

## Entre soumission et révolte : le destin ambigu de la femme africaine dans *Histoire d'Awu* de Justine Mintsa

Jean René Ovono Mendame,  
Institut Supérieur de Technologie de Libreville (Gabon),  
jrovonomendame@gmail.com

### Résumé

Publié aux Editions Gallimard, *Histoire d'Awu* est un roman dans lequel J. Mintsa (2000) revisite la question récurrente du veuvage dans les sociétés africaines modernes et son corollaire sous-jacent : le conflit des générations. Ce rite, obligatoire après la mort d'un conjoint, apparaît dans l'œuvre comme une sorte de fatalité qui condamne le survivant à des tribulations multiformes, allant même parfois à des châtiments physiques de la part de sa belle-famille. Après la mort de son mari, Obame Afane, Awu, l'héroïne du roman, voit sa dignité humaine sacrifiée sur l'autel d'une coutume ancestrale utilisée comme exutoire par ses belles-sœurs, Akut<sup>1</sup> et Ekobekobe<sup>2</sup> pour la réifier. Doit-elle se soumettre aux sordides injonctions de ces dernières ou se révolter contre l'opprobre dissimulé derrière la tradition ? Telle est la question traitée dans cet article.

**Mots-clés** : Awu, Destin ambigu, Femme, Révolte, Soumission.

### Abstract

Published by Gallimard, *History of Awu* is a novel in which J. Mintsa (2000) revisits the recurring question of widowhood in modern african societies and its underlying corollary of the conflict between generations. This obligatory rite after the death of a spouse appears in the novel as a kind of fatality which condemns the survivor to multifaceted tribulations, sometimes even to physical punishments from his in-laws. After the death of her husband Obame Afane, Awu, the heroine of the novel, sees her human dignity sacrificed on the altar of an ancestral custom used as an outlet by her sisters-in-law, Akut and Ekobekobe, to reify her. Should she submit to the sordid injunctions of these last or revolt against the reproach hidden behind tradition? This is the question addressed in this article.

**Key words** : Awu, Ambiguous fate, Woman, Revolt, Submission.

---

<sup>1</sup> Akut signifie « stupide », « idiote ».

<sup>2</sup> Ekobekobe désigne improprement à la fois la personne qui colporte des nouvelles sans fondement et l'acte même associé à cette attitude. Il correspond mieux au superlatif « congosseur » dérivé du terme « congossa » emprunté à la langue populaire au Gabon.

## Introduction

Un des traits caractéristiques des sociétés africaines est la primauté accordée aux traditions, c'est-à-dire à l'ensemble des savoirs séculaires ancestraux transmis de génération en génération par la parole et la pratique. Ces traditions et les modes d'organisation qui les sous-tendent prescrivent, entre autres, le respect de l'autorité de l'homme, la suprématie de la communauté et l'injonction faite à la femme de s'y soumettre. L'inégalité des sexes, visiblement légitimée par l'usage et parfaitement assumée, a longtemps nourri la littérature africaine qui met en scène depuis la période des indépendances toutes sortes d'injustices et d'abus à l'endroit de la femme. Deux exemples le montrent.

Dans *Sous l'orage* de S. Badian (1957), Benfa, usant de son autorité, décide de marier Kany, sa fille, à un riche commerçant polygame alors que celle-ci est plutôt amoureuse de Samou, jeune élève démuné. De même, *Une si longue lettre* de Mariama Bâ (1979), roman épistolaire, est un mélange de plaintes, de pathétiques jérémiades, de tragiques récriminations de Ramatoulaye qui confie à son amie Aïssatou, exilée au Sénégal, les atrocités endurées pendant son veuvage, ainsi que les tourments de sa vie de femme et de mère.

A la suite de ces récits qui dévoilent les travers des sociétés africaines qui ostracisent plus ou moins la femme et juxtaposent, en les opposant frontalement, tradition et modernité, J. Mintsra raconte le parcours dramatique d'Awu en proie au cynisme de ses belles-sœurs, Akut et Ekobekobe, après le décès accidentel de son mari, Obame Afane. Awu doit-elle se soumettre ou se révolter contre une coutume qui la rabaisse ?

Le choix cornélien auquel elle fait face — surréaliste dans un contexte social africain particulièrement phallocrate — comporte des enjeux dont les conséquences, en cas d'insubordination, sont susceptibles d'influer sur la destinée de la femme et même de s'étendre, au-delà, à celle de toute sa progéniture. La menace est d'autant plus grave que le veuvage<sup>3</sup>, une des plus anciennes traditions — continue de s'imposer aujourd'hui comme une sorte de rite de passage de l'ombre, provoquée par la mort du conjoint, à la lumière d'une vie nouvelle, perçue comme une sorte de renaissance. La purification, inscrite dans le processus, s'opère par la mystique des paroles et des actes ritualisés associés à des personnes investies des pouvoirs occultes. Ce qui fait dire à S.-M. Eno Belinga, dans des telles situations, que « celui qui détient la tradition orale, surtout s'il a le chef fleuri, est un ancêtre vivant » (1977, p. 14). Un tel être transcende l'espace et le temps et vit dans l'âme de chaque vivant. L'auteur poursuit en affirmant : « Les traditionalistes de chaque génération ont toujours plus que l'âge de leur temps, ils ont l'âge de notre vieux monde qui bat, comme un cœur vivant, dans la tradition orale » (S.-M. Eno Belinga, 1977, p. 14).

Mais dans la pratique, la transmission du rite du veuvage, de génération en génération, ne va pas sans entorses. Aujourd'hui, les maltraitances, les violences multiformes qui y ont cours sont totalement aux antipodes des usages originels, même si en amont, selon H. Ngou (2007) le mariage procède d'une certaine violence dans le fait du choix du partenaire qui incombe moins aux futurs mariés qu'à leurs

---

<sup>3</sup> Il importe de relever que l'homme subit aussi l'épreuve du veuvage, mais dans des proportions souvent moins dramatiques, sauf si celle-ci (épreuve) se déroule dans un contexte marqué par des antagonismes.

familles. Les valeurs qui, de tout temps, sacralisent la dignité humaine, celle de la femme en particulier, y sont souvent méconnues et bafouées au point qu'on se demande si ce rite revêt encore un sens dans nos sociétés africaines dites modernes. Sa dimension symbolique n'a-t-elle pas cédé sous le poids des déviances perpétrées au nom de la tradition par de dangereux épigones ? Puis, au fond, de quelle nature sont les torts imputables à la veuve et que celle-ci, si tant est qu'elle en a commis, doit expier pour échapper aux malédictions de sa belle-famille ? Peut-elle, sans offenser la coutume, se soustraire à la tyrannie d'une législation non écrite qui déshumanise et réifie, au sens de L. Goldmann ?

Ces questions anthropologiques et philosophiques au cœur du roman restent d'une brûlante actualité. Elles invitent à repenser les fondements moraux des traditions ancestrales sur la problématique de la mort au sein du couple.

Notre but est de tenter de comprendre le sens que la tradition confère au veuvage, ce que le rituel y relatif, dans sa dimension mystico-religieuse, est censé apporter dans la reconstruction et la restauration de l'identité sociale affectée par la mort de l'époux. On s'interrogera aussi sur la nature des torts que doit expier la veuve et si le rituel en la matière peut concourir à l'en débarrasser. Pour y parvenir, nous solliciterons l'approche socio-anthropologique exposée par M. Godelier (2010) dans *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*.

Synthèse d'un cycle de conférences, d'enquêtes exploratoires et d'analyse des concepts sur la parenté, l'ouvrage s'appuie sur les travaux de Mauss (1968) et fait ressortir l'interaction entre l'imaginaire et le symbolique dans le fonctionnement des relations endogènes et intertribales au sein des sociétés dites primitives. Expliquant le processus historique de création de la parenté et des modes de transmission des coutumes, M. Godelier (2010, p. 42) affirme que les rapports sociaux, qu'ils soient religieux, politiques ou économiques, se fondent sur des noyaux de « réalités imaginaires » qui confèrent une « existence sociale manifeste et assurent en même temps la souveraineté des usages et des symboles ».

Partant de ce postulat, il importe d'expliquer le lien qui unit, dans un couple, l'homme et la femme et les effets induits par la mort qui, brisant cette alliance intime, appelle à la célébration d'un culte qui s'est imposé, au fil du temps, pour s'établir comme une tradition.

## **1. Anthroponymie et métaphore d'Awu**

Dans les traditions africaines, l'attribution du nom au nouveau-né, par exemple, obéit à des facteurs socioculturels propres à chaque communauté. Ceux-ci varient en fonction du contexte géo-historique. C'est un processus en chaîne qui comporte trois axes : La famille qui attribue le nom, l'enfant qui le reçoit et l'entité totémique à laquelle celui-ci est lié par le nom. De ce point de vue, le nom constitue un élément de médiation entre l'être porteur de ses attributs et l'esprit qui incarne ce nom.

Ce lien mystique n'existe pas seulement qu'entre les humains et les divinités.

Dans les traditions fangs, il s'étend jusqu'à des éléments socioculturels comme le village<sup>4</sup> attribué jadis à une figure emblématique qui en assure la paternité. La filiation est établie dans une logique similaire à celle d'un enfant portant le nom de son père. L'identité individuelle, telle qu'on la décline, comporte le nom personnel suivi respectivement de ceux de la tribu, du village et de l'ancêtre tutélaire du village<sup>5</sup>. Ces quatre éléments, *patronyme-tribu-village-ancêtre tutélaire*, sont enchaînés, liés, soudés de manière à permettre par leur déclinaison ordonnée la restitution complète de l'identité. La question usuelle, posée toujours en des termes identiques, pour interroger l'identité d'une personne est la suivante :

- « [O /ne/moane<sup>6</sup>/zá /ayòng] ? » : « Tu /es /(l') /enfant/de quelle/tribu/ ? »

Et l'autre de répondre :

- « [Me / ne /moane/ Essangui / ye-Mendoung / é be / Ékoum'Atout']

« [Je /suis /enfant / Essangui / de-Mendoung / chez / Ékoum'Atout']

Patronyme / Tribu / Village / lieu / Ancêtre tutélaire/

On remarque dans cette structuration que la formule de présentation de l'identité tribale uniformise le statut du locuteur. Quel que soit l'âge, il est toujours « enfant ». Ici, le terme « enfant » réfère moins à l'âge, c'est-à-dire à la chronologie du temps de vie, qu'à l'appartenance à une tribu dont on devient la propriété du fait même d'être né dans ce village et d'en être originaire. C'est ainsi qu'il est possible, à l'inverse, de connaître la tribu d'appartenance à partir du nom, parce que jadis, dans la société traditionnelle, il y avait une répartition rationnelle rigoureuse des noms propres à chaque tribu et à chaque clan. Instituant de nouveaux procédés

<sup>4</sup> La création de l'identité des villages se faisait selon un processus incluant, dans l'ordre logique, le nom du village, la tribu et la figure masculine tutélaire qui en assumait la paternité. On disait alors, par exemple, Tho'oh (village), Effack (tribu) chez Ondo-Ella (ancêtre tutélaire).

<sup>5</sup> Chaque village dispose d'une filiation qui le rattache à une figure ancestrale et lui appartient exactement de la même manière qu'un enfant est lié à son père en portant le nom de ce dernier. Aux questions : « Qui es-tu, et tu es l'enfant de quelle tribu ? », les réponses sont, par exemple : « Je suis Ovono Mendame (patronyme), enfant Essangui (tribu) de Mendoung (village), chez Ekoum'Atout' (ancêtre tutélaire). Ce mode de déclinaison de l'identité indique clairement que l'enfant, dès sa naissance, cesse d'appartenir à ses parents pour appartenir à la tribu et au village. La connaissance de l'identité d'un individu ne se limite pas au nom qu'il porte, comme en Occident où il suffit pour l'identifier. Pour être complète, l'identité requiert, en sus de cette information liminaire nécessaire, les trois autres éléments auxquels l'on est rattaché par un lien d'appartenance.

<sup>6</sup> A une jeune fille (demoiselle) on demandera : [O/ne/ngoane/zá/ayòng ?] : « Tu/es/la fille/ de quelle/tribu » ? Dans la culture *pahouine*, on désigne une jeune demoiselle par le terme « ngoane » (la lune), l'astre incarnant la beauté, l'élégance et le charme féminins dans l'imaginaire populaire fang (la lune est un archétype de la femme chez C. G. Jung). Toutefois, à une femme d'un âge mûr, la question sera : [O/ne/mininga/zá /ayòng ?] : « Tu es la femme (l'épouse) de quelle tribu ? ». Formulée en ces termes, la question révèle la conception communément partagée dans la société traditionnelle africaine ? qu'une femme doit être mariée. Le contraire est l'exception que la norme intègre aujourd'hui avec la modernité. Le mariage est considéré comme un facteur de réussite sociale, sans doute en raison des honneurs qu'en tirent les familles et de la stabilité qu'il est censé apporter à la femme.

d'attribution du nom, la modernité a relativement désarticulé les bases sociolinguistiques et culturelles en ce domaine en adoptant le modèle occidental d'un nom commun au père et à ses enfants.

Dans la structure des syntaxes ci-dessus énoncées, on peut relever le fait que le déterminant spécifique ou l'article (le, la, l', les) est toujours implicite, trait commun des langues gabonaises (Sango, Y-Punu, O'Myééné...) et africaines (Lingala, Swahili, Haoussa etc.). Dans l'ordre de présentation des civilités, la seconde question suivante succède toujours à la première sur le nom :

« [O / ne / za<sup>7</sup> / ?] » : « Tu / es / qui / ? » Et l'autre de répondre :  
« [Me/ne / Ovono Mendame] » : « Je / suis / Ovono Mendame. »

Il importe de souligner, ici, que l'on se définit par le nom. C'est par celui-ci qu'on existe en ce sens qu'il singularise chacun de nous. Cela signifie, a contrario, qu'une personne sans nom n'existe pas, puisqu'elle ne peut dire qui elle est. J'ai un nom, donc j'existe ! Comme tel le nom participe de l'ontologie individuelle et sociale et permet « d'asseoir » sa *soïté*.

Dans le système patriarcal où l'enfant appartient au père, le nom de ce dernier suit le sien propre<sup>8</sup>. Dans les deux cas, les éléments des questions doivent être enchaînés, car l'absence d'un seul crée un déficit d'informations dans les échanges et rend la communication opaque, notamment pour celui qui n'a aucune connaissance géo-historique du contexte de la communication.

Awu signifie « La Mort ». Dans l'œuvre, il est le diminutif de l'expression Awudabiran' ou « La mort dérange, perturbe, détruit ». Prodrome des vicissitudes qui ponctuent le parcours de l'héroïne, cette appellation opère comme un tourniquet, produisant des malheurs successifs, proches ou lointains, qui rendent sa vie moins rayonnante. Un lien étiologique couple si intimement la femme au nom qu'il lui semble impossible d'échapper à son destin de malheurs. De cette évidence découle le postulat que la source première des malheurs d'Awu est en elle-même, dans ce nom funeste dont elle incarne les méfaits.

### 1.1. Le nom : une instance de médiation

Le nom est un attribut qui sert à désigner une personne. Il dérive du lien spirituel ou religieux entretenu avec une entité totémique de la famille, une figure généalogique du clan ou empruntée à un être imaginaire de la cosmologie, de la faune, de la flore, de l'univers marin ou d'une circonstance historique. Quelle que soit la nature du lien qu'il établit, le nom demeure sacré. Celui qui le porte entretient une sorte d'alliance mystique avec l'univers ou l'esprit auquel il le rattache.

---

<sup>7</sup> Le phonème /a/ dans [zà] est descendant. Le mot change de sens si l'intonation est ascendante, généralement dans un contexte d'adversité, de disputes : [O/ne/zá/ ?], « Tu es qui ? ». Ici, le registre de langue s'insère dans une logique de mépris. On n'interroge plus l'identité. On dénie ; on méprise l'autre, l'adversaire.

<sup>8</sup> Dans le système d'attribution du nom chez les Fangs de la Guinée Equatoriale voisine, lui aussi patriarcal, l'enfant porte son nom auquel s'ajoutent ceux de son père et de sa mère. On peut y voir une survivance culturelle héritée du modèle de l'Espagne, ancienne puissance colonisatrice du pays.

L'influence directe du monde invisible des esprits sur les hommes est une réalité sociologique que l'on retrouve dans la quasi-totalité des cultures africaines subsahariennes. Outre B. Diop (1960) qui affirme dans "Le souffle des ancêtres" que ceux qui sont morts ne sont jamais partis, L. S. Senghor (1990, p. 26) de son côté, met clairement en évidence la dimension mystique du nom comme instance de médiation entre les vivants et les êtres du monde invisible. Il écrit :

« Il me faut le cacher au plus intime de mes veines  
L'ancêtre à la peau d'orage sillonnée d'éclairs et de foudre  
Mon animal gardien, il me faut le cacher  
Que je ne rompe le barrage des scandales. »

Le nom va bien au-delà du *soi*. Il engage la responsabilité des êtres surnaturels (les ancêtres ou les dieux) dont l'action concourt, à tout instant, à lui donner un sens. Ceux-ci établissent une corrélation phénoménologique d'équivalence entre l'appellation (le nom) et les événements qu'elle induit dans la vie du sujet. On retrouve ce même type de rapport sémiotique ambivalent nom/événements dans *Féminin interdit* de H. Ngou (2007).

Déjà quinquagénaire, Dzila, le héros de l'œuvre, n'a jamais eu d'enfant de sa vie. Il rêve d'en avoir, mais uniquement de sexe masculin. Or, la jeune femme qu'il épouse donne plutôt naissance à une fille que le père, désespéré, nomme « Dzibayo », c'est-à-dire, selon l'auteure elle-même, « cela vaut-il la peine de lui donner un nom ? » On ajouterait : « Pourquoi nommer<sup>9</sup> ? » Pour déjouer la terrible mésaventure et conjurer ce « sort », Dzila décide d'inculquer au nouveau-né une éducation masculine rude tendant à développer en elle des attributs propres à la virilité de la gent masculine. Il aurait alors à la place de Dzibayo le « garçon » tant espéré que le destin lui a refusé.

Cette thématique sur le conflit des genres ou la « guerre des sexes » donne à voir dans le nom, tout au moins dans le contexte socioculturel de sa production en milieu fang dont il s'agit dans l'œuvre, des propriétés magico-spirituelles capables d'agir sur la vie d'une personne en jugulant le cours des événements à défaut de le maîtriser. De ce qui précède on déduit l'idée que l'attribution du nom est un processus complexe qui permet non seulement de désigner une personne pour la sortir de l'anonymat, mais aussi de l'identifier et de la singulariser, c'est-à-dire de révéler en elle ce qui fait son unicité. S'il établit et consolide le lien social entre l'individu et sa communauté de naissance dans sa globalité (incluant en même temps le lieu de vie et l'ensemble des affects y relatifs), il reste avant tout, dans son essence, un élément de spiritualité qui unit entre eux différents univers imbriqués les uns dans les autres et qui interagissent dans la vie de l'individu. Il doit cette vertu aux entités invisibles qui se mobilisent chaque fois du seul fait de l'évocation du nom.

On comprend alors l'intérêt et la complexité du protocole qui prévalait en milieu traditionnel dans le choix du nom à attribuer au nouveau-né. Cela nécessitait

---

<sup>9</sup> Dans les traditions africaines, quand une femme a perdu trop d'enfants à l'accouchement ou en bas âge, l'usage permet que l'on attribue à celui né viable un nom de désespoir. Mais le paradoxe est que ce nom exprime implicitement l'espoir de le voir survivre et grandir. Dans le cas d'espèce, pour avoir voulu d'un enfant mâle, Dzila nomme sa fille Dzibayo, mais s'emploie tout de même à lui inculquer une éducation masculine pour qu'en ayant acquis les attributs, elle agisse comme un garçon, c'est-à-dire dans le contexte sociologique fang, « un héritier ».

de larges concertations de l'aréopage des Anciens, conscients du fait que le patronyme engage à des perspectives qui influent sur la vie de l'enfant. L'enfant intégrant une famille, un clan, une tribu, une ethnie, un pays dont il va porter et défendre les valeurs, ils savaient que l'avenir de celui-ci engageait la communauté entière. A ce sujet, R. Mayer (1992, p. 143) souligne que le modèle traditionnel d'attribution du nom chez les Fangs exige que « dans une famille donnée, les noms de naissance circulent en circuit fermé, car chaque nom est celui d'un ascendant vivant ou décédé ».

A l'évidence, le nom permet de tisser un lien avec quelqu'un ou quelque chose. Il est un élément de connexion qui lie le « nommé » au « nommant », c'est-à-dire à celui dont il porte le nom. Le champ sémiotique du nom est donc composé d'un ensemble d'univers dont les éléments rendent compte, plus ou moins partiellement, du cours des choses dans la destinée de l'individu. Le nom représente alors un « multivers » pour reprendre un paradigme cher à H. Arendt (2002), c'est-à-dire un univers comportant en son sein de multiples univers.

Dans *La Pensée sauvage*, étudiant les mythes, les rites, les croyances des peuples d'Afrique et d'autres continents de l'Amérique et de l'Océan Indien, C.-L. Strauss (1962) s'est intéressé particulièrement aux modalités d'attribution des noms des personnes, leurs significations sociales, anthropologiques et philosophiques. Il affirme dans ses conclusions heuristiques que le nom, c'est la personne elle-même, parce qu'il ne se borne pas seulement à la désigner, il l'incarne aussi dans son essence propre de telle sorte qu'on ne peut les dissocier. De ce point de vue, les noms Dzibayo et Awu représentent la somme totale des noms et des personnes, y compris, bien entendu, les vicissitudes de leurs vies.

Se réappropriant cette idée de C. Lévi-Strauss, J. Fédry (2009, p. 79) ajoute que « Le nom, c'est le *moi social*, le *moi relationnel* : l'être reconnu, appelé, désigné, cité, loué ou dénigré, béni ou maudit, célébré et chanté<sup>10</sup> ». En somme, le nom et la personne forment un tout cohérent qui constitue l'identité à la fois individuelle et sociale. L'expression de cette identité transparaît dans la destinée d'Awu à travers les malheurs qui s'enchevêtrent dans l'œuvre et qui justifient le nom qu'elle porte comme un fruit attaché à son arbre. L'interprétation philosophique de la symbolique d'Awu, et bien qu'étant le diminutif titrologique de « Awudabiran' » subsume l'idée que l'essence même du personnage se définit par rapport à la mort et à ses funestes implications. Marquée du sceau des vicissitudes avec une nette prédominance d'événements plutôt malheureux, Awu paraît condamnée à ne se contenter que d'une vie en sursis, la mort étant en elle la seule réalité dominante. Il y a dans cette onomastique quelque chose qui est de l'ordre du fatum, de l'incontournable et de l'irréductible.

Le récit a pour cadre Ebomane, village d'une lointaine ruralité d'où est originaire Obame Afane. Instituteur dévoué, patriote intègre et vertueux, celui-ci épouse Bella. Malgré la stérilité native de cette dernière, le couple vit des moments heureux, mais qui seront brusquement interrompus par la mort, sept ans plus tard, de la femme. Esseulé, rongé par le chagrin et sentant sa retraite proche, Obame Afane épouse Awudabiran'. Mais il meurt accidentellement sur la route de Libreville où il se rendait pour quêter sa pension retraite qu'il n'aura jamais perçue.

Cette mort est une véritable tragédie qui marque le début d'un long calvaire. En effet, Awu va devenir une proie vivante à la merci d'Akut et Ekobekobe, ses belles-sœurs. Fidèle à son mari même après la mort de ce dernier, la veuve est aussi une femme patiente et travailleuse. Elle met son cœur à l'ouvrage, puisqu'elle passe des journées entières à tisser, à tricoter. Mais ces qualités exemplaires vont être ébranlées par la sauvagerie inégalable des deux vils personnages qui usurpent des rôles d'une tradition dont elles ignorent les principes et qu'elles trahissent par d'obscènes invectives, de ridicules imprécations et d'odieux châtements infligés à la veuve de leur frère. L'auteure raconte :

Entourée de ses sœurs et amies venues l'assister, Awu dort avec elles à même le sol pendant sept jours. Sept jours pendant lesquels elle n'avait ni le droit de lever les yeux, ni le droit de parler, ni le droit de manger sans autorisation, ni le droit de se laver. Le soir du dernier jour de veuvage à terre, Akut, qui avait du mal à contenir sa haine, voulut tenter un dernier supplice en enfonçant son index et son majeur dans les narines d'Awu, tout en lui interdisant d'ouvrir la bouche, comme preuve qu'elle avait vraiment aimé son mari. Après de longues secondes sans souffle, quand les veines commencèrent à se dilater au niveau des tempes et du cou, Ntsame intervint encore une fois. Akut, en retirant ses doigts, projeta une belle gerbe de crachat qui vint se mélanger aux larmes et à la morve d'Awu (J. Mintsa, 2000, p. 96).

Les sévices disproportionnés infligés injustement à Awu constituent des dérives. Par de telles inflexions sordides, Akut et Ekobekobe torpillent et vicent la tradition. Elles tentent de les dépouiller de l'éthique séculaire, de les déplacer de leur territoire originel où chaque acte avait valeur de symbole, pour les inscrire aujourd'hui dans un non-lieu où des intrus comme elles peuvent s'arroger prétendument le droit d'agir au nom de la tradition. Attitude qui n'est rien de moins qu'un outrage à la mémoire des ancêtres.

Le plus surprenant dans ce récit pathétique est la nonchalance, la candeur d'Awu, sa soumission aveugle, son absolue résignation aux extravagances inadmissibles de ses fameuses belles-sœurs. Son attitude est-elle l'expression de la fidélité aux traditions, ou l'adhésion inavouée et involontaire à une tyrannie surréaliste et absurde qui dépasse ses capacités de résistance et la réduit à la servitude ? Est-ce, enfin, par devoir de mémoire à l'homme qu'elle a aimé qu'elle n'ose affronter ses agresseurs ? A l'évidence, Awu présente le profil psychologique d'un personnage d'une surprenante docilité qui espère le salut par l'acceptation des conditions qui menacent son humanité.

Dans nos sociétés africaines actuelles dites modernes, antagonismes et pugilats ont de plus en plus cours à l'occasion des obsèques. Cette façon de profaner le défunt contraste nettement avec la vision des Anciens plutôt respectueux des morts. Awu semble sacrifiée sur l'autel d'une tradition violée par des personnages sans scrupule qui désarticulent ses règles parce qu'ils en ignorent le sens profond. L'intrusion des profanes dans le champ du Sacré est une dangereuse hérésie que S. Freud (2001, p. 54) considère comme une violation du sacré :

L'homme qui a enfreint un tabou devient tabou lui-même, car il possède la faculté dangereuse d'inciter les autres à suivre son exemple.



[...] Il est donc réellement contagieux, pour autant que son exemple pousse à l'imitation, et c'est pourquoi il doit être évité.

Plus incisif, le psychanalyste poursuit :

On comprend, en outre, fort bien pourquoi la transgression de certaines prohibitions taboues présente un danger social et constitue un crime qui doit être puni ou expié par tous les membres de la société, s'ils veulent échapper à ses conséquences désastreuses. (...) En laissant la violation impunie, les autres s'apercevraient qu'ils veulent faire la même chose que le malfaiteur (S. Freud, 2001, p. 55).

Dans le récit d'Awu, Ntsame, sœur d'Obame Afane et donc sœur des deux femmes iconoclastes, apparaît comme un élément perturbateur parce qu'elle s'oppose à leurs extravagances. Par ses interventions, elle protège Awu et, à travers elle, la tradition tout entière.

D'une façon générale, les cérémonies de purification dans des sociétés primitives, proches de la nature, se construisent sur l'idée de sacrifice. Dans le cas de la mort d'un conjoint, le sacrifice réside dans la résignation de la veuve, l'acceptation de subir stoïquement toutes les épreuves auxquelles la soumet le rite. Mais les violences verbales et physiques exercées dans ce cadre précis doivent prendre en compte sa dignité. Elles doivent être symboliques et ne jamais servir de prétexte à une vengeance quelconque comme celles, injustifiées, du tandem Akut et Ekobekobe. R. Girard (Girard, 2010, p. 11) critique cette forme de « violence irrationnelle » relevant qu'en dépit des raisons qui fondent son exercice, celles-ci (raisons) « ne méritent jamais qu'on les prenne au sérieux ». Il parle plutôt de « violence inassouvie » qu'il définit comme celle qu'une circonstance particulière n'a pas permis d'exercer et qui, de notre point de vue, correspond dans le récit à celles qu'exercent les deux sœurs. L'anthropologue a raison quand il affirme :

« La violence inassouvie cherche et finit toujours par trouver une victime de rechange. A la créature qui excitait sa fureur, elle en substitue soudain une autre qui n'a aucun titre particulier à s'attirer les foudres du violent, sinon qu'elle est vulnérable et qu'elle passe à sa portée » (R. Girard, 2010, p. 11).

En maltraitant une femme comme elles, Akut et Ekobekobe révèlent le masochisme du genre qui milite souvent en faveur de son maintien dans la sujétion. Ce paradoxe est des plus incompréhensibles dans une société africaine phallocrate où les femmes, reléguées au second rang, devraient faire preuve de solidarité. Il est clair, ici, que l'assujettissement de la femme n'est plus l'œuvre du seul homme, elle-même la femme y contribue en banalisant son droit au respect. Au regard des attributs de leurs noms respectifs, Akut et Ekobekobe semblent prisonnières de leurs identités respectives et condamnées à n'agir autrement que de la sorte.

## 1.2. Awu : l'énigme de la mort à l'envers

Nous empruntons volontiers à Jean-Claude Mourlevat la métaphore de l'inversion du réel dans le titre de son roman à succès pour jeunesse : *La Rivière à l'envers*. Tomek, jeune orphelin de 13 ans, se lance à la recherche de Hanna. Cette mystérieuse petite fille dont il est amoureux est en quête de l'eau de la rivière Qjar, « l'eau qui empêche de mourir ». Cette eau a la particularité de couler non pas d'amont vers l'aval comme d'ordinaire, mais d'aval vers l'amont.

A l'image de la rivière Qjar, Awu, « La mort » est paradoxalement dans le récit le personnage qui ne meurt pas. Elle est l'envers de la mort. Celle-ci se sert d'elle pour agir dans son périmètre en ayant emporté Bella, la première femme d'Obame Afane, avant d'avoir raison de ce dernier plus tard. Un lien de fatalité direct semble rattacher Awu à Bella, la première femme décédée à travers Obame Afane, car c'est sa mort qui conduit Obame Afane vers Awu. Personnage énigmatique, paradoxal, celle-ci est à la fois elle-même et son contraire, c'est-à-dire la « mort » et la « vie ». *Histoire d'Awu* est l'antonomase parfaite de *La Métamorphose* de Kafka (1991). Dans cette nouvelle, Gregor Samsa, après une nuit tourmentée, se découvre un matin métamorphosé en « vermine monstrueuse », en un horrible insecte. Il se demande d'abord si tout cela est bien réel avant de se résoudre à assumer son nouveau corps. Mais il va se heurter par la suite à la société qui le rejette, à commencer par sa famille propre.

Ainsi, par analogie Awu n'est pas moins cet être extraordinaire, perplexe, qui est elle-même tout en étant quelqu'un d'autre. Sa vie est construite autour d'Obame Afane. Son identité est forgée par référence au cours du destin de ce dernier, car c'est bien lui, l'homme, qui éprouve la mort de sa première épouse et meurt lui-même par la suite. Bien qu'elle s'appelle la Mort, Awu ne meurt pas. De même, la mort de son mari « dérange » non plus lui-même, puisque décédé, il ne peut plus agir dans le monde des vivants. La mort dérange plutôt Awu qui en subit les affres. Elle fait preuve de détachement de son être entier qu'elle a offert en don pour l'amour qu'elle témoigne à l'homme de sa vie. Ce don de soi a valeur de sacrifice parce qu'il subsiste même après la mort de ce dernier.

On apprend que, meurtri par le deuil de Bella, Obame Afane demeurait indifférent à l'égard d'Awu qu'il n'avait pas « enlacée une seule fois comme elle l'aurait voulu » (J. Mintsa, 2000, p. 15). La notion de don de soi est capitale dans le cadre du mariage en Afrique noire où la femme est jugée à l'aune des qualités morales, la première étant la soumission au mari. Awu se résigne non pas seulement par respect aux traditions mais aussi parce qu'elle s'est « donnée » à cet homme qu'elle a accepté comme époux dans sa vie.

Or, cette soumission ne peut être mieux perçue autrement que comme un don de soi : la femme digne de ce nom est celle qui s'offre, se donne entièrement à son homme de sorte que celui-ci en dispose à convenance. Il n'y a pas pour la femme de don de soi véritable sans l'obéissance résolue, absolue voire aveugle, à la volonté du mari. Ce dernier n'est pas seulement qu'un époux, il est aussi le chef, le « patron » qui trace la voie et donne des ordres. Alors que la femme ne s'adresse à lui qu'au conditionnel et au subjonctif, peu importe la forme de la phrase (déclarative, affirmative ou interrogative), l'homme, en revanche, s'exprime à l'impératif. Ce

schéma des rapports au sein du couple contraste aujourd'hui avec la modernité et l'évolution des consciences où l'homme fait preuve de plus de respect à l'égard de la femme.

Pour bien comprendre la notion de don, on peut se référer à la définition de M. Mauss. Pour lui, « c'est un acte qui instaure un double rapport entre celui qui donne et celui qui accepte, entre le donateur et le donataire. Donner, c'est partager volontairement ce que l'on a et ce que l'on est » (M. Mauss, 2010, p. 78)

Ainsi, le don englobe à la fois l'avoir et l'être. On donne ce que l'on a en même temps que ce que l'on est. Awu donne son amour à Obame Afane, en même temps qu'elle se donne elle-même à lui. Ce don de soi qui passe par l'amour se traduit pratiquement par la soumission. Mais alors que Mauss prévoit la réciprocité dans l'acte du don, il se trouve que cette réciprocité est absente dans le cas des rapports entre Awu et Obame Afane. La femme est pourtant consciente de ce manque, mais assume l'engagement consenti auprès de cet qu'elle a accepté dans sa vie. L'auteure souligne qu'Awu « s'était réservée pour l'homme qui la cueillerait dans son jardin. Et cet homme, c'était Obame Afane » (J. Mintsa, 2000, p. 8).

En Afrique où la famille n'a ce sens véritable qu'élargie aux parents, aux collatéraux, aux parents par alliance et même aux cercles d'amis, Awu ne s'émouvait pas devant la régularité des visiteurs du village qu'elle accueillait avec enthousiasme, prouvant aux yeux de tous qu'Obame Afane, instituteur distingué, a une femme de valeur, une épouse digne. Son hospitalité la portera à recueillir Ada expulsée par sa mère Akut à cause d'une grossesse précoce. Compatissante, Awu l'installe chez elle avec le nouveau-né. Un acte d'humanisme qu'elle assume sans arrière-pensée. Avec elle, aimer conduit à des actes qui confinent à la folie, à l'inconscience. Avec Awu aimer c'est devenir un peu folle. Il n'y a pas d'amour sans folie. Aimer c'est se mettre involontairement dans un double état de psychose et de névrose, c'est perdre la Raison pour ne plus apparaître au regard du monde que comme un fou !

Pourtant, sans faillir à la logique de la soumission, Awu décide, pour une fois, de braver la tradition en repoussant les frères du défunt Obame Afane engagés dans un duel de séduction pour la conquérir. Si elle sait se résigner et se soumettre, elle sait aussi, en revanche, revendiquer sa liberté et s'opposer à ce qui ne reçoit pas son adhésion. Mieux, par-delà l'échec qu'elle impose à ses audacieux prétendants, elle choisit, contre toute attente, de rester à Ebomane, village de son mari, où celui-ci est enterré. Elle continue de vivre dans la même maison commune, de sillonner les espaces communs, prouvant ainsi qu'elle est de ces femmes au grand cœur de plus en plus rares aujourd'hui qui acceptent de garder ouvertes les portes de la maison conjugale après le « départ » de l'époux.

Awu draine sa folie jusqu'à son art. Elle tisse sa toile qu'elle substitue à l'être aimé qui ne l'a jamais étreinte. Obame Afane n'est plus ailleurs, loin de son périmètre d'autorité. Elle l'a désormais entre ses mains, entre ses doigts, dans sa toile, entièrement à sa merci. Elle lui fait librement l'amour, lui qui ne lui consacre pas du temps. L'acte manqué dans cette union ambiguë se trouve imaginarié et substitué par le contact intime noué avec les outils de tissage : Obame Afane est dans le fil, dans le tissu, dans la bouclette et les parcelles d'étoffe qu'elle manipule avec dextérité au gré des envies. Des éléments qui sont autant d'artifices symbolisant le phallus du mari « absent. »

Tisser n'est plus qu'une simple activité artistique et ludique, mais un ersatz qui comble un vide. L'érotologie se lit dans l'assemblage harmonieux, soigneux du matériel de travail et permet de voir dans cet art comme un espace de refoulement si violent qu'elle finit par se piquer le doigt. Awu est au nombre des personnages du roman le plus complexe qui suscite d'interminables interrogations. Les unités d'action, de lieu, de temps et d'intérêt s'enchevêtrent, s'imbriquent, se croisent de façon symétrique pour reconstituer la trame de l'intrigue.

## 2. La signification du veuvage

A quoi sert le rite du veuvage ? Est-il toujours pratiqué dans le respect des règles à la base de son institution ? Si non de quel ordre sont les dérives constatées en ce domaine ?

Dans sa conception traditionnelle, le mariage, singulièrement le mariage coutumier africain est un acte social d'une importance capitale. Il tire sa légitimité à la fois des familles qui scellent leur alliance à travers la fusion du couple et des ancêtres qui consacrent l'union ainsi établie. Il ne se limite pas seulement à n'unir que des êtres de chair, des personnes physiques, il étend son champ aux esprits aussi qui s'y impliquent par l'onction lustrale de leurs bénédictions. La conjugaison des forces naturelles et surnaturelles consacre le caractère sacré de l'institution du mariage.

Dans *Le Sacrement de mariage face aux mutations socio-culturelles. Pour renouer avec les valeurs négro-africaines*, D. Adubang'o Ucoun (2017) suggère le retour aux sources ancestrales pour la célébration du mariage traditionnel. Alors que le mariage occidental est fondé essentiellement sur le consentement des deux parties, le mariage coutumier africain implique la communauté tout entière et fonde son édifice sur le salut des ancêtres. Dès lors que la mansuétude de ces derniers est acquise, l'union devient solennelle et revêt une dimension mystico-spirituelle qui, par-delà la vie commune qu'elle scelle, fusionne les énergies du couple qui passent de façon osmotique de l'un à l'autre et réciproquement. Autrement dit, durant la vie commune, les charges négatives de l'homme et celles de la femme s'interpénètrent pour produire indifféremment des effets indésirables au préjudice de l'un et de l'autre. Ces charges négatives proviendraient essentiellement de la sexualité. L'imaginaire collectif considère le sexe et tout ce qui s'y réfère comme relevant du mal. L'acte sexuel, en particulier, pourtant base de l'édifice matrimonial, serait perverse au point de générer de la souillure<sup>11</sup>. La dimension néfaste de la sexualité a donné lieu à un lexique constitué d'allégories et de métaphores artificieuses pour ne pas la nommer.

---

<sup>11</sup> Dans la tradition fang, la sexualité, singulièrement l'acte sexuel, est cause de malchance. Pour s'assurer le succès d'une épreuve en perspective, par exemple, une période d'abstinence préalable est recommandable. Dans bien des cas, la malédiction s'opère par l'exhibition publique de la nudité. La sexualité reste à tous égards un sujet tabou. Peut-être, faudrait-il voir dans cette philosophie restrictive l'influence judéo-chrétienne qui fait mystère du sexe, de l'acte sexuel et même du sang des menstrues, comme en témoigne la théologienne allemande Uta Ranke Heinemann, dans son ouvrage remarquable *Des Eunuques pour le Royaume des cieux. L'église catholique et la sexualité*, (traduction de Monique Thiollet), Paris, Robert Laffont, 1990.

En effet, dans la langue fang, l'acte sexuel est l'émanation directe de Satan, une œuvre issue de sa main séditeuse. On parle alors de « Mame-Sátàne<sup>12</sup> » pour désigner l'acte de procréation qui permet la perpétuation de l'espèce. Cette conception imputable à la religion chrétienne ne constitue pas moins une hérésie, parce qu'elle aboutit à la destitution de Dieu, Créateur selon la Bible, d'Adam et Eve, premier couple de l'humanité auquel Il intima l'ordre<sup>13</sup> de multiplier la terre. Cette destitution qui subsume la négation de Dieu, de son pouvoir absolu de création, aboutit implicitement à attribuer à Satan la paternité du genre humain, puisque de « ses choses » découlent des vies humaines !

Sans doute, est-ce cette référence usuelle à la figure de Satan pour parler de sexualité, même dans le mariage, qu'il importe de purifier la veuve. Le rite y relatif vise donc à couper tous les liens néfastes établis avec le défunt de manière à rendre le survivant libre et à le rétablir dans la plus stricte indépendance. Et si, d'aventure, le couple, ou seulement l'un des deux, a pu se livrer naguère à des pratiques d'envoutements sur l'autre comme cela est récurrent en Afrique dans les ménages polygames, alors le rite du veuvage s'avère doublement nécessaire pour anéantir les effets néfastes qui en résultent au préjudice de la victime.

Le veuvage a donc vocation de débarrasser le veuf ou la veuve des souillures de l'âme accumulées durant la vie commune, de restituer le vivant dans l'état de pureté, de propreté qui était le sien avant le mariage. Ainsi, Awu doit être lavée des impuretés issues de son union avec Obame Afane pour que sa vie reparte sur de bonnes bases. Le rite peut paraître banal en apparence mais il est profondément mystique dans son essence. C'est bien pour cela qu'il s'articule autour des actes symboliques. Si l'on demande, par exemple, à la veuve, à ses sœurs ou même à ses frères - tous veufs assimilés par le lien de sang et donc soumis également à différentes épreuves ritualisées - de payer une amende d'un montant jugé excessif, il ne s'agit pas, en fait, de s'acquitter de ladite somme, mais simplement d'accomplir un geste d'obéissance qui honore la mémoire du défunt.

Cet acte symbolique revêt en même temps un caractère ludique car la mort n'est pas que triste séparation d'avec l'être aimé. Elle consacre aussi une sorte de renaissance du défunt dans des univers inconnus des humains. C'est pourquoi le fait de se plier au rituel constitue un acte symbolique important en ce sens qu'il montre l'adhésion aux règles sociales et culturelles établies par la tradition dans le cadre d'un rite qui requiert l'obéissance. Awu se trouve donc face à deux types d'autorités : la première, visible, est celle des hommes et la seconde, invisible incarnée symboliquement par les ancêtres. La référence à ces derniers assure la permanence des coutumes. M. Godelier rappelle justement que « la fonction symbolique est ce qui nous permet d'associer de façon stable un état psychique à un autre. » (M. Godelier,

---

<sup>12</sup> Littéralement « Les choses de Satan ». Il est difficile d'affirmer l'originalité de cette formulation qui paraît n'exister dans le vocabulaire fang que depuis la présence missionnaire de la période coloniale. Bien avant, on avait recours à plusieurs termes et formules métaphoriques pour désigner l'acte sexuel considéré comme tabou. De même, selon le contexte, celui-ci a des qualifications diverses comme par exemples : /ádzàp/ > violer une petite fille, ou une vieille femme ; /ádzhĩ/ > commettre l'adultère... ». De même, il existe des termes spécifiques pour désigner l'accouplement d'animaux comme chiens et chats (/áyàm/), moutons (/ávələ/), etc.

<sup>13</sup> La Bible rapporte dans *Genèse* 1, 28 que « Dieu les [Adam et Eve] bénit, et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre... »

2015, p. 59) La veuve sait que ceux qui agissent dans le cadre du rite sont investis de l'autorité des ancêtres et que tout acte qu'ils posent au nom de ces derniers, toutes paroles qu'ils profèrent, tous objets à l'usage desquels ils recourent sont investis de la même autorité. Cela révèle, d'une part, l'importance des symboles et l'influence qu'ils exercent sur le psychisme des individus, et indique d'autre part que le rituel du veuvage est sous le contrôle des ancêtres qui en garantissent la solennité et la légitimité pour autant qu'il se déroule dans le respect des principes établis. Mais en cas d'intrusion ou d'imposture, en revanche, les mêmes ancêtres s'emploient à retirer aussitôt leur onction aux acteurs iconoclastes, ceux-ci n'étant ni en « situation d'autorité » ni en « situation autorisée » (P. Bourdieu, 2002, p. 95).

## 2.1. Les dérives d'une tradition

Il serait prétentieux de penser aujourd'hui le rite de veuvage en termes de mythe authentique depuis l'origine. En dépit de la résistance que l'on oppose à l'épreuve du temps, il a dû subir quelques dérives. Le passage d'une coutume d'une génération à l'autre pose la question de la fidélité aux sources premières qui l'ont institué. Or, dès l'instant que le contrôle de conformité d'une tradition ancienne est soumis à l'exercice de la raison, on peut redouter le risque que celle-ci ait connu quelques dérapages. J. Habermas relève sans ambiguïté cet aspect quand il déclare :

Nul doute que les récits mythiques rappellent l'individu aux origines, telles qu'elles nous sont transmises, de génération en génération, par la généalogie ; néanmoins, les manifestations rituelles qui devraient aider à réduire l'écart qui nous sépare des origines et à nous libérer de notre dette à leur égard ne font qu'approfondir le clivage (J. Habermas, 1988, p. 130).

Ainsi, pour Habermas, la pérennisation du mythe, son inscription dans la permanence semble inatteignable en raison du recul historique qui affecte progressivement la pratique en la transformant en une chose à la fois réelle, parce que transmise à la postérité, et illusoire parce qu'amputée de son originelle authenticité. Et comme on l'a déjà relevé, pratiquer un rite traditionnel en dehors du cadre éthique et des principes pédagogiques qui en commandent la célébration, c'est le vider de tout son sens. Akut et Ekobekobe portent gravement atteinte à l'esprit même de la coutume du veuvage. Elles travestissent, sapent, vicient toute une culture communautaire en la présentant comme un jeu de règlement des comptes. L'auteur raconte ci-après le cheminement horrible de la veuve après l'inhumation de son mari :

« De retour de l'enterrement, Awu sentit qu'on la déshabillait. Elle avait froid. On lui ceignait autour de la poitrine un pagne dont le contact laissait supposer qu'il était usé. On la fit asseoir à même le sol. Puis, elle sentit qu'on la tondait. Ses tresses sinistrées roulant sur ses épaules nues avant d'atterrir en chute libre sur le sol la firent frissonner [...] Puis, tête baissée, elle subit le reste comme une martyre. [...] Elle subit passivement le rituel imposé à la veuve par la belle-famille. Et particulièrement par les belles-sœurs. Akut était en tête de file. Elle lança des hostilités par un soufflet bien appliqué sur le visage d'Awu » (J. Mintsu, 2000, p. 96).

A l'évidence, de tels actes sont contraires à l'esprit des Anciens. Ces derniers ont institué le rite du veuvage non pas dans le but de maltraiter la veuve ou le veuf, ou de l'humilier mais de l'aider à se remettre de l'épreuve. Agir hors de ce contexte revient à s'exposer à la déshérence des ancêtres à l'ouvrage en la matière. De tels actes s'avèrent improductifs au plan spirituel et mystique, les piètres auteurs étant privés d'onction requise à ce sujet. Cela signifie clairement que les imprécations d'Akut et Ekobakobe ne peuvent avoir aucune incidence sur la vie future d'Awu. S'il est d'ordinaire recommandable que la veuve soit privée de nourriture, d'eau et de sommeil pendant des jours ou de longues heures dans la journée, on ne peut admettre que de telles mesures mettent en péril sa vie en s'étendant au-delà de la durée normale.

On peut se demander à quoi correspondent ces menaces. Dans quel but s'employer tant à rudoyer une veuve déjà affectée par la mort de son mari ?

La réponse est simple : Dans le but de la rendre pure et de lui permettre, ainsi débarrassée de tout lien nocif avec le *de cuius*, de mieux se reconstruire. J. Mintsa prend à témoin les générations actuelles qu'elle interpelle sur le sens des responsabilités à prendre pour perpétuer les traditions dans le strict respect des règles qui président à leur fonctionnement. Mais comment y parvenir ? De quelle façon peut-on ou doit-on pérenniser les mœurs ancestrales tout en les expurgeant des empreintes délictueuses qui sont l'œuvre des iconoclastes ? Question de méthodologie et d'éthique mais surtout question d'ontologie à l'adresse de la jeunesse vivant dans des sociétés modernes en perte de repères culturels.

Il est difficile d'affirmer que cette tâche puisse être accomplie sans faute, même avec le secours des technologies nouvelles de l'information et de la communication ! Pour J. Mintsa, la société gabonaise moderne est malade de son passé qu'elle assume mal. Fourvoyée, elle se condamne à rester prisonnière des modes de pensées et d'actions qui la maintiennent dans l'aliénation, préoccupée de s'abreuver des réalités du monde occidental. Et les pouvoirs publics auxquels incombe la charge de préparer l'avenir de cette jeunesse ne semble pas en mesure d'assumer cette responsabilité civique, les médias placés sous leur contrôle ne proposant aucun programme pédagogique pour l'instruire. Il reste l'alternative d'opérer, au nom de la modernité, un tri rationnel dans les usages de nos traditions avec le risque de mettre en péril ce que ces dernières entendent préserver.

## **2.2. Repenser les fondements des traditions**

Repenser les fondements des traditions revient à arbitrer l'éternel conflit entre tradition et modernité. Il s'agit d'assimiler l'idée comme l'affirme M. Godelier qu'il existe pour toute société humaine « des choses que l'on donne, des choses que l'on vend et de celles qu'il ne faut ni vendre ni donner, mais garder pour les transmettre » (M. Godelier, 2010, p. 75).

Cela s'applique à l'ensemble des pratiques sociales, culturelles et religieuses sur la mort en général et la mort au sein du couple en particulier. En Afrique noire, le mariage a toujours engagé, au-delà des individus, les familles qui s'allient et la société entière. Toutes les étapes importantes de la vie, heureuses ou malheureuses

(naissances, maladies, décès etc.) impliquent la communauté sans qu'il soit nécessaire de requérir l'avis du couple.

Ainsi, par exemple, rapporte S. Badian (1957, p. 31), quand il annonce le mariage prochain de sa fille Kany avec Famagan, « Benfa se confie d'abord à Sibiri, son plus proche ami. C'est ensuite ce dernier qui réunit les frères de Benfa pour que celui-ci leur apprenne la nouvelle ». C'est après cette phase que Sibiri informe à son tour les siens. Puis, la devine, Mama Téné informe Kany de la décision de son père lequel, à son tour, en avertit Samou. Enfin, Samou se confie à maman Coumba. Kany, pourtant principale intéressée, est sur cette longue chaîne la dernière personne à être informée. Pour Benfa - qui fait peu de cas du sort de sa fille — le mariage envisagé constitue « les grands jours... qui devraient figurer dans la mémoire du peuple » (S. Badian, 1957, pp. 31-32).

De son côté, pendant les quarante jours de deuil imposés par la tradition, Ramatoulaye, résignée, subit stoïquement les dures épreuves de veuvage consécutives à la mort de Modou Fall, son mari. Ce n'est que plus tard qu'elle relèvera la tête pour résister comme Awu, aux décisions qui heurtent sa conscience comme celle de passer comme un bien à un des frères du défunt.

Dans ces trois fictions, comme dans bien d'autres<sup>14</sup> encore qui décrivent la situation de la femme en milieu traditionnel africain, le cri reste invariablement le même : La souffrance de la femme, les préjugés qui affirment les différences biologiques et nourrissent le sexisme. Simone de Beauvoir qui en fait le principal motif de son combat affirme dans *Le Deuxième sexe I*, à l'adresse des femmes qu'« on ne naît pas femme, on le devient<sup>15</sup> » (S. Beauvoir, 1949, p. 285).

La mort d'Obame Afane engage la communauté dans *Histoire d'Awu*. La lecture qu'avaient les Anciens de la mort, des modes de gestion des cérémonies funéraires, des cultes voués aux ancêtres contrastent aujourd'hui avec le regard et les pratiques des générations nouvelles qui considèrent la mort comme un phénomène naturel invariable. Le rite du veuvage permet de comprendre le sens de la mort dans la société traditionnelle et d'en mesurer les effets au sein du couple. Il enseigne que la mort d'un époux laisse l'autre, le survivant, à la merci de la belle-famille qui le traite bien ou mal selon la nature des rapports qu'ils entretiennent. Mais au-delà du réel et des apparences, il y a bien d'autres enjeux d'ordre spirituel qui justifient la mise en place d'un rite spécial de purification post mortem. Il s'impose alors la nécessité d'ériger des garde-fous pour faire l'économie des dérives éventuelles et exclure du champ des manœuvres des intrus qui usurpent des statuts et des rôles dont ils ne comprennent ni le sens ni l'intérêt.

Toute réflexion faite, la mort des individus d'un rang social remarquable suscite souvent des antagonismes surtout lorsque ces derniers sont issus des couches

---

<sup>14</sup> Dans la pièce théâtrale *Trois prétendants... Un mari* (1960) de Guillaume Oyono Mbia, la petite Juliette se retrouve comme Kany, fait face à l'injonction de sa famille qui entend la doter chèrement par un homme vieux alors que celle-ci préfère son camarade de classe.

<sup>15</sup> *Le Deuxième sexe I. Les faits et les mythes* est un essai philosophique dans lequel Simone de Beauvoir réfute toute idée de déterminisme, affirmant qu'aucune femme n'a de destin tout tracé. Elle condamne autant les femmes dont elle dénonce la passivité, la soumission et le manque d'ambition, que les hommes, accusés sexisme, de lâcheté et parfois de cruauté. Toutefois, elle conçoit que l'émancipation de la femme réussira grâce à la volonté solidaire des hommes et des femmes.



sociales démunies. Obame Afane était instituteur. Sa mort pourrait mettre Awu au-devant de la scène pour percevoir la pension retraite due au défunt, cause par ailleurs de son accident. Cela pourrait susciter la jalousie de la part des belles-sœurs démunies.

## Conclusion

En somme, *Histoire d'Awu* est un roman de mœurs sociales dont l'ancrage socio-anthropologique, philosophique et moral confirme la réalité du contrôle qu'exerce la société africaine sur l'institution du mariage, depuis sa célébration jusqu'à la rupture, qu'elle provienne du divorce ou, comme c'est le cas dans le récit, de la mort d'un des époux. Les dérapages relevés dans la pratique du veuvage fragilisent autant, sinon davantage, la femme que l'homme, tous deux placés dans les mêmes circonstances. On comprend dès lors les raisons pour lesquelles Awu opte plutôt pour la soumission, la résignation, consciente de la rigidité des structures sociales qui sont défavorables à la cause de la femme.

La romancière, qui met en scène une telle réalité, offre une matière à partir de laquelle il est possible de repenser les traditions ancestrales pour les expurger des aspects qui contreviennent à leur authenticité, galvaudent le sacré, et réifient la femme. Elle nous amène à nous interroger sur la société gabonaise moderne qui se prétend « civilisée » tout en bafouant la tradition, en travestissant les principes philosophiques et moraux qui en constituent le socle. Il convient donc de ne pas penser la modernité comme un projet à concevoir dans l'absolue négation de la tradition qui, à s'y méprendre, constitue la clé de voûte de son édifice, puisqu'elle l'ensemence et la nourrit. Alors il importe de perpétuer l'héritage des ancêtres pour vivre non pas dans le *continuum* d'une tradition pure et dure, encore moins dans une modernité totalement permissive, mais dans l'entre-deux, c'est-à-dire dans un monde de mixité, habile synthèse des valeurs positives empruntées à l'une et à l'autre. Car, en réalité, J. Mintsa dénonce non pas les traditions, mais les abus qui en découlent. Ce procès contre les déviances, la barbarie, et le sexisme mené dans un style incisif s fait d'elle, à n'en point douter, une véritable icône de la littérature féminine gabonaise.

## Références bibliographiques

- ADUBANG'O UCOUN Dieudonné, 2017, *Le Sacrement de mariage face aux mutations socio-culturelles. Pour renouer avec les valeurs négro-africaines*, Presse Académique Fribourg.
- ARENDRT Hannah, 2002, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'Esprit ».
- BA Mariama, 1979, *Une si longue lettre*, Abidjan, NEA.
- BADIAN Seydou, 1957, *Sous l'orage* suivi de *La Mort de Chaka*, Paris, Présence Africaine.
- BEAUVOIR Simone, 1949, *Le Deuxième sexe I. Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard.
- BOURDIEU Pierre, 2002, *Questions de sociologie*, Paris, Les Editions de Minuit.
- DIOP Birago, 1960, *Leurres et lueurs*, Paris, Présence Africaine.

- ENO BELINGA Samuel-Martin, 1977, *Introduction générale à la littérature orale africaine, vol. 1 : Problèmes d'esthétique et de langue, symbolisme, traduction*, Université de Yaoundé.
- FEDRY Jacques, 2009, « Le nom, c'est l'homme. Données africaines d'anthroponymie », *Revue française d'anthropologie*, n°191, p. 77-106.
- FREUD Sigmund, 2001 [1913], *Totem et tabou*, Paris, Payot & Rivages.
- GAUDU Madeleine, 1964, *Matilda, fille du Nyassaland*, préface du Dr L. P. Aujoulat, Paris, Ed. Alsatia.
- GIRARD René, 2010 [1972], *La Violence et le sacré*, Paris, Fayard.
- GODELIER Maurice, 2010, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Flammarion.
- , 2015, *L'Imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, Paris, CNRS Éditions.
- HABERMAS Jürgen, 1988, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.
- HEINEMANN Uta Ranke, 1990, *Des Eunuques pour le Royaume des cieux. L'église catholique et la sexualité*, traduction de M. Thiollet, Paris, Robert Laffont.
- KAFKA Franz, 1991 [1915], *La Métamorphe*, Paris, Gallimard.
- MAUSS Marcel, 1968, *Sociologie et anthropologie*, préface de C. Lévi-Strauss, PUF.
- MAYER Raymond, 1992, *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, Editions du LUTO.
- MINTSA Justine, 2000, *Histoire d'Awu*, Paris, Gallimard.
- MOURLEVAT Jean-Claude, 2000, *La Rivière à l'envers*, Paris, Pockets Jeunesse.
- NGOU Honorine, 2007, *Féminin interdit*, Paris, L'Harmattan.
- , 2007, *Mariage et violence dans la société traditionnelle fang du Gabon*, Paris, L'Harmattan.
- OYONO MBIA Guillaume, 1960, *Trois prétendants... un mari*, Yaoundé, Clé.
- SENGHOR Léopold Sédar, 1990, *CŒuvre poétique*, Paris, Editions du Seuil.
- STRAUSS Claude-Levi, 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.