrique noire précoloniale*, Paris, Présence Africaine.
- DOLPHYNE, Abena, Florence**, (1991) *The Emancipation of Women : An African Perspective*, Accra, Ghana University Press.
- FANON, Frantz**, (1952) *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
 (1959) *Sociologie d'une révolution*, Paris, Maspero.
 (1981) *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero.
- FREUD, Anna**, (1990) *Le Moi et les mécanismes de défense*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FREUD, Sigmund**, (1978) *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
 (1985) *Abrégé de psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France.

(1989) *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

(1990) *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard.

(1990) *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, [suivi de] *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot

(1999) *La Vie sexuelle*, Paris, Presses Universitaires de France.

(1999) *Cinq Psychanalyses*, Paris, Presses Universitaires de France.

FROMM, Erich, (1978) *Avoir ou être*, Paris, Laffont.

(1989) *Le Langage oublié*, Paris, Payot.

FOUCAULT, Michel, (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

(1976) *Histoire de la sexualité (Tome 1) La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

KIERNAN, Victor, G., (1978) *America the New Imperialism : From White Settlements to World Hegemony*, London, Zed.

MALSON, Lucien, (1990) *Les Enfants sauvages*, Saint Armand, Union Générale d'Édition.

MANUS, André, (1987) *Psychoses et névroses de l'adulte*, "Que sais-je ?", n° 221, Paris, Presses Universitaires de France.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, (1972) *L'Idéologie allemande*, 1^{ère} partie, Paris, Éditions Sociales.

MAUPOIL, Bernard, (1943) *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie.

MIRCEA, Eliade, (1963) *Aspect du mythe*, Paris, Gallimard, M.R.F.

NGOA, HENRI, (1975) *Non, la femme africaine n'était pas opprimée*, Yaoundé, C.E.P.M.A.E.

PAYER, Cheryl, (1974) *The Debt Trap : The IMF and the Third World*, New York, Monthly Review.

PERRON, Roger, (1988) *Histoire de la psychanalyse*, "Que sais-je?", n° 2415, Paris, Presses Universitaires de France.

ROCHER, Guy, (1968) *Introduction à la sociologie générale* (Tome 2) *L'organisation sociale*, Paris, Point.

ROSALDO, Michele, Zimbalist, and LAMPHERE, Louise, (1976) *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.

RUSS, Jacqueline, (1980) *Savoir et pouvoir* (Tome 1) *La puissance des ordres*, Paris, Hatier.
(1980) *Savoir et pouvoir* (Tome 2) *La fin des dogmes*, Paris, Hatier.

SOCIÉTÉ AFRICAINE DE CULTURE, (Éd.), (1975) *La Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence Africaine.

TRIPP, Anna, (Ed.), (2000) *Gender*, New York, Palgrave.

VIII- ARTICLES

d'ALMEIDA, Irène, Assiba, (1995) "La 'Prise d'écriture' des femmes francophones d'Afrique noire", in **DAVIES-BOYCE, Carole**, (Ed.), *Moving Beyond Boundaries*, New York, New York University Press.

BADEJO, Diedre, (1998) "African Feminism : Mythical and Social Power of Women of African Descent", *Research in African Literatures*, Vol. II, n° 2.

COURNUT, Jean, (1996), "Psychanalyse et sexualité", in **Jean Cournut et Alii**, (Éds), *Psychanalyse et sexualité : Questions aux sciences humaines*, Paris, Dunod.

ENRIQUEZ, Eugène, (1996), "L'Objet étrange de la sociologie : la sexualité", in **Jean Cournut et Alii**, (Éds), *Psychanalyse et sexualité : Questions aux sciences humaines*, Paris, Dunod.

- FRANK, Katherine** (1987) "Women Without Men the Feminist Novel in Africa", *African Literature Today*, n° 15.
- FRASER, Nancy, and NICHOLSON, J., Linda**, (1990) "Social Criticism Without Philosophy : An Encounter Between Feminism and Postmodernism", in **NICHOLSON, J., Linda**, (Ed.), *Feminism/Postmodernism*, New-York, Routledge.
- GODELIER, Maurice**, (1996), "Sexualité et société", in **Jean COURNUT et Alii**, (Éds), *Psychanalyse et sexualité : Questions aux sciences humaines*, Paris, Dunod.
- GOLDMAN, Lucien**, (1971) "Introduction aux premiers écrits de Georges Lukacs", in **Georges LUKACS**, *La Théorie du roman*, Paris, Éditions Gonthier.
- HOUETO, Colette**, (1975) "La Femme source de vie en Afrique traditionnelle", in **SOCIÉTÉ AFRICAINE DE CULTURE**, (Éd.), *La Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence Africaine.
- KOM, Ambroise**, (1996) "L'Univers zombifié de Calixthe Beyala", *Notre Libraire*, n° 125.
(Automne/Hiver, 1997) "Culture africaine et enjeux du post-modernisme", *Littérealité*, vol. IX, n° 2.
- MARX, Karl**, (1972) "Préface de la Contribution à la critique de l'économie politique (1859)", in **Karl MARX et Friedrich ENGELS**, *L'Idéologie allemande, 1^{ère} partie*, Paris, Éditions Sociales.
- MINH-ha, Trinh**, (1988) "Not You/Like You. Post-colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference", *Inscriptions*, 3/4.
- MNTHALI, Felix**, (1995), "Letter to a Feminist Friend", in **Bill ASHCROFT et Alii**, (Eds), *The Post-colonial Studies Reader*, London, Routledge.
- MOHANTY, Chandra, Talpade**, (1995) "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses", in **Bill ASHCROFT et Alii**, (Eds), *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge.

- MOI, Toril**, (1989) "Feminist, Female, Feminine", in **Catherine BELSEY and Jane MOORE**, (Eds), *The Feminist Reader*, London, Macmillan.
- MUSSO, Marion**, (1999) *Féminisme*, <http://perso.club-internet.fr/xlab/femi>.
- NNAEMEKA, Obioma**, <http://www.sistahspace.com/nommo/wom417.html> "Feminism, Rebellious Women and Cultural Boundaries : Rereading Flora Nwapa and her compatriots".
 (1997) "Urban Spaces, Women's Places. Polygamy as Sign in Mariama Bâ's Novels", in **Obioma NNAEMEKA**, (Ed.), *The Politics of (M)Othering. Womanhood, identity, and resistance in African Literature*, London, Routledge.
- OJO-ADE, Femi**, (1982) "Still a Victim? Mariama Bâ's *Une si Longue lettre*", *African Literature Today*, Vol. XXII.
- ROSALDO, Zimbalist, Michelle**, (1976) "Woman, Culture and Society : A Theoretical Overview", in **Michelle Zimbalist ROSALDO and Louise LAMPHERE**, (Eds), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- PETERSEN, Kirsten, Holst**, (1984) "First Things First : Problems of a Feminist Approach to African Literature", *Kinapipi*, vol. VI, n° 3.
- PRYSE, Majorie**, (1998) "Learning from Women's Studies at the University of Buea", <http://www.albany.edu/irow : jan 1998/inpryse.html>
- SENGHOR, Léopold, Sédar**, (1997) "Préface", in **Birago DIOP**, *Les Nouveaux Contes d'Ahmadou Koumba*, Paris, Présence Africaine.
- SIVOMEY, Marie**, (1975) "Vers la révolution culturelle de l'Afrique noire", in **SOCIÉTÉ AFRICAINE DE CULTURE**, (Éd.), *La Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Paris, Présence Africaine.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, (1994) "Can a Subaltern Speak?", in **WILLIAMS, P. and CHRISMAN, L.**, (Eds), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, New York, Columbia University Press.

SULERI, Sara, (1995), "Woman, Deep Skin Feminism and Post-Colonial Condition", in **Bill ASHCROFT, Gareth GRIFFITHS, Helen TIFFIN**, (Eds), *The Post-colonial Studies Reader*, London, Routledge.

TCHEHO, Isaac-Célestin, (1992) "Avant-texte" à *Plaies Travers Patrie*, Douala, Éditions Saint- François.

TCHEUYAP, Alexie, (2001), "Hégémonie, féminin et paradoxes de la représentation", *Présence francophone*, n°57, Worcester.

TODOROV, Tzvetan, (1981), "Les Catégories du récit littéraire", in **Tzvetan TODOROV**, *Communications 8. L'Analyse structurale*, Paris, Seuil.

WALKER, Alice, (1983) "In Search of Our Mothers' Gardens", in *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*, New York, Harcourt Brace.

WENNERHOLM, Caroline, (Avril-Mai 2000) "Maîtriser les spécificités de genre", *Le Courrier*, n° 180, 78.

ZADI, Bernard, (1979) "Traits distinctifs du conte", *Revue de la Littérature Africaine et d'esthétique négro-africaine*, n° 2, Université d'Abidjan.

IX- USUELS : BIBLE - DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

ALIANCE BIBLIQUE UNIVERSELLE (1980) *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Éditions du Cerf.

BERTAUD DU CHAZAUD, Henri, (1987) *Dictionnaire des synonymes*, Paris, Les Usuels du Robert.

DAVIDSON, Cathy, N., and WAGNER, Martin, (1995) *The Oxford Companion to Women's Writing in the United States*, Oxford, Oxford University Press.

- GRAWITZ, Madeleine**, (1999) *Lexique des sciences sociales*, Paris, Éditions Dalloz.
- HORNLY, A., A.**, (1973) *The Advanced Learners' Dictionary of Current English*, Oxford, Oxford University Press.
- KOM, Ambroise**, (sous la direction de), (1983) *Dictionnaire des œuvres littéraires négro-africaines de langue française*. Tome 1. *Des Origines à 1978*, Sherbrooke, Naaman. (Éd.), (1996) *Dictionnaire des oeuvres littéraires de langue française en Afrique au sud du Sahara*. Tome 2. *De 1979 à 1989*, San Francisco, International Scholars Publications.
- LEGRAIN, Michel**, (sous la direction de), (1996) *Le Nouveau Petit Robert*, Paris, Robert.
- MBAYE, Keba, et NDIAYE, Yousoupha**, (sous la direction de) (1982) *Encyclopédie juridique de l'Afrique*, Tome quatrième, *Organisation judiciaire, procédures et voies d'exécution*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines.
- MONTREYNAUD, Florence**, (1985) *Dictionnaire des citations françaises et étrangères*, Malesherbes, Éditions Nathan.
- SEYMOUR-SMITH, Charlotte**, (1986) *Macmillan Dictionary of Anthropology*, London, Macmillan Press Ltd.
- SIMPSON, J., A., and WEINER, E., S., C.**, (1989) *The Oxford English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press.

**INDEX DES AUTEURS, DES ŒUVRES ET DES
ARTICLES CITÉS**

A

A Man of the People, vii, 21, 22, 141, 142, 154, 156, 159, 161, 214
Achebe Chinua, iii, iv, v, vi, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 39, 41, 43, 52, 55, 57, 59, 60, 62, 63, 64, 68, 73, 75, 76, 77, 80, 82, 83, 85, 86, 87, 104, 109, 110, 117, 118, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 148, 154, 158, 160, 173, 182, 187, 190, 201, 210, 213, 217, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 237, 244, 245, 246, 248, 250, 251, 259, 260, 261, 262, 264, 275, 281, 283, 286, 287, 288, 290, 295, 296, 302
Achebe and his Women : A Social Science Perspective, 85
African Feminism Mythical and Social Power of Women of African Descent, 59, 60
African Writers on African Writing, 10
African Writers Talking, 14
After Imperialism, 170
"Akueke", 39, 66, 67, 84, 285
Amadiume Ifi, 17, 20, 36, 43, 51, 52, 55, 101, 121, 127, 196
America: The New Imperialism: From White Settlement to World Hegemony, 172
Andreski Iris, 12
Anthills of the Savannah, vii, 6, 8, 12, 13, 21, 22, 161, 163,

164, 168, 180, 182, 186, 208, 299, 304

Arrow of God, vii, 22, 27, 29, 31, 43, 47, 49, 54, 56, 70, 71, 73, 77, 82, 84, 102, 241, 284, 289

Ashcroft Bill, 15, 96, 110, 178, 180, 246, 303

Aspect du mythe, 220

"Avant texte" à *Plaies-Travers-Patrie*, 86

Avoir ou être, 195, 284

B

Bâ Mariama, 127, 131, 133

Badedjo Dierdre, 59, 60

Barrat-Brown Michael, 170

(de)Beauvoir Simone, 32

Belsey Catherine, 32

Beyala Calixthe, 180, 294

Bindika Germain, 6

Black African Literature in English, 6

C

Can the Subaltern Speak, 153

Candide ou l'optimisme et autres contes, 28

Cauvin Jean, 221, 222

Chatterjee Partha, 177

"Chike's School Days", vii, 21, 93

Chinua Achebe et la tragédie de l'histoire, 154, 229

Chrisman Laura, 153

Cinq Leçons sur la psychanalyse, 256, 260, 267

"Civil Peace", vii, 295

Cleaver Eldridge, 166, 167, 168

Cobham Rhonda, 5, 51

Colonial Discourse and Post-Colonial Theory, 153
Communication, 8. L'Analyse structurale du récit, 190
Comprendre les contes, 221, 222
Comprendre les femmes et leur psychologie profonde, 73
 Conversation with Chinua Achebe about his return home to Nigeria, 182
 Coquery-Vidrovitch Catherine, 288
 Cournut Jean, 248, 249, 256, 268, 273, 276
 Culture africaine et enjeux du postmodernisme, 82
Culture and Imperialism, 27, 28, 41, 171

D

d'Almeida Irène Assiba, 28
 Daco Pierre, 73
 Davidson Cathy N., 300, 301, 302
 Davies-Boyce Carole, 28
 "Dead Men's Path", vii, 214
 Delafosse Maurice, 121
 Delano Isaac, 59
 Dethlefsen Thorwald, 235
Deutéronome, 197
Dictionnaire des citations françaises et étrangères, 32, 301
 Diop Birago, 243
 Diop Cheikh Anta, 2, 17, 18, 22, 116, 121, 128, 130, 131, 137, 139, 237, 284
 Dolphyne Florence Abena, 186, 187, 283, 297
 Dongala Emmanuel, 182

Dubois Jacques, 4
 Duerden Dennis, 14

E

Encyclopédie juridique de l'Afrique, Tome quatrième, *Organisation judiciaire, procédures et voies d'exécution*, 193
 Engels Friedrich, 116, 117
 Enriquez Eugène, 248, 267, 268
 Eschyle, 237
Esther, 178
Exode, 197

F

Fanon Fanon, 10, 17, 18, 20, 22, 23, 104, 105, 106, 111, 141, 143, 166, 168, 174, 263
 Féminisme, 300
Feminism/Postmodernism, 34
 Feminism, *Rebellious Women and Cultural Boundaries: Rereading Flora Nwapa and her Compatriots*, 134, 302
Femme d'Afrique, la vie d'Aoua Keita racontée par elle-même, 259
 Foucault Michel, 17, 18, 23, 190, 191, 192, 196, 199, 200, 201, 206, 248, 250
 Franck Katherine, 134
 Fraser Nancy, 34
 Freud Sigmund, 17, 18, 30, 249, 250, 252, 255, 256, 257, 260, 261, 266, 267, 279
 Fromm Erich, 195, 220, 283, 284

G

Gender, 30
Georges Lamming et le destin des Caraïbes, 86
Gikandi Simon, 5, 80, 82
"Girls at War", vii, 21, 157, 264, 275
Girls at War and Other Stories, vii, 6, 8, 142
Godelier Maurice, 273, 276
Goldman Lucien, 116, 122, 123
Grawitz Madeleine, 9, 300
Griffiths Gareth, 178, 180, 246, 303

H

Hégémonie, féminin et paradoxes de la représentation, 226
Histoire de la sexualité, Tome 1. *La Volonté de savoir*, 248, 250
Houeto Colette, 73

I

In Other Words, Essays in Cultural Politics, 302
In Search of Our Mothers' Gardens : Womanist Prose, 301
"In Search of Our Mothers' Gardens", 301
Interview With Chinua Achebe, 210
Interview with Robert Serumaga, 14
Introduction à la psychanalyse, 261, 267

Introduction à la sociologie générale. Tome 2.
L'Organisation, 116
Introduction aux premiers écrits de Lukacs, 116
Introduction to *Gender*, 30

J

Jeyifo Biodun, 233, 234

K

Keita Aoua, 259
Kiernan Victor, 172
Killam Douglas, 10
Kom Ambroise, 81, 82, 86, 180
Krafft-Ebing, 252

L

L'Afrique noire précoloniale, 116, 130, 131, 137
L'Idéologie allemande, 1^{ère} partie, 117
L'Objet étrange de la sociologie : la sexualité, 248, 268
L'Orestie, 237
L'Orientalisme : l'orient créé par l'Occident, 142, 145, 147
L'Unité culturelle de l'Afrique noire, 3, 121, 128, 237, 284
L'Univers zombifié de Calixthe Beyala, 180
La Bible, 97, 109, 287
La Civilisation de la femme dans la tradition africaine, 73, 82, 108
La Condition postmoderne, 81
La Femme dans l'œuvre de Chinua Achebe, 77
La Femme source de vie en Afrique traditionnelle, 73

La Genèse, 227, 286, 291
La Mère dévorante, essai sur la morphologie des contes africains, 221
 La Mort du loup, 73, 244
 La 'Prise d'écriture' des femmes franphocones d'Afrique noire, 28
La Théorie du roman, 116
La Vie sexuelle, 249, 250, 252, 257, 261, 266
 Lamming George, 86
 Lamphere Louise, 68
Le Conte africain et l'éducation, 220, 238, 240
Le Courrier, 298
Le Destin une chance à saisir, 235
Le Langage oublié, 220
Le Littéraire et le social, 4
 Learning From Women's Studies at the University of Buea, 303
Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique du XIXième siècle au XXIème siècle, 288
 Les Catégories du récit littéraire, 190, 192, 193
Les Damnés de la terre, 10, 23, 105, 141, 263
Les Enfants sauvages, 270
Les Noirs d'Afrique, 121
Les Nouveaux contes d'Amadou Koumba, 243
Les Pensées, 38
 Letter to a Feminist Friend, 178, 246
Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales, 180, 294

Lexique des Sciences sociales, 9, 300
 Lindfors Bernth, 6, 210
Littératures francophones et théorie post-coloniale, 16
 Longwe Hlupekile Sara, 299
 Lukacs Georges, 116
 Lyonga Nalova Pauline, 303
 Lyotard Jean, 81

M

Maîtriser les spécificités de genre, 298
Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society, 36, 43, 52, 55, 101, 121, 127, 196
 Malson Lucien, 270
 Manus André, 255
"Marriage is a Private Affair," vii, 102, 295
 Marx Karl, 17, 22, 116, 117
 Mathieu, 97
 Mbaye Kéba, 193
 Melone Thomas, 154, 229
 Merum Nasser, 85
 Mezu Rose Ure, 83, 281, 282, 286, 290, 293, 302
 Minh-ha Trinh, 90
 Mircea Eliade, 220
 Mitchell Juliet, 30
 Mnthali Felix, 178, 245, 246
 Mohanty Chandra Talpade, 15, 302
 Moi Toril, 29, 30
 Mojola Ibiyema, 77
 Montreynaud Florence, 32, 301
 Moore Jane, 32
 Moore-Gilbert Bart, 14, 15, 282
 Moser Caroline, 298
 Moura Jean-Marc, 16

Moving Beyond Boundaries, 28
Musso Marion, 300

N

N'Da Kan Pierre, 220, 237,
238, 240
Napoléon, 257
Ndiaye Youssoupha, 193
Ngoa Henri, 141, 287
Nicholson Linda, 34
Nnaemeka Obioma, 5, 51, 79,
80, 127, 132, 133, 134, 302
No Longer at Ease, vii, 11, 21,
92, 96, 110, 111
*Non, la femme africaine n'était
pas opprimée*, 141, 287
Not You/Like You. Post
colonial Women and the
Interlocking Question of
Identity and Difference, 90
Nwapa Flora, 134, 302

O

Ojo-Ade Femi, 131
Okonkwo and his Mother
Things Fall Apart and Issues
of Gender in the Constitution
of African Postcolonial
Discourse, 233, 234
Old Wives'Tales, 12
Othello, 167

P

*Palaver : Interview With Five
African Writers in Texas*, 210
Pascal Blaise, 37, 38
Paulme Denise, 17, 18, 23, 221
Payer Cheryl, 171
Peau noire, masques blancs,
104, 106, 111, 143, 166, 168,
174

Pieterse Cosmo, 14
Plaies-Travers-Patrie, 86
*Poèmes antiques et modernes.
Les Destinées*, 73, 244
*Postcolonial Theory. Contexts,
Practices, Politics*, 15, 282
*Postcolonialism, Theory,
Practice, or Process?*, 17
Pour une sociologie du roman,
122, 123
Préface à *Les Nouveaux
contes d'Amadou Koumba*,
243
Préface de la *Contribution à la
critique de l'économie
politique (1859)*, 117
Problems of gender and
History in the Teaching of
Things Fall Apart, 5, 51
Propp Vladimir, 221
Pryse Majorie, 303
Psychanalyse et sexualité :
*Questions aux sciences
humaines*, 248, 249, 256,
268, 273, 276
Psychanalyse et sexualité,
249, 256
*Psychoses et névroses de
l'adulte*, 255

Q

Quayson Ato, 16, 17

R

*Reading Chinua. Language
and Ideology in Fiction*, 5, 80
Rocher Guy, 116
Rosaldo Zimbalist Michelle, 33,
34, 68
Russ Jacqueline, 278

S

Said Edward, 17, 18, 21, 27, 28, 41, 142, 145, 147, 171
 Saint Thomas d'Aquin, 141, 287
Savoir et pouvoir. Tome 2. La Fin des dogmes, 278
 Senghor Léopold Sédar, 243
Sexual/ Textual Politics, 30
 Sexualité et société, 273, 276
 Shakespeare William, 167
 Sivomey Marie, 108
 Social Criticism Without Philosophy. An Encounter Between Feminism and Postmodernism, 34
 Société Africaine de Culture, 73, 82, 108
Somme théologique, 141, 287
 Spivak Gayatri Chakravorty, 153, 282, 302
 Still a Victim? Mariama Bâ's *Une Si Longue lettre*, 131
 Suleri Sara, 180, 303
Surveiller et punir. Naissance de la prison, 190, 191, 192, 200, 201, 206
 Syrkin, 229

T

Talking With African Writers, 226
 Tcheho Isaac, 86
 Tcheuyap Alexie, 226
The Emancipation of Women : An African Perspective, 283, 297
The Empire Writes Back. Theory and practice in Post-colonial Literatures, 96, 110
The Feminist Reader, 32

"The Madman", 195, 196
The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories, 177
 The Novelist as Teacher, 10
The Oxford Companion to Women's Writings in The United States, 300, 301, 302
The Politics of (M)Othering. Womanhood, identity, and resistance in African Literature, 5, 51, 79, 80, 127
The Post-colonial Studies Reader, 15, 178, 180, 246, 303
"The Sacrificial Egg" vii, 98
The Third World Women and the Politics of Feminism, 302
Things Fall Apart, vii, 11, 22, 27, 29, 30, 32, 40, 43, 47, 51, 53, 56, 61, 62, 69, 70, 73, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 127, 132, 196, 233, 234, 284, 289
 Tiffin Helen, 178, 180, 246, 303
 Todorov Tzvetan, 17, 18, 23, 190, 192, 193
 Toporov, 229
 Traits distinctifs du conte africain, 222
 Traoré Ousseynou, 5, 50, 51, 79, 80, 82, 83
 Tripp Anna, 30
Trois Essais sur la théorie sexuelle, 249

U

Un Noir à l'ombre, 167, 168
"Uncle Ben's Choice", vii

Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses, 15

Urban Spaces, Women's Places, Polygamy as Sign in Mariama Bâ's Novels, 127, 133

V

"*Vengeful Creditor*", vii, 21, 150, 152, 153, 155

Vers la révolution culturelle de l'Afrique noire, 108

(de) Vigny Alfred, 73, 244

Voltaire, 28

W

Wagner-Martin Linda, 300, 301, 302

Walker Alice, 301, 302

Wennerholm Caroline, 298

Why the Snake-Lizard Killed his Mother Inscribing and Decentering "Nneka" in *Things Fall Apart*, 5, 51, 79, 80, 83

Wilkinson Jane, 226

Williams Patrick, 153

Woman Deep Skin. Feminism and the Postcolonial Condition, 180, 303

Woman, Culture and Society : A Theoretical Overview, 68
Woman, Culture and Society, 68

Women in Achebe's World, 83, 281, 290, 302

Women Without Men the Feminist Novel in Africa, 134

Z

Zadi Bernard, 222

HORS TEXTE

do your friends 'in the movement'
understand these things?

...

No, no my sister
my love,
first things first!
Too many gangsters
still stalk this continent
too many pirates
too many looters
Far too many
Still stalk this land -

....

When Africa
At home and across the seas
is truly free
there will be time for me
and time for you
to share the cooking
and change the nappies -
till then,
first things first!