

Impact de la sorcellerie en Afrique francophone  
subsaharienne : des femmes agissantes dans les nouvelles  
de Florent Couao-Zotti et d'Éveline Mankou

by

Laura Coakley

A thesis  
presented to the University of Waterloo  
in fulfillment of the  
thesis requirement for the degree of  
Master of Arts  
in  
French Studies

Waterloo, Ontario, Canada, 2015

© Laura Coakley 2015

## **Author's Declaration**

I hereby declare that I am the sole author of this thesis. This is a true copy of the thesis, including any required final revisions, as accepted by my examiners.

I understand that my thesis may be made electronically available to the public.

## Résumé

L'objectif principal de cette thèse de maîtrise est d'examiner l'agentivité des principaux personnages féminins menacés par les pratiques de la sorcellerie dans des textes de la littérature africaine subsaharienne d'expression française. Nous nous intéressons particulièrement à trois nouvelles tirées de *Poulet-bicyclette et Cie* (2008) de l'écrivain béninois Florent Couao-Zotti, et à la nouvelle *L'Instinct de survie* (2012) de l'auteure congolaise Éveline Mankou. Ces écrivains positionnent la femme comme agente dans leurs textes littéraires alors que, dans la réalité, elle reste plus ou moins subordonnée aux coutumes et aux croyances en la sorcellerie. Cette étude s'attache donc à observer, grâce aux procédés narratifs et discursifs, les raisons de ce passage de femme passive en femme agente. Nous nous penchons sur leur peur, leurs doutes, leur lutte et leur détermination à protéger leur vie et celle de leur enfant menacé de mort par des accusations basées simplement sur la croyance et la tradition.

Cette thèse est divisée en trois chapitres : le premier propose de contextualiser la pratique de la sorcellerie en Afrique subsaharienne et de comprendre quelle est la place de la femme dans ces pratiques pour après définir le concept d'agentivité développé notamment par les chercheuses américaines et canadiennes. Dans le deuxième chapitre, nous étudions les types d'agentivité de ces femmes : l'une est défensive, marquée essentiellement par la fuite, l'autre plus violente consiste à se préparer à tuer celui ou celle qui se met sur son passage. Nous montrons que ces femmes-mères sont poussées par la passion maternelle, un concept que nous expliquons au moyen des recherches de Julia Kristeva. Dans le troisième et dernier chapitre, nous explorons en détail ceux et celles qui accusent ou aident l'héroïne à changer son destin et celui de son enfant. En somme, l'agentivité retrouvée de ces femmes est, dans la plupart des cas, effective, tout en étant problématique.

## Remerciements

Je voudrais avant tout remercier ma directrice de thèse, Professeure Valérie Dusailant-Fernandes, qui m'a encouragée et m'a guidée tout au long de ce travail. Elle m'a toujours éclairée de ses conseils avant et pendant l'écriture de la thèse, et pour cela, je ne la remercierai jamais assez. Elle a consacré des heures et des heures pour m'aider à élaborer et compléter cette thèse. Plus qu'une directrice, elle est devenue un mentor pour moi et je chéris tout l'enseignement qu'elle m'a donné.

Je voudrais aussi remercier Professeur François Paré qui m'a apporté un soutien moral et professionnel dès le début de mon premier cycle. Il m'a appuyé dans ma décision de poursuivre une maîtrise. Travailler avec lui a toujours été enrichissant.

Je tiens à remercier tous mes collègues étudiants et les professeurs du département de français qui m'ont soutenue depuis le commencement de cette thèse. J'ai eu le plus grand plaisir à travailler avec des personnes qui s'entraident, stimulent la conversation et se soutiennent l'une l'autre. J'ai passé une belle année à leurs côtés et ils ont joué un grand rôle durant l'écriture de cette thèse.

Un grand merci à ceux qui sont restés proches de moi pendant toute cette expérience et sans lesquels je n'aurais pas pu compléter cette thèse :

To my mom, dad and brother, thank you for supporting me in everything I decide to do, for encouraging me to continue with what I'm passionate about, and for always being interested in what I'm doing. Your words of encouragement helped me through my most discouraging of days.

To my dearest friends, thank you RuthAnne for the discussions you have had with me and for helping me see the other side, Alycia for always taking interest in what I'm doing even if doesn't make sense, Sonya for being so encouraging and my optimist, and Sadie and Tracy for making me see that life is still going on outside of all the deadlines and for making me go out and have fun when I needed to. Thank you all for being those people I could turn to when I needed someone.

Lastly, I want to thank Andrew because without your unwavering support through the late nights of writing, the bouts of panic, the around the clock insight, reason and advice, and the continuous encouragement, even when I may not have deserved it, I wouldn't be where I am now.

Je voudrais remercier Eveline Mankou pour m'avoir permis de citer notre échange courriel dans ma thèse.

# Tables des matières

Author's Declaration .....	ii
Résumé .....	iii
Remerciements .....	iv
Tables des matières .....	v
Introduction .....	1
<b>Chapitre 1 : La sorcellerie : définitions, pratiques, écriture .....</b>	<b>10</b>
1. Définitions de la sorcellerie et leur contexte moderne .....	11
2. Sorcellerie et société contemporaine en Afrique.....	13
2.1 Formes, rites et personnes .....	13
2.2 Du village aux dirigeants .....	16
2.3 De la croyance à l'accusation .....	20
3. Institution patriarcale et pouvoir des femmes dans l'écriture .....	23
3.1 Place des femmes dans la société .....	24
3.2 Les femmes passent à l'acte : définir l'agentivité .....	26
4. Littérature et sorcellerie .....	29
<b>Chapitre 2 : La femme : d'objet à agente .....</b>	<b>34</b>
1.1 Agentivité par la fuite .....	36
1.1.1 La « femme-lion » devant l'exorcisme .....	38
1.1.2 Guécadou et son enfant- sorcier .....	42
1.1.3 Mady et Buesso l'albinos .....	48
1.2 Agentivité par la violence .....	54

1.2.1 Farda, la vengeresse .....	55
1.2.2 Guécadou : après la fuite, affrontement .....	62
<b>Chapitre 3 : Le pouvoir de la croyance sorcellaire et de la tradition.....</b>	<b>66</b>
1. Famille, communauté villageoise et leur croyance : de la tradition à la coopération.....	67
1.1 Les bourreaux : accusateurs et actants .....	68
1.1.1 Dékoulé le marginal, Ma Ndzari la prêtresse et les villageois .....	69
1.1.2 Le vieillard et ses deux lieutenants, la belle-sœur et le corps expéditionnaire .....	73
1.1.3 Les accusations des religieux et du mari .....	77
1.1.4 L'impact des pratiques culturelles sur la communauté : le lévirat .....	79
1.2 Les hommes proches de la victime .....	81
1.2.1 Le fils et le cousin violeur .....	81
1.2.2 Du mari respectueux des traditions au mari courageux .....	84
1.2.3 Le narrateur bienveillant, l'amant fidèle et le mari tortionnaire .....	86
1.2.4 Le beau-frère repentant .....	89
Conclusion .....	93
Appendice .....	99
Bibliographie .....	101

## **Introduction**

*On comprend alors que la révolte ne peut se passer d'un étrange amour.  
–Albert Camus*

La sorcellerie est une réalité sociale et culturelle bien ancrée sur tout le continent africain. Les rites sorcellaires s'invitent partout dans la société urbaine et rurale; tout le monde y croit, en parle, les pratique. Il n'est même pas question de remettre en cause leur existence, puisqu'ils s'imposent dans les espaces privés et publics. Malgré l'essor urbain, la scolarisation et les religions comme l'islam et le christianisme en Afrique, la sorcellerie reste, plus que jamais, implantée dans les mentalités et les traditions (Cimpric 13). La croyance en la sorcellerie n'est pas mauvaise en soi, puisque chacun est libre de penser et de pratiquer le culte ou la religion de son choix. Cela dit, les problèmes liés à la sorcellerie sont issus de l'interprétation que l'on fait de cette croyance. Cette dernière peut être pervertie ou mal comprise, ce qui entraîne des débordements comme des violences physiques et mentales sur des hommes des femmes et des enfants. Même s'il existe de nombreux cas d'hommes accusés de pouvoirs maléfiques, la vaste majorité des victimes sont des femmes, des « mangeuses d'âmes » comme les qualifie l'anthropologue Suzanne Lallemand dans une étude intitulée *La mangeuse d'âmes : sorcellerie et famille en Afrique noire* (1988). Habituellement, la femme est emprisonnée dans ses rôles de mère et d'épouse, ce qui, en Afrique, peut parfois la réduire à seulement satisfaire les besoins sexuels de son mari, à le servir et à perpétuer sa descendance. Si la femme accepte ce statut tout va bien. Toutefois, si elle ne peut pas (ou plus) accomplir ces rôles, la communauté la considère hors de la tradition à cause de sa prédisposition à la faiblesse physique, morale et mentale (Amouzou 51). C'est cette femme, sans choix ni voix pour se défendre, qui est accusée de sorcellerie. Elle est responsable des situations inexplicables qui se passent dans la société, surtout les problèmes qui touchent au corps féminin et aux relations entre hommes et femmes (une fausse couche, un mauvais accouchement, le divorce, le viol). En effet, l'imagerie populaire de la société africaine voit les femmes fécondes comme « le bonheur de leurs hommes dans la



société » (Boni 152). Quand elles ne correspondent plus au statut imposé, le regard que l'on pose sur elles change. En Afrique subsaharienne, la sorcellerie sert à maintenir les femmes dans leurs fonctions préétablies dans une société largement patriarcale. Si elles ne sont plus dépendantes de leur mari, de leur père ou du féticheur, ou si elles refusent les lois ou les traditions du village ou de la communauté, leurs statuts se fragilisent et font d'elles, dans certains cas, des êtres différents aux pouvoirs maléfiques. Les accusations sont nombreuses (sort jeté sur une personne, meurtre d'enfants, propagation d'une maladie, ensorcellement), injustes, et parfois fatales, pour la victime qui se trouve dans une position qui la rend impuissante à réagir devant la pression du groupe de sages ou du guérisseur. Après une accusation de cette importance, la femme est interrogée, torturée ou lynchée, forcée à s'exiler ou assassinée.

En fait, la sorcellerie et la magie, toutes deux enracinées dans les mentalités africaines depuis des siècles, font déjà partie des thèmes examinés dans les études littéraires d'Afrique francophone. Puisque la sorcellerie et la magie jouent un rôle essentiel dans la société africaine, les écrivains africains francophones privilégient diverses modalités d'insertion de celles-ci dans plusieurs romans contemporains sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre I. De même, de nombreux chercheurs examinent la sorcellerie sous différents angles d'approche dans les romans africains<sup>1</sup>. Pour notre part, nous nous intéresserons à la puissance d'agir de la femme africaine dans certaines nouvelles de Florent Couao-Zotti parues dans *Poulet-bicyclette et Cie* (2008) et dans la nouvelle d'Éveline Mankou *L'instinct de survie* (2012). Si, dans la réalité, les femmes

---

<sup>1</sup> Nous pensons notamment aux études suivantes : « Femme entre résistance, révolte et affirmation » (2014) de Christian Mbarga qui s'intéresse à l'œuvre de Marie Ndiaye et sa traitement de la femme; la thèse de doctorat de Tracy Mae Russell intitulée « Opposition et résistance dans la littérature féminine africaine et antillaise » (2010) et l'ouvrage *Femmes rebelles* (1996) d'Odile Cazenave portent sur la place de la femme dans un contexte historique dans la littérature africaine. Le livre de Jean-Marie Violet, *La parole aux Africaines ou l'idée de pouvoir chez les romancières d'expression française de l'Afrique sub-saharienne* (1993) et Tanure Ojaide « Modern African Literature and Cultural Identity » (1992) proposent une réflexion sur la modernité de la littérature sorcellaire. Finalement, les textes *Language and Theme : Essays on African Literature* (1990) d'Emmanuel N. Obiechina et *La rencontre de l'Occidental et de l'Africain dans le roman l'Afrique francophone* (2010) de Pierre Martial Aboosolo examinent la transmission de la littérature occidentale et chrétienne en Afrique.

africaines sont soumises à suivre les pratiques de la sorcellerie, il semble que, dans les nouvelles contemporaines de l'écrivain béninois et de l'écrivaine congolaise, elles soient prises d'un désir de résistance et d'action devant les décisions ou les jugements des chefs suprêmes, des marabouts et autres désenvoûteurs.

La femme succombe effectivement à la violence à cause de plusieurs facteurs qui l'oppriment et la victimisent en tant que tel : les accusations de pouvoirs maléfiques, la structure hiérarchique oppressive du groupe patriarcal qui l'infériorise, la croyance que les femmes portent le gène sorcellaire. Dans notre thèse, nous nous intéresserons...plutôt à la tradition et à la manière dont les femmes sont opprimées par leur propre croyance et celle du groupe qui les entoure. Fréquemment, les Africaines sont d'accord avec les pratiques sorcellaires, comme nous l'avons mentionné plus haut, mais d'habitude l'illusion de la religion, l'idée que le pouvoir omniprésent les regarde et les juge toujours est assez pour faire obéir les femmes pieuses. Dans ce cas, on voit un écart entre la croyance en la sorcellerie et la passion maternelle, c'est-à-dire l'amour que la mère a pour son enfant pour le protéger de toute sa force, point que nous approfondirons dans le premier chapitre. Pour le village, il est impératif que la femme se conforme aux sacrifices qu'on lui demande, même si cela exige que l'on tue son enfant pour satisfaire le ou les dieux. La problématique de la thèse suit alors la sublimation<sup>2</sup> de la passion maternelle qui est modifiée par la tradition de la sorcellerie et qui ne laisse pas la femme agir. Nous analyserons la raison pour laquelle les personnages féminins écartent cette sublimation socialement valorisante pour protéger leur enfant.

---

<sup>2</sup> Selon la définition, la sublimation est une transformation des sentiments vers des valeurs sociales (Centre national de ressources textuelles et lexicales). Dans le contexte de notre corpus, la sublimation décrit le refoulement de la passion maternelle de chaque mère pour se tenir à la tradition. Parfois, la mère veut agir pour protéger son enfant, mais elle est empêchée par les exigences de la tradition et par les gens qui maintiennent les règles.

Avant de passer à l'analyse des textes, établissons à présent le profil des écrivains de notre corpus. Florent Couao-Zotti -- romancier, nouvelliste, scénariste de bandes dessinées, dramaturge – a commencé à écrire en contestant la politique béninoise à la fin des années 1980 (Assani 2). Le Béninois est connu comme « chantre de la marginalité » (Assani) grâce à ses romans, nouvelles et pièces qui donnent la voix aux gens opprimés et réprimés de la société. Notoire pour son style poétique et pour sa critique de la politique, il est entré dans le monde de l'écriture au début des années 1990 par le journal satirique béninois, *Canard du Golfe*, puis il a gravi les échelons pour devenir le rédacteur en chef de son propre journal *Abito* (Assani 2). Ces œuvres l'ont poussé à s'élever contre la politique et la réalité des opprimés dans la société béninoise. Il a continué dans la même veine avec sa première publication littéraire, une pièce de théâtre intitulée *Ce soleil où j'ai toujours soif*, parue en 1996. Il s'est alors tourné vers le roman, puis la nouvelle, genres privilégiés qu'il affectionne pour dévoiler ses pensées et ses critiques sur la société. Couao-Zotti a reçu des prix pour son œuvre, notamment le prix Ahmadou Kourouma pour son roman *Si la cour du mouton est sale, ce n'est pas au cochon de le dire* de 2010, et de nombreux d'autres prix dans son pays. Même si quelques études sur Couao-Zotti existent<sup>3</sup>, aucune ne porte sur les nouvelles de cet écrivain connu et primé. De même, aucun travail de recherche n'a été fait sur Éveline Mankou. Nous comblerons donc cette lacune.

Né au Congo-Brazzaville, Mankou passe la plupart de son temps maintenant à Nice où elle s'est engagée dans l'écriture. Cette femme multiple — nouvelliste, scénariste, romancière — s'inspire des problèmes de la réalité africaine, par exemple la violence perpétrée contre les albinos (Bah). Mankou a fait ses premiers pas dans l'écriture avec des romans et des nouvelles

---

<sup>3</sup> Pour en savoir plus, se référer aux études suivantes : « Un homme, une société, un regard : Brève incursion dans l'univers romanesque de Florent Couao-Zotti. » (2012) d'Akimou Assani ; « Les Moi-vides, les moi-débris ou l'esthétique des débris humains chez Florent Couao-Zotti. » (2007) de Mahougnon Kakpo ; « Florent Couao-Zotti ou l'envers de la réalité » (2001) de Guy Ossito Midiohouan.

plus autobiographiques, comme *La patience d'une femme* (2005) et *La misère humaine* (2010). Après cette période d'autoréflexion, elle a voulu se pencher sur les injustices extérieures à elle-même, c'est pourquoi elle a écrit *L'instinct de survie*. Pour cette nouvelle de cent douze pages qui narre l'histoire de Mady, violée à treize ans et mère d'un albinos, l'auteure a reçu le prix littéraire libanais de Naji Naaman en 2008 (Mankou blog personnel).

Les œuvres de Florent Couao-Zotti et d'Éveline Mankou nous décrivent une réalité injuste que vivent les femmes et les enfants d'Afrique. Jusqu'à maintenant, nous concevons que les Africaines sont face aux inégalités à cause de leur statut social mis en place par la hiérarchie patriarcale. En ce qui concerne la sorcellerie, la femme est encore marginalisée à tel point qu'elle ne s'autorise pas à protéger son enfant contre les accusations sorcellaires sous prétexte de la tradition. L'importance de la maternité fait partie de la socialisation des filles en Afrique de telle manière que la mère est liée éternellement à son enfant dès sa naissance. Tanella Boni, professeure de philosophie à Abidjan, reconnaît cette importance en soulignant que : « être mère n'est pas seulement une affaire de liens du sang, mais aussi de rapports sociaux et de droit à la vie » (Boni 153). La mère s'adonne donc à son enfant, le protégeant et l'élevant. Cependant, la mère se trouve parfois dans une situation où sa passion maternelle est testée. Tel est le cas dans les textes de notre corpus qui dévoilent des femmes déterminées face à l'accusation de sorcellerie sur l'enfant. Si elle tente de se détourner des exigences de la tradition pour sauver son enfant présumé sorcier, c'est elle qui souffre des conséquences. Pour se protéger, la mère doit se retenir pour satisfaire les règles de la tradition. Puisque la passion maternelle est refoulée à cause de la sorcellerie, la femme ne pense pas qu'elle peut défendre son enfant et, donc elle le laisse dans les mains des désenvoûteurs. Elle atteint alors un tournant décisif de sa vie : suivre les règles de la tradition qui punit son enfant et elle-même ou agir pour se défendre. En ce qui concerne notre

corpus, les écrivains ne dénoncent pas la religion ni la tradition, mais ils construisent une image différente de la femme. Couao-Zotti et Mankou nous présentent des personnages féminins qui agissent et réagissent à leur environnement inégale. Ces personnages vivent dans un monde où les femmes doivent choisir entre leur tradition et leur passion maternelle, et pour le meilleur ou pour le pire, elles choisissent de protéger leur enfant du mal. Nous aimerions montrer comment aux niveaux narratif et discursif, Couao-Zotti et Mankou donnent ce pouvoir aux femmes africaines, en analysant les outils qu'ils placent entre les mains de celles-ci, en particulier, la résistance, la quête de la liberté en fuyant loin des rites traditionnels, du rejet de la communauté et des rituels d'épuration. Nous nous attacherons donc à observer d'un point de vue littéraire, la soumission traditionnelle et culturelle de la femme en Afrique subsaharienne et surtout sa volonté d'agir face aux traditions de la culture sorcellaire qui l'entoure et la stigmatise.

Les actions contestataires des personnages féminins dans les ouvrages fictionnels africains sont déjà un sujet d'étude. Notons par exemple la thèse de doctorat de Zalia Maïga Touré intitulée *La femme face aux traditions dans les littératures et cinémas contemporains de l'Afrique francophone* (2010) qui étudie justement cette révolte des femmes face à l'excision, la polygamie et le lévirat dans les textes d'écrivains africains comme Fatou Keita, Mariama Barry, Mariama Bâ, Dieudonné Nkougou, Sembène Ousmane et Cheick Oumar. Notre étude élargit le champ de la recherche sur l'écriture de l'agentivité de la femme vivant dans le monde sorcellaire africain. Les écrivains commencent à parler des problèmes liés aux pratiques sorcellaires, se faisant ainsi l'écho d'une prise de conscience sur les excès de certains rites sur le continent africain. De plus, notre approche sera différente des autres études dans la mesure où elle combinerait des théories anthropologiques et sociologiques aux théories de l'agentivité pour examiner la force des femmes à résister et à agir devant les rites sorcellaires qui leur sont

imposés dans trois nouvelles de Couao-Zotti (« Enfant-siège, enfant sorcier », « Femelle de ta race » et « La femme étoile ») et dans celle de Mankou, *L'Instinct de survie*. L'écrivain béninois et l'auteure congolaise aiment resserrer l'intrigue sur l'essentiel et développer des personnages féminins forts, courageux, défiant les superstitions contemporaines dans un style pensé et original. Jouant sur les mots, les images, les voix, le discours et la narration, Couao-Zotti arrive en quelques histoires courtes, mais extrêmement riches, à aborder la question délicate de la femme qui refuse les abus de toutes sortes. Également, Mankou se fixe sur la socialisation des pensées traditionnelles qui infériorisent plusieurs groupes, comme les albinos, par rapport au reste de la société. À partir des travaux sur l'étude des pratiques de la sorcellerie dans la société africaine moderne en anthropologie et en sociologie, notamment ceux d'Amouzou (2010), de Cimpric (2010), de Dakouri (2011), de Martinelli et Bouju (2012) et de Ceriana Mayneri (2014), nous nous pencherons sur l'évolution de la violence anti-sorcière, sur la stigmatisation, sur les rites imposés aux femmes et aux enfants, sur la soit-disant transmission des pouvoirs et des savoirs et sur le mouvement moderne anti-sorcellerie. En outre, les ouvrages théoriques sur la place de la femme en Afrique (Boni 2011 ; Cazenave 1996 ; Lallemand 1988) et sur la théorie de l'agentivité (Åhäll 2012; Butler 1990 ; Guilhaumou 2012 ; Hekman 1995 ; Gardiner 1995) nous seront utiles pour analyser la capacité à agir des sujets féminins dans les textes de Couao-Zotti et de Mankou.

Nous traiterons de l'agentivité de la femme africaine dans les nouvelles mentionnées en trois chapitres. Dans le premier chapitre, nous expliquerons la définition de la sorcellerie et son évolution de XX<sup>e</sup> à XXI<sup>e</sup> siècle en Afrique subsaharienne. Par la suite, nous approfondirons les définitions de l'agentivité et de la passion maternelle. Nous développerons la théorie de l'anthropologie de la croyance, de la femme africaine, du mouvement contemporain contre la

sorcellerie. En dernier lieu, nous nous pencherons sur la place de la femme en Afrique, notamment en ce qui a trait à la tradition de la sorcellerie et à la communauté familiale.

Dans le deuxième chapitre, nous procéderons à l'analyse de l'agentivité féminine dans les nouvelles du corpus. Nous explorerons deux formes d'agentivité dont les mères se servent pour protéger leur enfant : la fuite qui est présente dans les nouvelles « Femelle de ta race » et « Enfant-siège, enfant sorcier » et *L'Instinct de survie*, et la violence, qui se trouve dans les nouvelles « Enfant-siège, enfant sorcier » et « La femme étoile ».

Enfin, dans le dernier chapitre, nous aborderons la place de la famille et de la communauté dans la vie des principaux personnages féminins. En premier lieu, pour tenter de répondre à cette partie, nous discuterons d'abord des bourreaux, des accusateurs et des actants qui barrent la route aux mères agissantes. Nous examinerons le conflit interne chez la femme qui doit soit choisir de s'accorder aux exigences de ses proches soit leur résister. Ensuite, nous présenterons les hommes proches de la femme qui s'opposent ou qui s'allient avec elle. Cette partie illustrera dans quelle mesure les femmes se préparent à tout faire pour leur enfant.

## **Chapitre 1**

### **La sorcellerie : définitions, pratiques, écriture**



Puisque l'objectif de cette thèse est de montrer, à travers l'analyse textuelle d'ouvrages fictionnels africains, que la femme africaine se donne les moyens d'agir devant une pratique sorcellaire perpétrée contre son enfant, il nous faut dans ce chapitre présenter plusieurs éléments qui nous permettront de mieux contextualiser cette étude. Dans un premier temps, nous aimerions proposer une définition de la sorcellerie qui nous semble adaptée pour notre recherche. Dans un deuxième temps, nous pensons qu'il est nécessaire d'aborder l'importance de la sorcellerie dans la société africaine (rites, personnes impliquées, influence de la colonisation et des pratiques religieuses, croyance et accusation). Dans un troisième temps, nous nous intéressons à la place des femmes dans une société africaine patriarcale pour nous arrêter sur le concept d'agentivité (agency), que nous définissons comme la capacité d'action des principaux personnages féminins dans les textes étudiés. Enfin, nous donnons une vue d'ensemble du thème de la sorcellerie dans la littérature africaine, ce qui nous amènera à l'analyse des nouvelles dans le deuxième chapitre.

## **1. Définitions de la sorcellerie et leur contexte moderne**

Il convient tout d'abord de nous pencher sur deux définitions de la sorcellerie pertinente pour notre thèse, l'une qui fait partie de presque toutes recherches sur la sorcellerie africaine au XX<sup>e</sup> siècle et l'autre qui est particulière à notre époque. Plusieurs anthropologues ont défini la sorcellerie et ses pratiques au fil du temps et le but de cette recherche n'est pas de citer chaque définition, qu'elle soit anthropologique, philosophique ou sociologique. Nous nous servirons de celles qui nous paraissent les plus appropriées pour notre étude afin d'y donner un cadre.

Il est généralement admis que la définition de la sorcellerie comprend une combinaison de formes de l'occulte allant des guérisons pour les malades jusqu'aux potions magiques nuisibles ou mortelles. En fait, le bien et le mal se côtoient en sorcellerie.

Ainsi, dans *Sorcellerie, oracles et magie parmi les Azandé*, Evans-Pritchard<sup>4</sup> expose en 1937 que la sorcellerie chez les Azandé est « une philosophie naturelle par laquelle les relations entre les hommes et les évènements malheureux sont expliquées. » (238). Cette approche philosophique met la lumière sur le fait que la croyance explique certains phénomènes et les rend signifiants dans la culture Azandé. La sorcellerie, pour Evans-Pritchard, est l'explication évidente à la répétition de malheurs qui surviennent dans la culture Azandé. Evans-Pritchard a fait une distinction importante qui n'est pas traduisible en français : par « sorcery », il distingue d'abord la sorcellerie pratiquée volontaire et consciente et qui implique la magie blanche et les techniques magiques (rites, potions, objets ensorcelés). Dès lors, les actions du « sorcerer », magicien guérisseur, visent à désenvoûter quelqu'un « possédé par un mauvais esprit » (238). Il distingue ensuite le « witchcraft », qui est une capacité innée ou transmise, plus spirituelle, nuisible et héréditaire. Le « witch », ou sorcier, pratique au niveau de l'inconscient et vise à nuire à quelqu'un. Nous verrons que dans les textes à l'étude, certains hommes sont plus des magiciens malfaisants que des sorciers.

Dans un contexte plus moderne, nous aimerions maintenant présenter la définition de Marc Augé, un anthropologue français qui a commencé sa carrière en effectuant des missions en Afrique de l'Ouest où il s'est familiarisé avec la sorcellerie. D'après Augé, la sorcellerie est

un ensemble de croyances structurées et partagées par une population donnée touchant à l'origine du malheur, de la maladie ou de la mort, et l'ensemble des pratiques de détection, de thérapie et de sanction qui correspondent à ces croyances. (Augé, 1974 : 55)

---

<sup>4</sup> Edward Evan Evans-Pritchard, anthropologue anglais, a fait des recherches dès 1926 en Afrique centrale avec les Zandé. Ses recherches ont frayé la voie à d'autres interprétations de la sorcellerie. Cet anthropologue en a nettement fait avancer l'étude.

Les mots clés qui nous semblent pertinents pour notre étude sont « ensemble de croyance », « pratiques » et « partagées par la population ». On verra dans les textes étudiés que les mères sont d'abord envoûtées par une croyance ancestrale au point qu'elles oublient au départ que c'est leur enfant qui est la victime d'une pratique sorcellaire admise par tous. Ensuite, Augé révèle que la sorcellerie comprend deux aspects opposés, mais complémentaires : le mal qui se trouve à l'origine de la maladie et de la mort de quelqu'un et le bien qui se traduit par la guérison et la protection. Certaines personnes ont des rôles bien précis dans les communautés, faisant le bien ou le mal. Dans la prochaine partie, nous allons expliquer leurs tâches et leurs pratiques, puis revenir sur le changement en cours sur la perception contemporaine de la sorcellerie.

## **2. Sorcellerie et société contemporaine en Afrique**

### **2.1 Formes, rites et personnes**

La magie noire se trouve du côté du malheur où une personne est accusée de pratiquer la sorcellerie. Il est important aussi de voir qu'il existe le côté de la magie blanche pratiquée par les marabouts (Amouzou 65). Pour trouver la guérison d'une maladie inconnue, on se tourne vers le marabout qui réalise la magie blanche pour détecter et guérir le malade (Amouzou 150). Le marabout est aussi connu sous le nom de guérisseur, séancier (quelqu'un qui délivre du mal), griot (quelqu'un qui retient l'histoire de la tribu et qui voit des visions pour guérir), dormeur (qui rentre en contact avec les esprits), voyant (qui peut prédire l'avenir) et féticheur (Russell 126). Le marabout se fait connaître comme médecin ou *witch doctor* dans la communauté qui emploie la sorcellerie « pour détecter les origines de la maladie » (Amouzou 150). Le marabout utilise son pouvoir magique consciemment pour guérir un malade, et ce qui est significatif dans ce cas,

c'est que le marabout est habituellement répandu et toléré dans la société africaine tandis que le sorcier, la personne qui pratique la magie noire, n'est guère accepté; il est même stigmatisé à cause de la croyance qu'il est malveillant et qu'il apporte le malheur aux gens. Au contraire, le marabout est maintenant considéré comme un supplément ou un remplacement de la médecine traditionnelle. Nous verrons dans la section 1.1.3 de quelle manière cette croyance pose problème pour les albinos.

Du fait que la majorité des croyants en la sorcellerie estime que le sorcier fait de la sorcellerie inconsciemment, et le marabout travaille délibérément, nous tirons la conclusion que la sorcellerie est la pratique qui terrifie les gens et qui donne des désignations de bouc émissaire aux accusés de sorcellerie lorsqu'un événement nuisible et imprévisible se passe, par exemple : les maladies,<sup>5</sup> les accidents physiques et naturels, le malheur, la stérilité, la fausse couche, la pauvreté, et le divorce (Adinkrah 744). C'est sur ce point que cette thèse se concentrera, car nous examinerons les raisons pour lesquelles la femme et l'enfant sont des victimes des pratiques sorcellaires. Dans sa recherche en Basse Côte d'Ivoire à partir de 1970, Marc Augé décrit le sorcier ainsi : « Le sorcier [...] est censé posséder un pouvoir psychique qui lui permet de s'attaquer à autrui. Ce pouvoir [...] est celui d'une des 'âmes' de la personne, ou, [...] d'une des instances psychiques de la personne. » (Augé, 1976 : 129) L'anthropologue français soulève le point que le sorcier est possédé d'un pouvoir énigmatique qu'il maîtrise. Il y a plusieurs façons de transmettre la sorcellerie, soit par accusation, soit par héritage ou par alliance, soit par contact physique. Dans le troisième chapitre, il sera question de la transmission de la faute, car il est bien connu dans plusieurs sociétés africaines que la sorcellerie se transmet aux membres de la famille,

---

<sup>5</sup> Les maladies consistent en des troubles qui touchent la personne accusée de sorcellerie ou avec qui s'identifie, ou une personne proche ou inconnue du « sorcier ». Les maladies incluent : le SIDA et le paludisme- une des maladies les plus incontournables en Afrique- et aussi les troubles mentaux et physiques, la toxicomanie (comme l'alcoolisme), l'impuissance masculine.

par exemple au Togo le côté maternel transmet le gène sorcellaire supposé (Amouzou 233) et en Basse Côte d'Ivoire « un sorcier ne peut attaquer directement que quelqu'un de son lignage » (Augé, 1976 : 129). La sorcellerie est un gène hérité d'un parent ou d'un membre de la famille qui choisit de transmettre la sorcellerie à un autre membre de la famille. De plus, une personne devient sorcier volontairement, « en faisant un pacte avec le diable » ou en contactant un sorcier pour acheter les pouvoirs magiques (Amouzou 234). Le sorcier est censé consommer la chair et boire le sang de ses victimes (Adinkrah 744). Cette conviction explique la peur que la société en général ressent au sujet des sorciers et de ceux accusés de sorcellerie. Ces définitions qui soulignent les deux côtés de la sorcellerie nous révèlent de quelle manière la sorcellerie est implantée dans la société africaine. En outre, l'attention portée aux accusations de sorcellerie au cours des dernières années prouve que la sorcellerie existe toujours dans toutes les sphères sociales et politiques, provoquant des discriminations envers les plus fragiles. Il suffit de lire les nouvelles dans les journaux pour se rendre compte que beaucoup de femmes (âgées ou pas) et d'enfants subissent des traitements inhumains au nom de la sorcellerie. Dans le contexte de notre corpus, nous avons observé que l'enfant est principalement le bouc émissaire du sorcier, et c'est pour cela que la mère se rebelle face aux maltraitances, voire aux menaces de mort qui pèsent sur son enfant en danger. Les accusations d'enfant-sorcier ne font pas de sens, selon nous, parce que l'enfant devrait être perçu comme innocent, sans voix et incapable de se protéger. En Afrique, les façons de transmettre la sorcellerie sont nombreuses, et lorsque le dévolu du sorcier ou des villageois se jette sur un enfant innocent, il est alors plus facile de l'incriminer puisqu'il ne peut pas affronter la communauté toute entière. Nous allons justement, dans la prochaine partie, nous intéresser au changement dans la perception de la sorcellerie et en particulier les facteurs qui ont influencé et transformé les pratiques et les croyances. Nous aimerions répondre aux questions

suivantes : Comment la sorcellerie s'est-elle infiltrée dans les plus hautes sphères de l'État africain? Qu'est-ce qui a entraîné cette recrudescence d'accusations portées contre les femmes et les enfants?

## **2.2 Du village aux dirigeants**

La sorcellerie est une pratique traditionnelle qui a eu cours longtemps avant que les premiers explorateurs n'envahissent le continent. Pourtant, c'est grâce aux explorateurs que les Occidentaux ont eu connaissance de telles pratiques sur le continent africain. Les colonisateurs portugais ont étudié « des Africains aux sciences occultes... [et] la sorcellerie » (Amouzou 16) pendant le partage de l'Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>6</sup> Ils ont révolutionné l'Afrique en introduisant des biens, de nouvelles lois, de nouveaux systèmes politiques, mais aussi une structure de la société déstabilisant la hiérarchie précoloniale, apportant de nouvelles maladies, des conflits entre ethnies et de nouvelles idées en sorcellerie.

Après le partage de l'Afrique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, plusieurs groupes religieux ont voulu aller évangéliser le continent africain. Ces missionnaires chrétiens ont été envoyés pour propager la parole de Dieu dans les régions diverses en échange de services pour la santé et l'éducation. Au début de la Première Guerre mondiale, les missionnaires américains se sont installés au Libéria et en 1921 les Assemblées de Dieu s'établissent au Burkina Faso (Mayrargue 95). À partir de ce moment-là, d'innombrables groupes religieux sont venus sur le continent pour aider au développement social et pour professer leur religion aux habitants. Une religion qui a eu un grand impact sur la société africaine est le pentecôtisme. Ce mouvement religieux a commencé dans les pays anglophones, comme le Nigéria, et après quelques années, il s'est

---

<sup>6</sup> Les ex-pays africains de l'empire colonial portugais sont: l'Angola, le Cap-Vert, la Guinée-Bissau, le Mozambique et Sao Tomé-et-Principe.

propagé dans les pays francophones (Mayrargue 96). La fondation du pentecôtisme souligne l'engagement dans le christianisme évangélique et la diffusion de foi, et l'idée de la régénération de l'individu, aussi connue sous le nom du baptême (Menziès 79), un rituel qui signifie la transformation de la vie par Jésus Christ. La popularité croissante des églises pentecôtistes en Afrique provient de la capacité des prêtres à guérir les malades et les possédés (Anderson). Cette capacité considérable a touché la corde sensible des Africains qui étaient en face de problèmes grandissants pendant la période de la décolonisation dans les années 1960 et 1970. Les prêtres pentecôtistes sont devenus des désenvouteurs, des gens qui peuvent guérir les esprits malfaisants.

De fait, le monde sorcellaire africain a d'énormes similitudes avec la religion : d'une part, les croyants ne distinguent pas l'être physique de l'être spirituel, un concept qui imite les croyances traditionnelles africaines (Anderson). L'oralité joue un rôle important dans la diffusion de la religion et la propagation de pouvoir de guérison. En Afrique, la politique des États soutient l'évangélisme en fournissant des campagnes publiques pour atteindre le plus grand nombre de gens possibles (Anderson). De surcroît, de 1960 à 1990, au milieu des coups d'États qui paralysaient divers pays africains – tels le Ghana, le Nigéria, la République Démocratique du Congo et le Bénin pour n'en citer que quelques-uns – les groupes religieux s'associaient au régime politique dans l'espoir de stimuler le discours gouvernemental vers le domaine de la religion. Ce lien entre l'État et la religion et le lien entre la religion et sa dénonciation a fait avancer la lutte contre les pratiques de la sorcellerie et a fait augmenter le montant de la violence envers les sorciers accusés. Or les habitants mettaient leur confiance dans le nouvel état qui promettait la prospérité économique s'ils dénonçaient les pratiques traditionnelles, comme la sorcellerie. Les liens construits entre la religion et l'état après la décolonisation s'éloignent de l'état laïc et s'approchent d'un état dirigé par la foi. Ce partenariat a créé de nouveaux problèmes

lorsque l'émergence de la mondialisation est arrivée sur le continent africain en même temps que les troubles civils se déroulaient dans les pays nouvellement indépendants. Le côté religieux a déclenché la lutte contre la sorcellerie et a établi un dualisme entre le bien (l'état et la religion) et le mal (la sorcellerie). La sorcellerie, connue préalablement dans certains domaines comme un pouvoir de guérison et de résolution, est maintenant incorporée à la magie noire.

L'un des pires résultats influencés par les nouveaux systèmes coloniaux est le bouleversement de la structure familiale. Aleksandra Cimpric, enquêtrice d'UNICEF en Afrique de l'Ouest et du Centre, se spécialisant dans la recherche sur la violence et la sorcellerie, trouve que la communauté africaine a toujours élevé ensemble l'enfant dès sa naissance et, dans plusieurs sociétés, les voisins jouent le même rôle que la parenté biologique pour élever l'enfant (26), alors que les parents se sont adaptés pour se fondre dans le climat turbulent de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Vu que la pauvreté résulte des changements économiques et politiques, la mère du foyer a dû prendre un emploi pour soutenir sa famille et le père est parti pour combattre l'ennemi de son pays ou on le force à déménager pour trouver un emploi. Les femmes sont devenues cultivatrices, vendeuses et commerçantes au marché; pourtant, elles ont été exclues en grande partie du pouvoir politique parce que les hommes affirmaient encore leur suprématie dans ce domaine (Coquery-Vidrovitch 64). Aujourd'hui, il y a des femmes qui occupent des postes au niveau gouvernemental, tel que Joyce Banda, ex-présidente du Malawi de 2012 à 2014 et Ellen Johnson Sirleaf, présidente actuelle du Libéria depuis 2006. Bien que les Africaines commencent à occuper le domaine politique, le ratio homme-femme est toujours en faveur des hommes.

Après la période de la décolonisation dans les années 1960 et 1970, les élites et nouveaux politiciens africains se sont dirigés vers la modernisation, et, dans ce contexte, la présence publique ouverte sur la sorcellerie a été jugée primitive (Geschiere 19). Ce changement de



discours n'est pas nouveau sur le continent étant donné que les colonisateurs ont banni plusieurs pratiques traditionnelles sorcellaires, comme l'infanticide, pour protéger la population (Cimpric 49). Pourtant, au bout du compte, cette interdiction a cédé la place à d'autres pratiques après la décolonisation, comme le trafic des parties de corps albinos et d'autres attirails de protection de la magie noire. Ce trafic des parties du corps reviendra dans le deuxième chapitre où nous parlerons de la stigmatisation des albinos. Le nouvel ordre du monde découlant de la décolonisation s'est ouvert au marché capitaliste libre et en Afrique, ce marché s'occupe d'un ensemble de domaines :

trafics d'organes, d'enfants, les traites d'êtres humains sont les traits endémiques de sectes sorcellaires et d'économies occultes internationales qui trouvent en Internet un instrument d'une redoutable efficacité. (Martinelli et Bouju 8)

En somme, les marchés libres et la mondialisation ont « apporté la possibilité d'acheter la sorcellerie. » (Cimpric 24). Avec ce type d'accès inclusif aux marchés, cela a permis la circulation des biens et des radiotrottoirs qui provenaient de nouvelles marchandises. À l'époque de la mondialisation, la sorcellerie a envahi l'espace public africain à travers les médias officiels (Geschiere 19).

Les dernières décennies avant le millénaire se sont avérées difficiles pour les Africains, tandis que la corruption politique et les problèmes de la mondialisation se sont dégradés. Tous les nouveaux systèmes, comme le capitalisme, l'urbanisation et la scolarisation, « ont profondément affecté la famille, le système de parenté et les relations intergénérationnelles » (Cimpric 25). Donc, pendant que les problèmes sociaux augmentaient, les Africains se sont tournés vers des explications pour comprendre leur malheur. L'accumulation des années de bouleversement politique, économique et sociale a permis à la sorcellerie de gagner en popularité chez les Africains qui se sont trouvés sans aide pour régler leurs problèmes. La majorité des

Africains subsahariens sont des croyants chrétiens et la majorité d'entre eux sont des pentecôtistes, une religion qui condamne les pratiques de la sorcellerie et qui exécute des exorcismes pour désenvouter le sorcier accusé. Ce que nous commentons dans la prochaine partie, c'est la façon dont la croyance se transforme en acte violent contre un individu. Dans le cas des œuvres de notre corpus, les accusations contre les enfants forcent les principaux personnages à agir.

### **2.3 De la croyance à l'accusation**

La croyance est importante dans les rites initiés dans les textes à l'étude. Il faut dire qu'elle est centrale à la propagation de la sorcellerie en Afrique. Les accusations et la croyance vont de pair. Les Africains sont conditionnés à croire et à craindre le sorcier qui est à l'origine de leurs problèmes (la pauvreté, les maladies, l'inégalité). Le *croire* se définit « comme [un] des modes de mentalisation [les autres étant l'opinion, l'approbation, la conviction, la foi] qu'un individu développe à l'égard d'une proposition ou d'un acte » (Koménan 39). Le degré de croyance varie entre la superstition et la science (l'évidence concrète et rationnelle d'une pensée) et puis la science et la mystique (« du savoir constitué à partir d'une expérience première d'illumination » (Koménan 40)). Cette partie est cruciale concernant les accusations de la sorcellerie parce que la croyance détermine et maintient le lien social et « la dissolution des croyances d'une société s'accompagne de la perte de cette société » (Koménan 40). La religion et la croyance en une force supérieure répondent aux questions épistémologiques et ontologiques en donnant une résolution de l'angoisse de la fin de vie et aussi, de l'angoisse de la culpabilité des situations de malheur (Koménan 41). La croyance en la religion qui est acceptée personnellement, collectivement et socialement devient un axiome qui, pour certains, n'est pas

une question de choix. Elle existe et elle dirige la vie quotidienne du croyant. De profonds changements ont eu lieu au milieu du XX<sup>e</sup> siècle et l'un des plus retentissants a été la diffusion du christianisme en Afrique subsaharienne (Hugon 4). Le christianisme dénonce les pratiques de la sorcellerie et à partir de ces années, la sorcellerie va de plus en plus mal. La religion apparaît dans la nouvelle de Florent Couao-Zotti « Femme de ta race » (2008), alors la croyance sorcellaire est remise en question.

Cette croyance en la sorcellerie est incontournable dans les sociétés africaines et elle conduit à des accusations violentes qui apparaissent dans plusieurs pays depuis les dernières années, notamment au Nigéria et en Tanzanie. La violence est si omniprésente dans la société africaine qu'elle est considérée comme « un élément constitutif de la société qui semble chercher moins à l'éradiquer plutôt qu'à la canaliser et à la contrôler » (Ayimpam). La violence des accusations sorcellaires n'est pas de nouvelle,<sup>7</sup> mais la violence contemporaine vient d'une augmentation de la confusion qui a entouré la période de la décolonisation. Les études des anthropologues sociaux confirment que les accusations « seraient davantage présentes dans une société où l'ordre social est perturbé, où les relations sociales sont déstructurées » (Cimpric 13). Elles visent les marginalisés, comme les femmes et les enfants.

D'ailleurs, dans la nouvelle d'Éveline Mankou, la jeune mère a été violée et reste célibataire pour élever son enfant. La mère célibataire ou veuve n'arrive pas toujours à nourrir ses enfants, qui partent se retrouvant dans les rues où ils assument le rôle du combattant dans l'armée gouvernementale ou dans la force insurgée (Cimpric 25). Les années 1970 jusqu'à aujourd'hui ont enregistré une augmentation du nombre d'enfants-soldats dans l'espace public.

---

<sup>7</sup> Il semble important de préciser que la violence qui provient des rites de la sorcellerie ou des accusations de sorcellerie existe depuis le début de la tradition. Par exemple, un mouvement de jeunes hommes sous le nom *mcape* au Malawi en 1937 a tué beaucoup de personnes accusées d'actes sorcellaires (Marwick 100). Les jumeaux ont été systématiquement éliminés dans les années 1960 au sud et à l'est de l'Afrique car ils « sont associés à des puissances dangereuses/sorcières » (Cimpric 37).

En raison de la prolifération de la pauvreté due à la mondialisation, la mère ne peut plus se charger de son rôle parental et l'enfant, autrefois considéré comme le membre le plus innocent de la société, est maintenant devenu un objet de stigmatisation par la peur à cause de sa nouvelle place dans la société. Les enfants maltraités, abandonnés, ostracisés et oubliés sont contraints de vivre loin de chez eux, ce qui crée encore des difficultés pour l'économie et pour le développement, parce qu'il y a moins de gens qui participent à la population active et moins d'enfants qui s'inscrivent à l'école. Tandis que la société s'adapte aux changements mondiaux, la croyance en la sorcellerie avance à tel point que toutes sortes d'injustices ou de malheurs sont une raison pour condamner quelqu'un à la suite d'un acte sorcellaire. Ainsi, les enfants dans les rues cherchent une nouvelle image maternelle:

Les enfants abandonnés [...] accepteront la nourriture d'une « mère sorcière » [...] quelqu'un que l'enfant connaît, mais aussi [...] une mère que l'enfant ne connaît pas [...] cette image de la « mère sorcière » contredit radicalement un modèle culturel profondément ancré : les femmes, dans leur rôle de génitrices, mères, cultivatrices, cuisinières, vues comme des figures de protection physique et sociale [...] se transformera rapidement, lors des voyages nocturnes, en une mère monstrueuse et cannibale. (Cimpric 25)

La sorcellerie est transmise sous forme de don (Cimpric 24) et l'enfant désespéré qui accepte un don de nourriture explique la crainte nouvelle envers les enfants. En raison de l'amplification des facteurs capitalistes, comme le marché libre et l'accroissement des corporations multi-internationales qui reprennent les entreprises locales, les accusations montent en flèche, parce que le nombre d'enfants dans les rues augmente en même temps que les familles sont touchées par la pauvreté. Aleksandra Cimpric en déduit que « [l]e phénomène des 'enfants sorciers' est en effet un phénomène récent, qui se développe dans le contexte urbain et ne cesse d'augmenter depuis une trentaine d'années » (21).

### **3. Institution patriarcale et pouvoir des femmes dans l'écriture**

Dans cette section, nous aimerions explorer d'abord de la littérature africaine sorcellaire pour établir des paramètres pour les autres textes littéraires qui emploient le même thème de la sorcellerie que notre corpus. Ensuite, notre méthodologie de l'agentivité est introduite en détaillant les définitions choisies pour notre étude. Enfin, nous examinons les mouvements des femmes dans la société africaine moderne pour lutter contre les pratiques nuisibles, comme le meurtre des albinos, mises en place pour rendre la femme inférieure; nous dressons ainsi des parallèles entre ces mouvements et nos textes.

Pour mieux comprendre pourquoi, dans les textes à l'étude, certaines femmes se rebellent contre les rites sorcellaires, il nous faut revenir, dans ce qui suit, sur la place de la femme dans la société africaine. En fait, la femme se trouve dans une position subalterne à l'homme depuis des décennies. Tanella Boni explique la condition féminine en Afrique ainsi :

Chaque femme ne peut ni se reposer sur ses palmes quand elle est instruite en toute science et savoir-faire, qu'elle connaît ses droits et qu'elle a une idée de sa propre liberté; ni se complaire dans ses malheurs quand ses conditions de vie sont déplorables, qu'elle est à la merci de pouvoirs et d'idéologies qui la maintiennent dans la dépendance à tout point de vue (40).

Boni décrit une femme soumise à son destin prédéterminé bien qu'elle soit consciente de ses droits. Elle ajoute que cette voie ne doit pas déterminer son destin si elle veut vivre (41). Cette détermination se déploie dans l'intrigue de nos nouvelles : la femme choisit de réagir aux situations dangereuses pour se défendre et pour protéger son enfant. Nous explorerons ainsi le rôle que la femme joue dans la société africaine en soulignant la fécondité, parce que chaque principal personnage de notre corpus est mère et agit pour sauvegarder son enfant.

### 3.1 Place des femmes dans la société africaine

Si autrefois, les sociétés matrilineaires ont connu leur apogée en Afrique, seuls quelques peuples sont dirigés par des femmes aujourd'hui. La plupart ont succombé à l'avancée du patriarcat catholique ou islamique. De nos jours, le rôle de la femme est de servir son mari et ses enfants, en leur procurant un bon foyer. Les pratiques qui touchent la nourriture, la culture et les traditions sont transmises d'une génération à l'autre. La majorité des femmes n'est pas scolarisée et si elles travaillent, elles ont des postes subalternes. Elles sont donc toujours inférieures socialement aux hommes en général (Goredema 40). Tanella Boni établit une analogie entre les paroles notoires de Simone de Beauvoir et l'instruction de la fille africaine : « Si, pour Simone de Beauvoir, 'on ne naît pas femme : on le devient' [...] [Dans] les cultures africaines, on naît fille, on devient mère, et on reste femme, statut qu'il faut pouvoir assumer positivement » (41). L'apprentissage du rôle maternel commence jeune et les filles apprennent d'une manière empirique en observant leur mère comment elles doivent agir. Ainsi, chacune ambitionne de se marier et d'être mère (Akujobi 2), sans se poser de questions. Dès lors, les femmes africaines élèvent leurs filles à être subordonnées aux hommes. Judith Gardiner, une théoricienne féministe et psychanalyste, ajoute que « women raised in patriarchy might fail to develop agency. » (3) Cette citation explique la raison pour laquelle les femmes africaines sont moins réactives devant le statu quo; elles ont leur rôle de genre et elles le gardent. Dans les analyses textuelles, nous soulignerons d'ailleurs comment les personnages réagissent à l'attribution de leur rôle de genre. Le concept d'agentivité est appris par le discours social (Hekman 202), et si ce discours provient d'une hiérarchie où la femme est secondaire à l'homme, elle ne peut devenir autonome et agir au sein de sa communauté. La pensée sociale valorise le masculin parce que « la domination masculine est forte et visible dans les lois » (Boni 116). La femme demeure docile dans une

société gouvernée par ces lois qui mettent en valeur l'homme. Le système patriarcal africain octroie un meilleur statut aux femmes si elles sont capables de procréer, constate Anne Hugon : « plus elles ont d'enfants, mieux elles sont considérées » (2).<sup>8</sup> Les femmes qui ne peuvent accomplir et réaliser leur rôle de mère, à cause de la stérilité, la fausse couche ou le désir de ne pas enfanter, sont les plus vulnérables aux accusations de sorcellerie. En outre, selon Essè Amouzou, si une femme sort de son rôle dicté, par exemple si elle réussit à monter l'échelle sociale, sa réussite pourrait être accompagnée d'accusation sorcellaire (266). De fait, dans une étude sur la sorcellerie et la violence, Bruno Martinelli et Jacky Bouju soulignent que l'attente de genre préoccupe la société à tel point qu'une accusation de sorcellerie peut provenir d'un enfant et on croira l'enfant avant la femme : « on observe que les femmes [...] sont plus souvent que les hommes accusées par les enfants d'être les instigatrices de leur initiation au monde de l'occulte » (92). Le rôle subalterne de la femme est constamment mis en avant et ce message est enseigné aux enfants. Le problème d'associer la femme aux pratiques sorcellaires plus que l'homme a pris une telle ampleur que les gens qui s'opposent à la sorcellerie dénoncent la femme. Ils expliquent que la femme a son rôle à jouer dans la sorcellerie et il faut s'adonner aux croyances sorcellaires pour que la société l'accepte. Les pentecôtistes forment un groupe qui continue d'exiger des rôles déterminés par le genre et de se placer contre la sorcellerie, et nous considèrerons la place de cette église dans la nouvelle « Femelle de ta race ».

Maintenant explorons l'agentivité de la femme au milieu du XX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>8</sup> Quand la femme est stérile, plusieurs choses peuvent se passer : les accusations de sorcellerie expliquent l'incapacité de la fécondité, le mari doit choisir de rester avec ou de divorcer son épouse qui ne peut pas lui donner d'enfants et la communauté et la famille la répudient si elles soupçonnent que la femme s'associe au mal.

### 3.2 Les femmes passent à l'acte : définir l'agentivité

Puisque cette thèse s'intéresse à l'agentivité<sup>9</sup> et aux raisons pour lesquelles le principal personnage féminin des textes à l'étude décide d'agir contre les pratiques sorcellaires et les rôles sociaux, il nous faut définir et expliquer le concept d'agentivité de façon à mieux cerner nos propos qui seront exposés dans les chapitres suivants.

L'étymologie du mot « agent » vient du latin « *agens* », terme qui signifie « qui agit et produit quelque effet » (Centre national de ressources textuelles et lexicales). La définition de l'agentivité selon Jacques Guilhaumou, chercheur et professeur de français, se trouve dans cette racine latine :

*L'agency* renvoie alors à une puissance d'agir qui n'est pas une volonté inhérente au sujet, plus ou moins attestée, mais le fait d'un individu qui se désigne comme sujet sur une scène d'interpellation marquant la forte présence d'un pouvoir dominant. (27)

De cette interprétation, nous déduisons que l'agentivité vient de la personne qui s'identifie comme sujet dans son cadre, et qui choisit consciemment d'agir dans une situation. L'agentivité est un comportement autonome, il faut que la personne décide d'agir afin que l'action se passe. Guilhaumou pense que l'agentivité est un pouvoir conscient qui s'adapte au monde. De même, Ellen Messer-Davidow propose la définition suivante : « an individual's capacity for self-determination realized through decision and action » (25). La femme africaine est sous l'influence de la puissance patriarcale, mais doit être considérée comme un agent autonome qui a ses propres désirs et sa volonté. Libre à elle d'agir quand elle le peut et quand elle veut à travers des décisions et des actions pour sauver son enfant ou elle-même dans le cas de nos protagonistes. Selon Judith Kegan Gardiner, dans *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*, la femme, d'une façon générale, reste soumise à l'ordre social qui lui

---

<sup>9</sup> Barbara Havercroft propose le terme « agentivité » dans son article « Quand écrire c'est agir : stratégies narratives d'agentivité féministe dans *Journal pour mémoire* de France Théoret » (1999) pour parler de la subjectivité et de la façon d'agir dans les autobiographies québécoises féminines.



impose d'attendre le mariage, d'accoucher et d'élever ses enfants et d'écouter son mari (2).

Gardiner ajoute cependant que

the capacity to become an agent is potentially available to all people, but that such capacities are shaped in interpersonal and discursive fields of power that may inhibit or enable them. Each person's potential for activity will also be shaped throughout life as behaviors are repressed, rewarded, learned and transformed. (13)

C'est dans *Gender trouble : feminism and the subversion of identity* que Judith Butler, professeure des études de genre, a développé les concepts d'agentivité et de performativité de genre. Butler développe la construction de l'identité de la femme<sup>10</sup> en ajoutant que les règles qui structurent son identité, comme la hiérarchie de genre et le rôle de genre, passent par la répétition, des actes de langage et des gestes (Butler 145). Par exemple la femme qui reste à la maison pour faire le ménage est une image redondante qui maintient l'idée que la femme doit rester au foyer. L'agentivité se trouve dans la capacité de changer la répétition de ces règles. Butler croit que lorsque la femme peut rompre avec les attentes de genre qui l'entourent et la contrôlent, elle devient alors agente.

En outre, il faut considérer aussi la transmissibilité de l'agentivité d'une personne à l'autre. Lorsque les principaux personnages féminins décident d'agir, ils affrontent tous les obstacles devant eux : les règles de la tradition, les membres de la famille, les communautés, les villageois, les religieux. Ainsi, la mère doit agir intentionnellement soit avec l'aide de quelqu'un, soit toute seule. Pour celle qui choisit de mobiliser quelqu'un (comme les mères dans les nouvelles « Femelle de ta race » et « Enfant-siège, enfant sorcier » de Couao-Zotti) pour aller jusqu'au bout de ses actes, elle doit persuader cette personne, en général un homme, de l'importance d'agir. Cet acte de persuasion fait partie du concept de l'intentionnalité collective

---

<sup>10</sup> Judith Butler critique en grande partie l'œuvre de Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949), parce qu'elle explique que le genre est performatif tandis que de Beauvoir propose la femme sans identité et sans genre. Néanmoins, le principal argument de Butler soutient que le genre n'est pas un nom, mais c'est plutôt un comportement ou un attribut acquis. Pour plus de détails, voir p. 24-25 dans *Gender Trouble* (1990).

qui considère le pouvoir des esprits liés et dirigés sur un but unanime (Schweikard et Schmid). L'agent principal, qui persuade l'autre agent d'agir, ne peut pas convaincre l'autre personne d'agir pour lui-même, mais pour le but commun qu'ils partagent (Schweikard et Schmid). Par exemple, la mère, dans la nouvelle « Enfant-siège, enfant sorcier », doit amener son mari à se rebeller contre sa croyance en la sorcellerie et contre les règles de la tradition pour sauver leur enfant (le but commun). Ainsi, les deux agents s'accordent intentionnellement sur un objectif commun pour fonctionner collectivement. La réflexion sur soi est aussi importante dans l'intentionnalité collective parce qu'il faut que les agents soient conscients de leurs actions avant d'exécuter le geste.

Les textes du corpus visent justement à souligner l'agentivité de la femme. Barbara Havercroft, professeure canadienne en littérature française, s'est intéressée au concept de l'agentivité dans le contexte de la littérature. Elle explique que la littérature est une façon d'agir, de prendre la parole et de partager sa propre histoire, mais elle peut aussi propager le discours existant qui opprime et qui infériorise la femme (Havercroft 213). La littérature occupe une place où les écrivains peuvent dénoncer les inégalités dans la société et reprendre contrôle sur les systèmes patriarcaux qui oppriment la femme. Havercroft précise que la répétition du discours qui critique le statu quo inverse la croyance originare et nuisible qui stigmatise la femme (214).

Ce concept définit bien l'agentivité des personnages féminins dans les nouvelles de Florent Couao-Zotti et d'Éveline Mankou. Ces femmes rompent avec les règles de la tradition et de la sorcellerie pour sauver leurs enfants et elles-mêmes. L'agentivité se trouve dans l'action, le discours, l'énonciation et les gestes de chaque principal personnage féminin, comme nous le montrerons dans les analyses textuelles. Cela dit, avant de passer aux textes, nous aimerions montrer que le pouvoir d'agir des femmes dans la littérature fait écho à un mouvement social,

culturel et politique initié par des femmes africaines pour les femmes de leur pays. L'agentivité des femmes est en cours en Afrique et celles-ci font des démarches pour obtenir leur place dans la société. Les écrivaines, les femmes politiques et les militantes ne sont qu'une parcelle de toutes les femmes qui contribuent à l'amélioration de la condition de la femme. Il est évident, cependant, que les Africaines font toujours face aux injustices dans la société, telles que les accusations de sorcellerie, et qu'il y a encore beaucoup de travail à faire.

Pour finir ce chapitre théorique, il est nécessaire de présenter non seulement une vue d'ensemble sur la place de la sorcellerie dans la littérature africaine, mais aussi un aperçu de l'importance de l'écriture comme moyen de réflexion et d'exutoire face à une réalité qui n'est pas toujours facile à accepter.

#### **4. Littérature et sorcellerie**

Le thème de la sorcellerie est présent dans un grand nombre de textes littéraires africains. Plusieurs nouvellistes emploient les récits courts pour présenter le sujet dans plusieurs formes, comme Aimé Mathurin Moussy dans *Le sorcier d'Obala* (2010) et Wendyam Salifou Ouedraogo dans *La mendicante* (2014). Les écrivains africains, tels que Marie Ndiaye dans ses œuvres *La femme changée en bûche* (1989) et *La sorcière* (2003), Fatou Diome dans *Le ventre de l'Atlantique* (2003) et Calixthe Beyala dans *Les arbres en parlant encore* (2004), traitent de la sorcellerie d'une façon réaliste magique, un concept qui perçoit les éléments surnaturels dans un cadre réaliste pour les rendre normaux. D'autres auteurs dénoncent la sorcellerie et la présentent comme un problème sociétal, comme le font, par exemple, Régina Yaou, écrivaine ivoirienne, dans son roman *Aihui Anka* (1988) et ses nouvelles *Histoires si étranges* (2009), et Léonora Miano, écrivaine camerounaise, dans *Contours du jour qui vient* (2006), lequel révèle le

phénomène des enfants-sorciers dans un pays imaginaire. Ce qui est différent chez Florent Couao-Zotti et Éveline Mankou, c'est qu'ils élucident les problèmes de la croyance en la sorcellerie et leur impact sur les femmes. Ces écrivains donnent la place aux femmes pour contribuer à un changement social profond qui consiste à dénoncer les pratiques contemporaines de la sorcellerie, surtout les accusations des enfants-sorciers.

La littérature africaine se transforme tout au long de la civilisation, au fil de l'histoire précoloniale, coloniale, postcoloniale et néocoloniale récente. Grâce aux racines culturelles orales du griot, la littérature d'Afrique est plus sociale que la littérature occidentale qui vise à l'individualisation (Ojaide 45) et tout au long des dernières décennies, les textes littéraires sont devenus une source d'éducation (Ojaide 45). L'écriture offre un médium pour exprimer les sentiments et contester les normes ou la politique de la société. La place de la femme dans le domaine littéraire a beaucoup changé au milieu du XX<sup>e</sup> siècle où la résistance aux rôles déterminés par le genre a refait surface. Les femmes écrivaient aux côtés des hommes pendant le mouvement de la négritude durant les années 1930; cependant elles n'étaient pas reconnues autant que les hommes à cause de perceptions comme : « the opposition of colonial education, family, and gender policies to women's engaging in pursuits apart from domestic ones. » (Davies et Fido 311). Les femmes, qui avaient l'occasion de publier leurs textes venaient d'une famille riche, ont immigré vers d'autres pays ou ont connu personnellement un éditeur ou un écrivain; cela dit, il était rare de lire des ouvrages féminins. Après la décolonisation en Afrique, les femmes cherchent alors à s'exprimer par l'écriture. À cette époque, les écrivaines se révèlent à travers l'autobiographie et l'autofiction pour témoigner « de [leurs] peines, » (Cazenave 13). La femme joue un rôle important dans l'évolution de la littérature africaine parce que l'écrivaine trouve sa place à côté de l'homme écrivain et elle provoque une discussion sur ses désirs et sur

ses problèmes dans une société patriarcale qui a dû mal à lui donner sa place. Pour certaines, écrire c'est « la nécessité vitale de parler, de prendre la parole, » (Cazenave 17), et l'écrivaine congolaise Éveline Mankou ajoute que « ce que je ne peux pas dire, je l'écris. C'est mon moyen de communication, c'est aussi ma thérapie » (Bah 40). Mankou, comme d'autres écrivaines, utilise cette plateforme pour récuser la perception de la femme dans la société africaine pour qu'elle se libère des rôles de genre. Les écrivaines et les écrivains cherchent à réexaminer l'image stéréotypée de la femme et les rôles exclusifs qui lui sont attribués, comme la mère, féconde<sup>11</sup> et nourricière (Cazenave 20-21). Au moyen de l'écriture, la femme narre son histoire propre et écrit sur l'histoire de la femme africaine (Cazenave 280), une histoire qui n'existait pas dans les manuels scolaires (Davies et Fido 312). La plume est devenue un moyen d'inspiration pour les femmes et un exutoire à leurs soucis quotidiens, comme on peut le constater dans le roman autobiographique très acclamé de Mariama Bâ, *Une si longue lettre* de 1981 qui aborde la condition de la femme en Afrique de l'Ouest en franchissant le tabou de la parole des personnages féminins. Couao-Zotti n'a que sa plume pour soulever les problèmes sociaux. Par exemple, dans *Le cantique des cannibales* (2004), il traite des problèmes sociaux de la femme en lui donnant l'occasion d'agir dans une société où il est difficile de changer de statut. Il écrit ensuite *Poulet bicyclette et Cie* (2008) qui dépeint des humains marginalisés à cause des normes sociétales. En continuant cette tendance à exposer les inégalités de la société, les écrivains africains révèlent une réalité où la femme fait avancer sa société.

De toute évidence, les hommes sont aussi capables d'écrire sur les souffrances de la femme, mais les problèmes liés à la sexualité et à la reproduction que seule la femme comprend (le viol, l'accouchement et la stérilité, Norridge 100), restent encore le sujet privilégié des

---

<sup>11</sup> La fécondité est bien sûr un rôle exclusif de la femme, par contre, autrefois et encore aujourd'hui, dans n'importe quel pays, on voit que la femme est confrontée à la stigmatisation sur sa fécondité et son choix de ne pas avoir d'enfants reste toujours un sujet sensible.

écrivaines. Néanmoins, ces expériences sont devenues des sujets qui intéressent certains écrivains afin de soulever les problèmes auxquels font face les femmes et d'ajouter leur voix à la leur.

Grâce à cette voix collective, les écrivains abordent la structure patriarcale dans des écrits autobiographiques, autofictionnels et fictionnels. Les auteures comme Mariama Bâ, Nafissatou Niang Diallo, Ken Bugul et même Éveline Mankou<sup>12</sup> ont débuté en écrivant des œuvres autobiographiques pour expliquer et comprendre leur propre histoire. Les écrivaines et les écrivains ont opté pour parler différemment de leurs peines et de leur réalité. Zoe Norridge, professeure anglaise en études littéraires et africaines, a publié le texte *Perceiving Pain in African Literature* (2013) pour révéler comment l'écriture conduit à une compréhension de la douleur physique et mentale. Norridge remarque que l'écrivaine africaine cherche à créer une réalité autre que son expérience en révélant les injustices des attentes de genre (14). Pour développer notre propos, nous nous servons maintenant de l'ouvrage de Françoise Lionnet, *Postcolonial Representations : Women, Literature, Identity* (1995), sur les récits postcoloniaux féminins. Cette professeure en études africaines et spécialiste du racisme, du postcolonialisme et de l'écriture de la femme explique que « women writers are often especially aware of their task as producers of images that both participate in the dominant representations of their culture and simultaneously undermine and subvert those images by offering a re-vision of familiar scripts » (101). Ainsi, la littérature est à la fois une réflexion sur la réalité et un moyen de la changer. La réflexion d'une réalité alternative n'est pas un phénomène nouveau, par contre, les écrivains

---

<sup>12</sup> Ces auteures sont connues pour leurs puissantes descriptions de l'expérience de la femme. Leurs œuvres ne sont pas toutes autobiographiques, mais elles conçoivent une histoire à partir de leur expérience personnelle. La liste suivante n'est pas exhaustive, mais elle contient des romancières qui sont connues hors du continent africain : Nafissatou Niang Diallo (*De tilène au plateau*, 1975), Mariama Bâ (*Une si longue lettre*, 1981), Buchi Emecheta (*Head Above Water*, 1986), Tsitsi Dangarembga (*Nervous Conditions*, 1988), Ken Bugul (*Le Baobab Fou* de 1982) et Éveline Mankou (*La misère humaine*, 2010).

africains se servent de leur position car ils s'attaquent au système politique et contestent les normes injustes pour ouvrir la discussion et pour tenter de changer la réalité que vivent les femmes.

En considérant la place de la femme dans une société africaine patriarcale, nous savons que l'accusation de sorcellerie, une croyance enracinée dans la mentalité sociale, cible les femmes et les enfants, les personnes les plus vulnérables de la population. Le corpus de notre thèse dépeint des sociétés qui obligent la femme à se soumettre aux pratiques sorcellaires. Pourtant, les principaux personnages féminins des textes à l'étude vivent une agentivité entravée par la tradition et ils doivent agir contre les règles traditionnelles de leur communauté pour protéger leur enfant. Nous allons voir dans le deuxième chapitre comment la femme réagit devant cette société traditionnelle en nous servant des théories de l'agentivité. En nous attachant à la narration, nous allons analyser la description de la réaction des principaux personnages féminins aux rites sorcellaires et le moment clé où ils décident d'agir pour protéger leur enfant. Nous allons explorer l'agentivité féminine par la fuite dans *L'Instinct de survie* de Mankou, « femelle de ta race » et « enfant-siège, enfant sorcier » de Couao-Zotti et l'agentivité par la violence qui se présente dans les nouvelles « La femme étoile » et « enfant-siège, enfant sorcier » de Couao-Zotti.

## **Chapitre 2**

### **La femme : d'objet à agent**



Pour discuter le lien entre les accusations de sorcellerie et l'agentivité de la femme, il faut maintenant souligner les formes d'agentivité trouvées dans les textes du corpus en nous servant des définitions de l'agentivité et de la sorcellerie que nous avons présentées dans le chapitre précédent. Les principaux personnages féminins trouvent leur capacité d'agir lorsque leur enfant est accusé d'être sorcier, car elles sont capables d'aller à l'encontre des exigences de la tradition et des rites qui entourent la sorcellerie pour protéger celui-ci.

Nous considérons deux formes d'agentivité auxquelles les femmes ont recours pour sortir de leur situation difficile: l'agentivité par la fuite et par la violence. Nous proposons que ces deux formes d'agentivité sont motivées par « la passion maternelle » qui pousse la mère à secourir son enfant en danger. Corinne Cammaréri explique la passion maternelle en se basant sur les recherches de Julia Kristeva :<sup>13</sup>

La mère, dès le début, est prise par la passion maternelle qui s'impose à elle et la met à distance du biologique, de la vie des pulsions, de l'instinct de reproduction. Outre le bouleversement hormonal, anatomique, physique qu'elle implique, la grossesse est de surcroît un temps de remaniement psychique. La maternité souligne la position de la mère entre corps et psyché [...] La passion maternelle est perçue comme constituée du clivage entre le biologique et le sens. (Cammaréri 105)

Kristeva affirme que la passion maternelle est une notion à part de la biologie de la fécondité (ce qui inclut les changements hormonaux, anatomiques, physiques), ce qui n'est pas la même chose que l'instinct maternel qui implique une disposition innée. La passion commence avec un remaniement psychique où la mère doit se tourner vers elle-même avant son enfant. Après cette période de remaniement, la mère est renforcée par « cet 'autre', mais aussi déstabilisée car elle se dédouble » (Cammaréri 135). La pulsion protectrice et affectueuse envers l'enfant dépasse le

---

<sup>13</sup> Julia Kristeva est une féministe, psychanalyste, linguiste, sémiologue et romancière reconnue en France. Même si elle travaille dans le domaine de la psychanalyste, nous n'analysons pas ce côté de la relation mère-enfant dans la thèse. Nous empruntons « la passion maternelle » de Kristeva pour souligner que les femmes du corpus ont en elle cette passion maternelle et elles agissent à cause de l'amour pour leur enfant. Elles sont prêtes à tout faire, le meilleur et le pire, pour retrouver leur enfant.

désir de se protéger, et la mère s'apprête à sacrifier sa vie pour son enfant, si le besoin se fait sentir. C'est ce que nous examinerons dans les œuvres du corpus lorsque les personnages continuent de braver leurs proches et la communauté pour éviter la mort de leur enfant persécuté.

La passion maternelle est un sentiment maternel intense qui se fait par une élaboration psychique au fil du temps. Julia Kristeva a formulé la phrase « la passion maternelle » pour s'opposer à l'expression « l'instinct maternel », qui décrit un comportement inné et universel des mères. Or, toutes les femmes ne sont pas protectrices ou affectueuses envers leur progéniture. Chaque mère n'a ni les mêmes sentiments ni les mêmes comportements pour son enfant, c'est pourquoi Kristeva décrit la passion maternelle comme un comportement qui se développe. Dans les textes de notre corpus, le désir d'agir survient dès que la mère prend conscience des injustices entraînées par la sorcellerie et elle réagit contre celle-ci. Pour montrer cette agentivité au niveau littéraire, nous analysons la voix des femmes ainsi que les stratégies discursives et narratives mises en place par les auteurs. Florent Couao-Zotti et Éveline Mankou révèlent des personnages féminins courageux qui défient les lois établies. Dans chaque section, nous proposons un bref résumé du texte à l'étude pour ensuite examiner les faits qui amènent la mère à intervenir dans le rite sorcellaire ou la tradition. Nous montrons les moments clés de leurs actions et la transformation de la femme soumise à la sorcellerie en une agente qui choisit de refaire son histoire et celui de son enfant si tel est le cas. Finalement, nous indiquons les raisons pour laquelle les femmes n'agissent pas toujours contre leur tradition.

### **1.1 Agentivité par la fuite**

La fuite est l'action de s'éloigner rapidement de quelque chose ou d'une personne (Centre national de ressources textuelles et lexicales) afin d'éviter la violence, la mort, un danger

ou une menace. La fuite est un moyen nécessaire pour échapper aux violations des droits de l'homme, que ce soit volontaire ou forcé par la communauté (Foxcroft 8). De nos jours, les personnes accusées de sorcellerie trouvent asile dans les camps de réfugiés, dans les camps de sorcières ou dans les zones urbaines. Ce sont toujours les femmes et les enfants qui sont les groupes à haut risque face à ces accusations, si bien qu'ils représentent la vaste majorité des réfugiés à travers le continent africain. Les camps de réfugiés surgissent partout en Afrique à cause des conflits politiques armés qui sévissent depuis la décolonisation. Le Nigéria est l'exemple d'un pays qui a subi trente ans de régime militaire et de troubles civils et qui voit une partie de sa population habitant dans les camps de réfugiés, du Nigéria et des États voisins. Dans la région du delta du Niger, l'exil forcé et volontaire des sorciers est fréquent et est devenu un problème social dans les camps de réfugiés (Foxcroft 9).<sup>14</sup> L'ostracisme des sorciers présumés dans les camps de sorcières devient de plus en plus fréquent, surtout au Ghana où plus de 5 000 femmes et enfants habitent dans ces camps (Foxcroft 5). Ce qui est plus fréquent, mais moins documenté en raison de la difficulté de suivre le flux migratoire, c'est la fuite dans les zones urbaines, phénomène que l'on retrouve dans les textes du corpus. De tels problèmes arrivent à Kinshasa en République démocratique du Congo où la majorité des enfants de la rue (entre 30 000 et 50 000) sont accusés d'être enfants-sorciers (Foxcroft 7). Nous voyons déjà que l'agentivité par la fuite, quand elle est volontaire, s'avère nécessaire dans la réalité. Nous observons ce phénomène dans les nouvelles de Florent Couao-Zotti, « Femelle de ta race » et « enfant-siège, enfant sorcier » et dans *L'Instinct de survie* d'Éveline Mankou où les mères décident de quitter leur communauté pour se protéger et pour sauver leurs enfants jugés sorciers sachant bien que les accusateurs et la communauté les suivent.

---

<sup>14</sup> Même si les accusés de la sorcellerie échappent à la violence chez eux, ils peuvent la retrouver dans les camps de réfugiés. Les données de l'Agence des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR) dans ces camps révèlent que les accusations y continuent et, sans l'existence d'un tribunal dans les camps, la violence surgit (Foxcroft 9).

### 1.1.1 La « femme-lion » devant l'exorcisme

La nouvelle, « Femelle de ta race » est divisée en cinq courtes scènes. Dans la première, le narrateur présente la mère, le principal personnage, en lui adressant la parole pendant qu'elle vaque à ses affaires quotidiennes. À la fin de première scène, le narrateur insère une prolepse pour introduire les événements qui se passeront dans les prochaines scènes. Dans la deuxième, on comprend peu à peu que la femme fait le projet, inspiré par son amant athlétique et attentionné, de reprendre son enfant. Lorsque la mère arrive à la maison d'envoûtement, dans la troisième scène, le lecteur apprend que le gourou est présent pour désenvoûter un enfant qui a été arraché à sa mère. La troisième scène est celle de l'exorcisme où la mère, ayant observé les rites imposés à son fils, décide avec son amant d'enlever son enfant et de fuir avec lui. Dans la dernière scène, la femme s'éloigne de son village en pleine nuit pour se retrouver dans un centre-ville anonyme où elle veut recommencer sa vie avec son jeune garçon et son nouveau compagnon en quête d'une vie meilleure ensemble. Malheureusement, son mari « pervers et monstrueux » (Couao-Zotti, 2008a : 22), le complice de la séance d'exorcisme, la retrouve dans son nouvel appartement de banlieue et le narrateur laisse cette nouvelle en suspens.

Le narrateur expose la réaction du principal personnage aux rites sorcellaires et met en valeur les termes qui décrivent les sentiments et les gestes corporels de la femme ainsi que la réalité de la situation dans laquelle elle se trouve. Au début de la première scène, le narrateur omniscient, sans identité spécifique comme tous les autres personnages, décrit une mère heureuse: « Ta joie. Ton bonheur. Heureuse découverte d'une sensation que tu attendais depuis les premiers laits de la vie, depuis que le soleil joue son solo dans le ciel » (Couao-Zotti, 2008a : 13). Cette description révèle une mère qui est à l'aise en regardant son enfant, « le meilleur suc »

d'elle même (14). L'image de la mère détendue est suivie d'une image plus agitée : « cette nuit, tu as gigoté, tu as offert tes larmes à la générosité de ton cœur » (14). Le narrateur s'interroge sur ce bonheur éphémère : « Quel mot enfile à l'âme quand elle a vibré ainsi, tangué, virevolté au gré des rafales des retrouvailles? Le cœur-maman? Il est tout intégral maintenant à toi, le bout de chou » (14). Le narrateur emploie des verbes comme « gigoter », « vibrer », « tanguer » et « virevolter » pour dépeindre une mère qui joue deux rôles : celui de la mère affectueuse et celui d'une mère active, déterminée, prête à tout pour sauver son enfant. Dans la deuxième scène, le lecteur apprend que la « femme-lion » et son amant se sont parlé pour essayer de récupérer l'enfant que le mari a enlevé des bras de sa mère après l'accouchement en l'accusant d'être possédé par le diable à cause d'elle. Nous remarquons que le vocabulaire utilisé dans la scène Un est différent de celui de la scène Trois, celle de l'exorcisme. En effet, le substantif « bout de chou » (14) devient « jeune patient » (17), marquant ainsi le fait que le jeune garçon se trouve non plus dans les mains de sa mère, mais dans celles d'un prétendu guérisseur voulant lui extirper le diable du corps. Le bébé décrit auparavant comme « beau » et « sage », ressemblant à un « bout de rêve » ou à un « rayon éclair » (14), s'est transformé en un « sac à cogner » (18), pleurant et criant devant les coups de poing du désenvoûteur. De plus, la fin de la première scène est une prolepse puisqu'elle annonce ce que la mère envisage de faire et le narrateur livre une infime parcelle de l'intrigue à venir en répétant les paroles de la mère aimante : « Comme tu le dis si bien, "le risque est le plus court chemin qui mène au miracle " » (14). Le lecteur sait maintenant que la mère doit risquer quelque chose pour accéder au miracle du bonheur.

L'envoûteur de l'exorcisme est un gourou, c'est-à-dire un « maître spirituel, précepteur religieux » (Centre national de ressources textuelles et lexicales). Dans la nouvelle, il est question effectivement de soutanes blanches que les deux assistantes du gourou portent et d'une

robe d'ecclésiastique (17). Comme nous l'avons mentionné au premier chapitre, les prêtres sont des désenvouteurs et les communautés africaines leur donnent le droit de pratiquer un exorcisme. Ce qui est important dans cette nouvelle, c'est que le prêtre peut facilement transformer l'enfant en un être surnaturel et le déshumaniser pour tuer le diable qui sommeille en lui. Pendant la séance, le gourou déshumanise l'enfant en lui donnant « des coups de poing pointus. Des coups de poing marteau » (Couao-Zotti, 2008a : 18). C'est à ce moment de la déshumanisation que la mère décide d'agir. Son comportement, autrefois doux et passif dans la scène Un, lorsqu'elle observe tranquillement les petits mouvements de son enfant (« Tu es restée là, à le boire sans ivresse. Tu es restée là, à surveiller sa respiration » (14)), se métamorphose petit à petit en lionne agressive devant le rituel qu'elle observe à travers les interstices des bambous de la maison. Puisque le désenvoûteur a transformé son enfant en « sac à cogner » (18), elle est prête à tout, poussée par sa passion maternelle. À ce propos, on retient les mots « cœur de mère » et « ton cœur » qui se répètent pas moins de quatre fois à travers la nouvelle pour insister sur le fait que la mère agit par amour pour son enfant. Le narrateur n'observe plus la patience parce qu'il distingue maintenant la détermination de la mère. Sa réaction à la séance est évidemment angoissée : « Pour toi, maman, le vase avait déjà débordé [...] Émotive, on te connaissait. Exubérante, tu devenais inarrêtable [...], tu décidas de ressembler à toi. Non pas crier. Mais agir. Mouvoir bras et jambes et arracher ton enfant » (Couao-Zotti, 2008a : 18). Le verbe « ressembler à » montre que la mère cachait sa véritable identité et qu'elle obéissait aux règles sociétales qui veulent que les femmes restent soumises.

Couao-Zotti montre l'agentivité de la mère au moment où celle-ci s'aperçoit que son fils est un objet dans les mains du gourou. La mère apparaît complaisante et s'abstient de tout écart avec la norme du rite jusqu'aux coups portés contre son enfant. Le principal personnage féminin

utilise des comportements sociaux acceptés dans le cadre des rites sorcellaires. La communauté accepte la croyance en la sorcellerie et le traitement des sorciers présumés. La mère accepte aussi, extérieurement ce que la communauté lui présente comme la loi. Toutefois, la violence faite contre son fils la transforme en un « ouragan » de colère (18). Sa passion protectrice et affective la pousse à « fracasser » la porte (18). Devenue lionne impitoyable, elle « envo[ie] [s]es griffes dans le visages des deux femmes » (18). Susan Hekman, professeure américaine de science politique, reprend les propos de Michel Foucault sur cette question: « those who are the victims of power will devise their resistance "on their own terrain" » (205). Hekman évoque la résistance de la femme qui lutte pour son pouvoir. Cela décrit bien les actions du personnage féminin dans ce récit. La mère décide d'agir après un acte violent sur son fils, refuse le rituel de la communauté qui veut l'exorciser et choisit de ne pas obtempérer aux contraintes de la tradition pour sauver son enfant de la souffrance. Cette « femme-lion », appuyée par le compagnon qu'elle aime, soustrait son enfant à une mort certaine en attaquant le gourou et ses deux assistantes. Le narrateur ne lui donne pas de nom et l'appelle « mère » ou « femme-lion » pour la distinguer des autres femmes du village. Ces appellations générales permettent de parler de toutes les mères africaines qui se trouvent dans la même situation. L'anonymat de la mère et le manque de pays ni de tribu universalise cette nouvelle et permet au lecteur de se mettre à sa place. Toute femme en Afrique, poussée par la passion maternelle, est susceptible d'agir pour sauver son enfant des griffes de la tradition patriarcale, représentée ici par le mari de la « femme-lion ».

Dans cette nouvelle, la fuite est indiquée à la scène quatre par le narrateur sous la forme d'une allusion à la rapidité de l'action : « Courir donc. Dépasser le vent. Ou tout simplement s'évanouir dans son ombre » (Couao-Zotti, 2008a : 19). La mère va si vite qu'elle « s'évanouit »

dans la nuit pour échapper au lieu. Cependant, dans la dernière scène, le mari empêche sa femme d'agir contre la tradition : « Contre lui, tu as souvent opposé ta petite force, ta force de femme en situation » (Couao-Zotti, 2008a : 22). Elle sait qu'il se vengera s'il la retrouve : « lorsque le gourou lui contera l'affaire, c'est à toi qu'il s'attaquera en premier. C'est sur toi qu'il lâchera ses instincts de fauve. C'est toi qu'il tuera » (22). Selon cette citation, la mère est consciente qu'elle sacrifie sa sécurité pour sauver l'enfant, mais elle est prête à tout. La deuxième référence à une bête sauvage est présentée : le narrateur identifie les instincts de l'homme comme ceux d'un félin. Le narrateur dépeint alors un combat qui est en train de s'intensifier, entre deux bêtes en quête d'un pouvoir sur l'autre.<sup>15</sup> Lorsque le mari retrouve sa femme au centre d'un autre village, le narrateur réaffirme la puissance de celui-ci : « tu es condamnée à montrer au ciel et à la terre toutes tes qualités qui t'ont faite femme et t'ont élue, fière amazone, l'ordinaire "femelle de ta race" » (23). Le narrateur décrit une femme « amazone », c'est-à-dire, une guerrière, une femme indépendante et déterminée. La mère est fière de sa puissance, même si elle a dû sacrifier son rang dans sa communauté, ses liens avec ses proches et sa vie quotidienne pour son enfant.

### **1.1.2 Guécadou et son enfant-sorcier**

Dans la nouvelle, « Enfant-siège, enfant sorcier », Florent Couao-Zotti s'attaque à l'absurdité des accusations portées contre les enfants nés lors d'un accouchement par le siège. Le narrateur commence la première partie en précisant : « On dit de lui qu'il n'est pas né comme les autres » (Couao-Zotti, 2008b : 133). Puis, il révèle en quelques mots comment la communauté considère cet enfant : « enfant maléfique, enfant porte-malheur, enfant sorcier! [...] Jugé "impur" » (134). Le narrateur présente Guécadou, la mère et principal personnage, qui adhère aux exigences de la tradition en laissant trois hommes enlever son bébé accusé d'être sorcier.

---

<sup>15</sup> Nous approfondirons le zoomorphisme du bourreau dans le troisième chapitre (section 1.1.3).



Ensuite, le lecteur est amené à comprendre le rituel d'épuration dans une forêt près du village, un rituel se terminant par, on le pense, la mort de l'enfant. Lorsque les hommes partent, Guécadou sort de sa cachette, d'où elle a observé passivement tout le rituel. Elle s'allonge à côté du bébé qui tout à coup respire et elle s'aperçoit que son enfant vit encore. Elle tente de s'échapper au moment où les trois hommes reviennent. Après un affrontement, elle réussit à s'enfuir avec son enfant, elle décide de faire une pause et succombe au sommeil. Quand elle se réveille, elle se rend compte que son mari Bératé a profité de sa somnolence pour reprendre l'enfant. Furieuse, Guécadou le menace de le tuer même quand celui-ci découvre qu'il aime son fils et qu'il ne veut pas le sacrifier. Toutefois, il est trop tard et les gens du village arrivent dans la forêt pour chercher aussi l'enfant. Guécadou est transportée au village où elle est cernée par les gens qui la forcent à regarder le rituel d'épuration (166). Elle ne supporte pas le fait que l'on va sacrifier son petit et en appelle aux ancêtres pour le sauver. Dès lors, un énorme tourbillon soulève l'enfant dans les airs, le protégeant d'une mort certaine. Pétrifiés par ce qu'ils ont vu le vieux sage et le bourreau Chabi Guido chassent les deux parents, Guécadou et Bératé, du village leur intimant de ne plus revenir.

Le principal personnage de ce texte est encore plus passif au départ devant les rites sorcellaires que la femme dans « Femelle de ta race ». Guécadou est soumise à une tradition qui exige l'obéissance, et cela se ressent dans ses gestes et dans ses pensées : « Elle s'efforçait de ne rien laisser paraître sur son visage. De renvoyer tout au fond d'elle-même. Fallait que le silence épouse ses sens. Que sa douleur de mère soit tue » (Couao-Zotti, 2008b : 135). Elle refoule son amour maternel et s'adonne aux croyances qui entourent la sorcellerie. Andrea Ceriana Mayneri insiste sur ce point dans son texte, *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique* (2014) : « en effet, affirmer que la sorcellerie fonctionne comme un système de contrôle des tensions sociales amène

à considérer cette croyance comme étant elle-même contrôlée par la société » (66). Avant que Guécadou ne décide d'agir, elle lutte intérieurement contre la tradition et les règles de la communauté et son désir de mère de défendre son enfant. Pourtant, elle choisit de se soumettre à la croyance, se réfugiant dans le silence dans un premier temps, quand les trois hommes arrivent chez elle pour emmener l'enfant à la séance d'exorcisme. Pour mieux comprendre ce moment de passivité chez Guécadou, nous reprenons le texte *Provoking Agents* et notamment l'article d'Ellen Messer-Davidow qui considère la définition de l'agentivité ainsi : « defined as a capacity to determine and act, agency is attached to an entity – an individual, a collective, or a social structure » (25). Messer-Davidow souligne en outre que l'individu trouve la capacité d'agir à travers une réflexion sur soi et l'autodétermination tandis qu'en groupe, il doit prendre en compte l'influence extérieure et l'intervention sociale, par exemple la tradition de la sorcellerie dans le cas qui nous concerne. Ainsi, Guécadou s'habitue à la tradition à cause des croyances de la communauté, alors elle s'attache à une structure sociale pour agir. Le lecteur observe sa passivité devant la tradition sorcellaire, même lorsqu'elle est seule dans sa maison au moment où on lui arrache son fils alors qu'elle reste immobile. Ce n'est qu'à l'instant clé où la mère voit son enfant respirer après sa mort présumée qu'elle agit seule, sans influence extérieure.

Le narrateur se pose des questions sur cette passivité apparente, comme dans la nouvelle précédente : « Et pourquoi ne fit-elle rien? Pourquoi ne raidit-elle aucun doigt? La peur? Les menaces de la tradition? L'avertissement de père? » (Couao-Zotti, 2008b : 136). Il s'interroge sur l'immobilisme de la mère, cherchant une réponse à ces problèmes : « Il lui semblait qu'il s'agissait d'une autre qu'elle-même, que ce qui se déroulait là, sous ses yeux, était la vie d'un tiers » (136). Le narrateur envisage ici qu'elle n'est plus elle-même et qu'elle est devenue autre puisqu'elle est raide, impuissante face à ce qu'elle voit et ressent lors du rite.

Après que l'enfant sorcier est arraché des bras de sa mère, celle-ci suit les trois hommes dans la forêt où ils exorcisent son bébé. Elle reste encore passive au moment où elle voit le meurtre de son enfant : « Le jeune homme le déposa au pied du fétiche, entoura délicatement son petit cou puis, de sa main droite, serra. Il serra pendant quelques secondes. Il serra jusqu'à l'asphyxie » (Couao-Zotti, 2008b : 138). Il est pertinent de noter que le narrateur décrit ce meurtre en évitant le superflu. Il faut noter aussi la répétition du verbe « serrer » qui ne fait qu'accentuer la mort lente du bébé. C'est aussi à cet instant précis que la mère ne bouge pas, comme sidérée par la scène qu'elle vient d'observer. Elle s'interroge même sur sa passivité : « Comment avait-elle fait pour supporter un tel spectacle ? Son envie d'hurler sa rage et sa douleur, comment l'avait-elle contenue ? Peut-être était-elle faite d'une autre eau, d'un autre souffle, d'une autre chair ? » (140). Guécadou en vient donc même à douter de son amour pour son enfant. La tradition sorcellaire a eu l'ascendant, cette fois, sur la passion maternelle. Mais contre toute attente l'enfant survit au rituel, à la malédiction.

Au moment où la mère s'allonge à côté de lui après la fin du rituel et après le départ des trois hommes, elle l'entend respirer : « Oui, un souffle [...] Guécadou le sentit maintenant dans son ventre [...] Comme si elle craignait que les bourreaux ne soient de retour pour le lui arracher à nouveau, elle dénoua le madras qui lui ceignait la tête, enveloppa l'enfant avec » (Couao-Zotti, 2008b : 141). La passion maternelle reprenant le dessus, Guécadou prend le contrôle de la situation et s'enfuit avec son enfant, son seul moyen pour survivre.

Pour Guécadou, les possibilités de fuite se présentent : « Que faire? Aller à la maison? [...] Aller chez la cousine Sally? [...] Se cacher alors quelque part » (142). Ce dialogue interne dévoile la crainte des représailles et confirme le désir de s'enfuir. Le narrateur continue de montrer l'état alerte de Guécadou : « Courir, Guécadou. Courir dans les herbes. Sauter les

ronces, traverser le bois, déchirer l'horizon » (147). Il crée par le vocabulaire choisi un sentiment d'urgence chez Guécadou en utilisant les verbes, « courir » et « déchirer ». La jeune femme fait référence à la fuite lorsqu'elle réfléchit à la perspective de rester dans le village de Paparé : « Quoi faire à Paparé? Si jamais la rumeur de sa fuite enjambait la brousse et parvenait aux oreilles des gens là-bas, » (148). Le narrateur explique que Guécadou ne peut pas échapper aux rumeurs même de villages en villages. La croyance en la sorcellerie existe partout en Afrique, et l'on ne peut se tenir à l'écart facilement.

Dans son étude intitulée « Femmes entre résistance, révolte et affirmation », Christian Mbarga analyse le changement du rôle de passif à actif chez les femmes dans les textes de Marie Ndiaye :

Ce renversement de rôles est important, car il a une portée subversive puisqu'il touche directement et intimement au système traditionnel du patriarcat, créant le « chaos ». Subrepticement, le concept de subversion s'introduit dans l'action narrative et énonciative du roman. (119)

Utilement, Mbarga mentionne le chaos qui s'ensuit après la rupture avec le rôle de genre. Guécadou se détache de son moi passif pour devenir agente et le chaos qui s'ensuit provient de la violence.<sup>16</sup> Mbarga continue cette idée en affirmant que « l'homme est celui qui inspire la crainte à la femme, mais dans [*La Sorcière*], c'est plutôt l'inverse qui se produit : les femmes inspirent la terreur » (120). Comme dans le roman de Marie Ndiaye, Guécadou est d'abord influencée par le pouvoir des trois hommes et de son mari, et par la tradition qui entoure les pratiques de la sorcellerie; puis elle se transforme en femme agente et enfin c'est elle qui inspire la crainte aux hommes, comme, par exemple, à l'instant où elle résiste : « Soudain, le plus jeune des trois hommes la devança. Il bondit et atterrit devant elle comme pour l'intimider. Mais la jeune

---

<sup>16</sup> Nous approfondirons ce point dans la section « Agentivité par la violence ».

femme s'en émut à peine [...] L'agresseur, pris de court, tenta de se dégager. Trop tard » (Couao-Zotti, 2008b : 143).

Si nous reprenons l'explication de *l'agency* fournie par Jacques Guilhaumou, la puissance d'agir n'est pas un comportement inné, mais plutôt un comportement qui arrive par une réflexion sur soi, où « l'interpellation marquant la forte présence d'un pouvoir dominant [...] une performance du soi qui permettent de négocier son autonomie – plus le sujet explicite le modèle qui le détermine, plus il se donne une puissance d'agir » (27). Nous avons effectivement observé que Guécadou développe son agentivité. Guécadou agit une seconde fois avec beaucoup plus d'assurance et de détermination lorsque Bératé vient lui reprendre son fils.

Pour les principaux personnages féminins, les conséquences d'agir contre la tradition sont moins pressantes au départ que de sauver leur enfant. Cependant, la stigmatisation qui survient quand la femme décide d'agir est évidente dans cette nouvelle. Guécadou ne fait rien pour sauver son enfant la première fois et suit la tradition en restant passive, parce que toute sa communauté souligne l'importance de la sorcellerie. Un enfant « porte-malheur » est renvoyé « aux ténèbres » pour qu'il renaisse pur. Alors il n'y a pas de mort de l'enfant mais plutôt une renaissance :

On ne tue pas un enfant. On le revoie aux origines premières.  
La famille l'a dit.  
La communauté l'a confirmé.  
Les oracles l'ont estampillé. (Couao-Zotti, 2008b : 134)

Couao-Zotti structure cette conclusion en phrases séparées l'une de l'autre pour insister sur l'acceptation de tous. Les courtes phrases signifient que la décision est prise et rendent le ton plus sérieux et assuré. Guécadou n'a pas eu le choix; elle est obligée de suivre les règles de la société. Comme elle a dérogé aux règles communautaires et à la tradition, les habitants veulent lui nuire à cause de cette désobéissance.

### 1.1.3 Mady et Buesso l'albinos

La nouvelle d'Éveline Mankou, *Instinct de survie*, s'ouvre et se conclut sur des articles d'actualité écrits sur la situation réelle du meurtre des albinos en Afrique. Par l'ajout de ces articles, Mankou peut s'exprimer sur un problème contemporain.<sup>17</sup> Le texte est divisé en trois parties pour séparer les voix narratives: celle du petit-fils de Mady dans la première, celle de Mady dans la deuxième et enfin celle de Buesso dans la dernière partie. La première partie commence par la réflexion du petit-fils sur son enfance et sur l'éducation stricte qu'il a reçue de ses parents, Buesso et Sita, qui ne s'entendaient pas bien. À la fin de la première partie, le petit-fils s'installe sur son lit et ouvre le journal de sa grand-mère Mady pour y découvrir l'histoire de celle-ci à l'âge de treize ans (Mankou 36). Celle-ci est ensuite la narratrice de la deuxième partie et elle raconte son viol, perpétré par son cousin maternel, Niama, âgé d'une trentaine d'années. Elle tombe enceinte, mais à cause d'un pacte qu'elle a fait avec son cousin, Mady n'expose pas aux autres qu'il est le père. Elle est ostracisée par la communauté pendant les derniers mois de sa grossesse et elle doit accoucher seule de son bébé albinos. Mady se rend compte tout de suite qu'elle doit s'enfuir avec son enfant à cause des superstitions au sujet des albinos dans sa région. Elle décide de prendre le train pour aller vivre à Mavoula, une grande ville. Elle raconte tout son parcours à son fils, Buesso, pour s'y rendre. Dans la troisième partie de l'œuvre, le fils de Mady devient le narrateur pour parler de son retour avec sa mère, quarante ans plus tard, dans le village de sa naissance. La réception des villageois se déroule bien et Buesso déclare qu'un « pas vers la modernité était engagé » (Mankou 112).

---

<sup>17</sup> Lors d'un échange par courriel (voir Appendice) que nous avons eu avec Éveline Mankou en mai 2015, elle souligne que son écriture soulève « des thématiques de la société, des problèmes concrets » et cela est le travail d'un écrivain (Mankou 2015).

Éveline Mankou présente un problème qui est malheureusement encore d'actualité dans la société africaine contemporaine, et dans notre corpus, elle est la seule auteure à présenter le sort des albinos.<sup>18</sup> Il est important de considérer les racines de la stigmatisation des albinos avant d'examiner la façon par laquelle l'écrivaine expose cette partie de la culture congolaise. Les personnes atteintes d'albinisme ont un déficit de mélanine, ce qui rend leur peau, leurs poils et leurs cheveux blancs (Baker, Lund, Nyathi et Taylor 169). Dès lors, ces personnes contractent plus facilement que les autres des cancers de la peau et souffrent d'une carence visuelle. En Afrique, la situation des albinos est pire qu'ailleurs parce que le manque de produits, comme les crèmes solaires et les lunettes, les amènent à devenir des exclus de la société. Ils doivent rester chez eux et donc reçoivent peu d'éducation et n'exercent pas d'activités professionnelles (Baker, Lund, Nyathi et Taylor 170). Par ignorance sur leur condition médicale, cette exclusion de la société a créé des mythes sur leur personne.<sup>19</sup> L'albinisme est considéré comme une malédiction contagieuse puisque la personne affligée possède, croit-on, des pouvoirs de magie noire et les albinos sont perçus comme différents, d'où une stigmatisation dès leur naissance. Les albinos sont des boucs émissaires à travers le continent africain à cause de leur apparence particulière qui les rend différents.

Vu que l'histoire est racontée, chez Mankou, du point de vue de trois personnages, Mady, Buesso et le petit-fils, cela empêche parfois l'élaboration de leurs sentiments, puisqu'ils doivent

---

<sup>18</sup> Quelques écrivains africains et cinéastes contemporains tentent de révéler la réalité que vivent les albinos africains. Les romans tels que *Nawa* (2012) de l'auteur camerounais Marifelbo et *L'albinos* (2014) de Christian Youadjeu Tiako décrivent la stigmatisation de la couleur de peau des albinos. Le célèbre écrivain congolais Caya Makhélé, dans *Les travaux d'Ariane* (2009), retrace les mythes d'hier pour comprendre la violence moderne, comme l'infanticide d'albinos. Le réalisateur Canadien, Kim Nguyen, offre le film *Rebelle* (2012) qui ne se concentre pas uniquement sur la vie de l'albinos, mais il montre à certains moments l'exclusion des albinos du reste de la communauté. Ce qui ressemble de notre corpus, c'est que l'histoire qui expose la stigmatisation de l'albinos parle aussi de sa puissance sorcellaire.

<sup>19</sup> Lors de notre échange par courriel avec Éveline Mankou, elle soulève la question de l'ignorance qui est au cœur de l'albinisme : « Mon état d'esprit en écrivant *L'Instinct de survie* était de mettre/ contribuer à la sensibilisation des massacres des albinos, mais aussi de souligner l'importance de l'instruction. Ceux qui assassinent les albinos le font par ignorance » (Appendice).

raconter ce qui se passe objectivement. Pour comprendre les sentiments intimes de Mady, il faut analyser les mots employés. En ce qui concerne les rites sorcellaires, Mankou les traite d'une façon différente de Florent Couao-Zotti en revenant sur les histoires d'autres personnes, comme pour montrer l'ampleur du problème :

Je connaissais l'histoire de Nvutu. Fraîchement mariée à son cousin, Nvutu donna naissance à un *ndundu*.<sup>20</sup> Après consultation du grand oracle et après concertation des sages, il fut décrété que cet enfant serait brûlé vif et la jeune mère chassée du village pour en éloigner la malédiction. (Mankou 66)

Mady explique objectivement les rites sorcellaires, sans adjectifs, comme si elle faisait un rapport des événements. Elle suit ce souvenir en révélant son souci: « Mais ce pauvre bébé, symbole de l'innocence, n'avait commis aucun péché pour être sacrifié sur l'autel des étranges superstitions » (67). Mady est décidément contre le rite sorcellaire utilisé pour tuer l'enfant de Nvutu. Cette fois-ci, le lexique montre sa réaction négative aux rites; même si elle ne décrit pas de gestes corporels, nous pouvons comprendre ses sentiments subjectifs grâce aux adjectifs, comme « pauvre » et à la combinaison de substantifs « symbole de l'innocence » qui humanise l'enfant albinos attaqué pour la couleur de sa peau. Une deuxième fois, la narratrice explique les rites sorcellaires qui touchent les albinos après avoir appris que son enfant en est un : « Un jour, l'enfant *ndundu* disait à ses parents qu'il allait chercher du bois dans la forêt, puis il ne revenait pas. C'est ainsi qu'ils quittaient ce monde comme par enchantement » (Mankou, 65). Dans cette description, l'écrivaine fait allusion à deux phénomènes : le mythe qui insinue que les albinos ne meurent pas, ils se distancient plutôt de la société et disparaissent (Baker, Lund, Nyathi et Taylor 177), et aussi les meurtres violents des albinos qui sont enlevés et trouvés morts dans un autre village.<sup>21</sup> Mankou se sert d'événements inspirés de faits réels en Afrique pour rendre la nouvelle

---

<sup>20</sup> Mankou emploie le terme congolais *ndundu* à la place d'albinos.

<sup>21</sup> Il existe de nombreux articles de presse très récents qui rapportent ces événements d'enlèvement des albinos. À consulter: Radford, Benjamin. « Albino toddler in Africa killed for witchcraft. » *Discovery News*, le 2 mars 2015;



plus actuelle. En outre, la croyance universelle de l'albinos chez Mady entoure le monde sorcellaire et on le considère comme « un être surnaturel. Surtout, un « être maléfique » (Mankou 22). Puisque la croyance est enracinée dans la société, elle n'est donc pas anormale comme système pour rétablir l'ordre du village et éviter que les malédictions frappent le reste de la communauté.

Nous venons d'analyser en quoi la croyance en la sorcellerie affecte la vie des personnes accusées de sorcellerie. La décision de Mady de s'enfuir avec son enfant est le seul choix pour le protéger. Éveline Mankou décrit la fuite de la jeune femme après son accouchement en utilisant des termes se rapportant aux sentiments de la colère : « Fuir ce bourg hostile à la différence, fuir ce peuple ignare pour ne pas laisser nos espoirs s'amenuiser comme une *peau de chagrin* » (Mankou 68). La jeune mère se prépare à fuir « il me faudrait élaborer un plan » (68). Ensuite, elle explique son plan pour partir, lequel est exécuté dans le quatrième chapitre. Le regard de la narratrice sur sa fuite est très calme, ce qui diffère des autres nouvelles où le lecteur voit un moment d'indécision et de passivité chez le principal personnage. Dans ce sens, Mady a bien justifié son besoin de fuir, à cause de la menace de violence, et elle le fait. Pourtant, la narratrice montre un moment de passivité après son viol. C'est parce que Niama a commis un acte criminel qu'il veut se protéger de l'influence de la sorcellerie sur les personnes : « Niama exigea que je prête serment de ne répéter à personne ce qu'il venait de me faire. En clair, je devais taire mon viol sous peine d'être maudite par les esprits qu'il avait invoqués. Je tressaillis. En toute naïveté, j'entrais dans son jeu » (Mankou 42). Elle se convainc de garder ce secret toute sa vie en raison des superstitions et de la malédiction qui pourraient s'abattre sur elle. Le cousin, se sert donc la sorcellerie pour provoquer la peur chez Mady. Lorsque cette dernière raconte son histoire, elle se

---

UN News Centre. « Surge in 'stunning vicious' attacks on albino children in East Africa, UN rights chief warns. » *Organisation des Nations unies*, le 10 mars 2015; Baldé, Assanatou. « Enlèvement d'albinos en Tanzanie, l'ONU préoccupée. » *Afrik*, le 10 janvier 2015.

rend compte de sa naïveté d'avoir cru les mots de Niama, cependant elle se sent impuissante devant la gravité de la situation et des menaces. Sa passivité montre l'impact que la sorcellerie a sur la communauté et sur elle-même.

Après avoir compris dès son jeune âge que les albinos sont traités comme des parias ou sacrifiés, Mady prend la décision de quitter son village. Elle anticipe sa persécution, « J'étais sûre que mon enfant subirait lui aussi le sort du bûcher. Pour purger ses prétendues fautes » (68) et elle réagit lors de sa passion maternelle pour le protéger. Ainsi, la fuite permet à Mady de sortir de la situation qui menace la vie de son enfant. Cependant, intéressons-nous au discours que Mady et les autres narrateurs utilisent pour révéler leur situation. Le discours représente les énoncés (oraux et écrits) émis par les personnages. Pour cette nouvelle, il s'agit d'un discours didactique et délibératif.<sup>22</sup> Le petit-fils présente son histoire comme une chronologie des événements. Ce narrateur transmet ses connaissances sur le sort des albinos parce que, dès son jeune âge, il a eu le désir de comprendre le sens derrière leur stigmatisation. Toujours dans la première partie, le petit-fils explique une conversation qu'il a eue avec sa grand-mère, celle-ci lui a caché pendant longtemps le mystère qui entourait son père : « Elle promet de tout m'expliquer une fois que je serais grand [...] j'avais hâte de grandir. Grandir pour percer ce mystère; grandir pour *le* comprendre » (Mankou 15). Le discours didactique continue tout au long de l'histoire soulignant l'impact de la sorcellerie sur les villageois. Le petit-fils partage les histoires des gens qu'il connaît, telles que celle sur son père albinos. Il emploie des mots de comparaison, comme, par exemple, quand Mady parle de la ville où elle veut se réfugier « Mavoula était une sorte de Big Apple africain, c'est-à-dire une espèce de New York, où les contrastes étaient aussi frappants

---

<sup>22</sup> Le discours didactique a pour objectif d'éduquer, de clarifier et de persuader ou dissuader, comme le fait Éveline Mankou lorsqu'elle emploie les trois narrateurs pour montrer l'apprentissage de la connaissance du monde d'une génération à l'autre. Le discours délibératif est présent dans chaque œuvre de notre corpus parce qu'il décrit le questionnement des personnages et leur dialogue intérieur.

qu'entre Harlem et Greenwich Village » (23). La comparaison est une des techniques du discours didactique parce que ce narrateur souhaite que tout le monde saisisse le propos.

En ce qui concerne le discours délibératif, le petit-fils ouvre un débat sur les pratiques et les règles de la société. Dans la première partie, le narrateur compte exposer une société qui est construite sur des idéaux qui marginalisent certaines personnes, comme la sorcellerie qui opprime les albinos à cause des mythes qui circulent sur eux. Le discours délibératif est évident dans l'interrogation rhétorique suivante du petit-fils : « Mais, de quel syndrome mon père, ce dilettante, était-il frappé? » (25). Le petit-fils comprend la stigmatisation des albinos, alors il se pose des questions pour persuader le lecteur de l'inacceptabilité de marginaliser les albinos à cause de la couleur de leur peau.

Par son discours et son dialogue intérieur, Mady affiche sa passion pour son enfant. Après qu'elle raconte l'histoire de Nvutu, elle décide qu'elle doit s'échapper : « Je ne voulais laisser quiconque décider de mon futur ni de celui de mon enfant. Dans la nuit, il me faudrait élaborer un plan. Je devais m'enfuir » (Mankou 68). La jeune mère désire briser le destin certain de son enfant, un destin funeste si elle reste dans la communauté. Nous pouvons facilement déduire que Mady doit surmonter des obstacles pour sortir d'une vie où elle sent piégée. Pourtant, elle ne montre jamais de regrets en quittant le village, et l'assurance de son choix est soulignée à la fin quand Buesso prend la parole du narrateur et affirme que son voyage de retour a eu du succès : « Je fus regardé, moi Buesso, l'albinos, comme un héros par certains » (112). Buesso est un héros parce qu'il n'a aucun sentiment de vengeance contre les gens qui l'ont condamné et ont maltraité sa mère. Il ne regarde pas derrière lui et il accorde son pardon en apportant des cadeaux aux villageois (111). Ce dénouement fait écho avec des mesures prises par

plusieurs chefs d'État africains qui promettent de lutter pour le droit de vivre des albinos.<sup>23</sup> Mankou laisse l'histoire sur une note d'espoir pour mettre l'accent sur ceux qui veulent changer le cycle de la violence.

Mady utilise aussi le discours délibératif pour s'interroger sur la nature humaine. À la fin de l'histoire où elle conclut sa trajectoire en passant la parole à son fils, elle réfléchit « Mais, peut-on effacer toute une éducation traditionnelle par de simples mots scientifiques? » (100). L'hypocrisie de la croyance en la sorcellerie est révélée pour critiquer une tradition qui stigmatise les individus. Par exemple, elle mentionne d'autres cas où la sorcellerie exclut certaines personnes de la communauté : « Malgré la légendaire solidarité, au village, quelques personnes étaient exclues de la vie communautaire, et cela souvent pour des raisons de sorcellerie » (50). Mady expose les comportements dichotomiques de sa communauté pour persuader le lecteur de l'inconsistance des règles traditionnelles. Elle questionne ces contradictions en relevant les fois où chacun brise le moule communautaire. Exclue des rites du tchikoumbi et de la naissance de son enfant albinos, Mady ne fait plus partie par conséquent de cette communauté.

## **1.2 Agentivité par la violence**

La deuxième forme d'agentivité dans les textes de corpus est la violence. Les personnages féminins se trouvent dans des situations inéluctables où c'est à eux de déterminer leur destin, et parfois, la fuite ne suffit pas pour protéger leur enfant de sorcellerie, comme c'est le cas dans les nouvelles de Couao-Zotti « La femme étoile » et « enfant- siège, enfant sorcier ».

---

<sup>23</sup> En Tanzanie, les albinos sont persécutés et tués à cause de la couleur de leur peau. L'acte est stimulé par les marabouts et motivé par des croyances que leurs parties du corps possèdent des pouvoirs magiques. Les acteurs sont alors jugés et punis pour leurs actions. À voir : Costard, Émile. « En Tanzanie, condamnations à mort pour le meurtre d'une albinos. » *Le Monde*, sorti le 6 mars 2015, consulté le 5 juillet 2015.

Les femmes ne veulent plus jouer le rôle de victime et elles prennent le contrôle par un acte violent. Comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent, les Africaines luttent pour ce faire une place dans une société dominée par les hommes. Linda Ahäll, professeure suédoise des études de genre, remarque que la violence est parfois acceptée dans les cas où l'enfant est mis en danger parce que c'est la seule solution pour sauver sa vie (108). La passion maternelle pousse la mère à utiliser la force pour retrouver son enfant. Pour les mères de notre corpus, la passion maternelle est si dominante qu'elles ne reculent devant rien, comme nous allons le voir dans la prochaine section dans l'étude d'une nouvelle de Couao-Zotti.

### **1.2.1 Farda, la vengeresse**

Dans la nouvelle intitulée « La femme étoile », on entre dans le monde des femmes maures, celles qui viennent du nord de l'Afrique, marchant successivement et rituellement, chacune avec un enfant sur le flanc. Farda, le principal personnage, arrive toute seule, sans enfant. Puis, l'histoire se tourne vers un homme qui dresse un chimpanzé devant une foule avec l'assistance d'un enfant. Farda apparaît sous la forme d'un fantôme menaçant un homme qui n'est que son beau-frère qui l'a tuée et a enlevé son bébé parce qu'elle avait refusé la loi du lévirat<sup>24</sup>, une loi acceptée par la famille et la communauté. Le narrateur décrit le lévirat ainsi : « Une façon, dit-on, de préserver les biens du défunt, de les conserver dans le giron de la communauté et de la famille » (Couao-Zotti, 2008c : 211). Le beau-frère avait accusé Farda d'être sorcière à cause de son refus de l'épouser et elle a été torturée à mort. Après ce meurtre, l'homme quitte le village pour « changer de vie » (212). Lorsque Farda le retrouve pour le tuer, il

---

<sup>24</sup> Le lévirat est une loi des anciens Hébreux qui exige que les veuves se remarient « sans leur consentement à l'un des frères de leur défunt mari » (Courants de femmes). Le mariage peut avoir lieu dans la même semaine que la mort du premier mari. La femme est fréquemment considérée comme « faisant partie de l'héritage, comme un bien parmi d'autres tels que la voiture, la maison » (Courants de femmes).

donne des excuses pour implorer sa grâce, cependant elle décline ses appels et veut brûler à la torche l'homme au moment où son enfant, alors plus âgé, entre dans la pièce et meurt à la place du beau-frère.

Le rite sorcellaire se déroule différemment par rapport aux autres nouvelles. Tout de suite suivant le rejet de Farda, le beau-frère l'a violée et une nuit après il l'a tuée. Farda n'a guère eu le temps de prévoir l'intrusion de cet homme dans sa case et, à son grand désarroi, l'homme était armé d'un couteau pour l'agresser. Le beau-frère commet alors un crime de passion, puisqu'il « l'avait toujours désirée » (Couao-Zotti, 2008c : 211). Il veut récupérer ce qui lui appartient, comme l'objet d'un héritage (210-211). Contrairement aux autres histoires, la femme réagit immédiatement pour se défendre. Cette agression met en danger son rôle de mère et elle se rebelle violemment : « Douleur. Brûlure. Elle se débattit, frappa, griffa, et puisant en elle une force prodigieuse, projeta le violeur dans le décor » (211). La violence s'impose comme la seule option lorsqu'il est clair que le beau-frère tente de la soumettre à son bon vouloir. De plus, par ignorance du mobile du crime de passion, Farda n'a pas eu le temps de réfléchir sur les possibilités d'une fuite éventuelle. Elle a essayé de se défendre plusieurs fois, par exemple, lors de la première intrusion du beau-frère dans la case, puis au cours de son viol, mais chaque fois elle n'a pas réussi parce que l'homme était plus fort et était aussi soutenu par les villageois (212). Cela dit, une fois « fantôme », Farda est maintenant capable de se venger. À travers les dialogues, il est possible de ressentir sa détermination et sa soif de vengeance :

- Tu es femme et tu oublies que ta faiblesse est naturelle. Que peux-tu contre un ancien guerrier? [...]
- Tu sais que je ne suis plus une femme, embraie [Farda]. Que je n'ai plus de sexe. Et que ma vocation de fantôme me donne autorité sur les hommes, sur les êtres. Il suffit que je claque des doigts pour que tu sois cadavre. Exactement le sort que tu m'as fait. Tu m'as tuée, te rappelles-tu? (209)

Dans ce passage, le beau-frère ajoute le mot « naturelle » pour souligner que la femme est née pour être inférieure à l'homme. Si le beau-frère croit qu'elle était sa possession, Farda lui rappelle bien vite qu'elle a le pouvoir de le détruire. Une fois morte, elle revendique son pouvoir sur le beau-frère et elle utilise sa place de fantôme à son avantage. L'homme utilise la loi du lévirat pour se défendre, lorsqu'il comprend que Farda va le tuer. Il réaffirme l'importance de la tradition : « La tradition m'a rétabli dans mes droits. Le lévirat me donnait autorité sur toi, au-delà de ce que mon aspiration pouvait espérer » (Couao-Zotti, 2008c : 214). La tradition soutient la supériorité intrinsèque de l'homme, mais dans cette nouvelle, c'est Farda qui réclame la réparation même au-delà de la mort. Elle démontre son agentivité dans son refus de se remarier avec son beau-frère et dans ses réactions aux assauts de son beau-frère dans sa case.

Florent Couao-Zotti diverge de la structure des autres nouvelles qui révèlent successivement un enfant arraché à sa mère laquelle reste passive jusqu'au moment clé pour sauver son enfant. Dans « La femme étoile », nous remarquons que, même au-delà de la mort, Farda désire retrouver son enfant et prendre sa revanche sur son bourreau. Le rite sorcellaire est aussi traité différemment dans cette nouvelle. Ce qui est particulier à ce récit, c'est l'accusation de sorcellerie qui est assignée à la mère et non pas à l'enfant. La mère est accusée d'être sorcière et condamnée à mort à cause de sa désobéissance à suivre la tradition du lévirat. D'ailleurs, en Afrique, les femmes qui n'obéissent pas aux lois sont exclues du groupe ou sont accusées d'être sorcière pour remettre la femme à sa place dans la communauté (Russell 122). Lorsque Farda n'obéit pas à la loi du lévirat, elle est accusée d'être sorcière.

Florent Couao-Zotti démontre que la sorcellerie s'est transformée en un prétexte pour dominer les femmes. À cet effet, dans sa thèse de doctorat, *Opposition et résistance dans la littérature féminine africaine et antillaise* (2010), Tracy Mae Russell affirme que la sorcellerie

reste une panacée dont « les hommes [se] servent afin de maintenir leur position de pouvoir en jouant sur la peur d'autrui, et en écartant systématiquement les femmes [...] de pouvoir » (Russell 134). Après le refus de Farda, le beau-frère utilise le lévirat dans son intérêt, de sorte que la sorcellerie est une façon de remédier à la désobéissance d'une femme.

La décision d'agir arrive après la mort. Farda comprend les lois de la société, tel que le lévirat, pourtant, elle avait résisté ouvertement aux lois avant sa mort. Elle revient dans le monde des vivants pour refaire son histoire et pour « reprendre [son] garçon pour l'emmener chez [elle], dans [son] royaume » (Couao-Zotti, 2008c : 210). Elle ne pouvait pas agir de son vivant, car elle n'avait pas eu le choix.

L'urgence de la vengeance de Farda s'exprime par ses comportements et son dialogue intérieur : « Le dormir et le manger ne sont pas ses premières urgences. Seul un coin de terre suffit déjà à son sommeil et un petit bol de lait est convenable pour sa faim » (Couao-Zotti, 2008c : 204). Son objectif impératif et vengeur domine les nécessités de la vie et Farda est dévorée par sa rancœur pour son beau-frère. Cette dernière s'intensifie et se transforme en une mission tout au long de la nouvelle où son langage corporel dépeint une femme obstinée dans son choix. Ainsi, au moment où le beau-frère voit Farda dans la foule, il l'interroge sur son retour et celle-ci répond « Il n'y a rien d'impossible pour celui qui sait attendre » (206). Farda parle toujours d'une voix constante et éloquente qui est soutenue par son choix de termes plutôt macabres : « Il faut que tu connaisses la même douleur qui m'a rôtie. L'horreur des fours crématoires » (213). Elle a prémédité sa parole puisqu'elle attendait ce moment depuis longtemps et la vengeance est tout ce qui compte pour elle.

Cette vengeance est une forme d'agentivité pour Farda et la mène dans le monde surnaturel de l'entre-deux pour se rendre justice. Le fait que Farda revienne au-delà de la mort



montre qu'elle est consciente de son pouvoir, bien qu'ayant affirmé l'inutilité de son ancien corps. Le retour dans le monde des vivants pour la revanche démontre l'intention de Couao-Zotti de faire allusion à l'aspect culturel du lien relationnel entre les vivants et les défunts,<sup>25</sup> de créer une histoire alternative pour cette femme et de mettre en relief une critique de la subordination féminine. Dans les autres nouvelles, il existe un élément de réalisme dans l'intrigue.<sup>26</sup> Cependant, dans cette nouvelle, le retour de Farda est évidemment fictif et Couao-Zotti s'en sert pour provoquer une réflexion : « C'est la revanche des minorités. Celles qui ont rarement l'occasion de prendre la parole, celles qu'on marginalise. Elles représentent finalement les porteuses de valeurs et de progrès face à la sclérose ambiante » (Ranaivoson). Pour Couao-Zotti, la femme est le symbole de la résistance, incarnée par Farda dans ce cas. Cette mère met en œuvre sa décision, celle de représailles pour être en paix. Lorsque le beau-frère pose la question à Farda sur la raison de son désir de le tuer, elle répond ainsi : « Je veux que tu meures, beau-frère. Tu dois mourir. Pour réparer la mémoire de sang » (209). Elle répète ce sentiment que c'est pour se « rétablir dans [s]es droits. [Qu'elle a] besoin de justice. [S]on âme a besoin de repos » (210). Elle a besoin de se justifier devant son beau-frère. Le narrateur décrit une mère qui fait tout pour retrouver son enfant. Malgré le remords exprimé par le beau-frère, un aspect que nous analyserons dans le troisième chapitre, Farda est aveuglée par la vengeance et finit par ressembler à son beau-frère. À la fin de cette nouvelle, elle jette la torche à son beau-frère pour le tuer, mais au même moment, elle tue en fait son fils à cause du vent qui change la trajectoire de la flamme (217). Son aveuglement et le manque de réflexion sur son acte la réduisent à tuer son propre enfant.

---

<sup>25</sup> Dans certaines sociétés africaines subsahariennes, on croit que les défunts conservent un lien avec la communauté des vivants.. À la fin de sa vie, un défunt est capable de protéger, apporter le bonheur, punir, hanter ou posséder ses proches qui sont vivants (Bonhomme 160).

<sup>26</sup> Les autres nouvelles de Couao-Zotti traitent des situations qui peuvent arriver dans la vie courante, tandis que cette nouvelle utilise un fantôme dans le texte pour apporter un élément de surnaturel qui n'existe pas dans la réalité.

Nous remarquons que le narrateur exprime une critique sur le désir de vengeance. Au début de l'histoire, il offre une comparaison entre les femmes maures qui marchent ensemble à travers le désert du Sahara avec un enfant sur le flanc, ce qui représente pour lui la persévérance et la puissance. Derrière, Farda marche toute seule, sans enfant et sans avoir mis « ses empreintes dans les traces de ses congénères » (Couao-Zotti, 2008c : 203). Cette image dépeint une femme qui ne suit pas le bon chemin. Pourtant Farda se présente comme une femme sûre de sa décision, puisque le narrateur remarque sa « fière allure de princesse » (206). Bien que Farda paraisse fière et assurée, le narrateur révèle quand même ses incertitudes à l'aide de points de suspension, lorsque le beau-frère exprime ses remords (« Tais-toi! Tais-toi! Ne... ne te justifie pas! » (209)), ou quand il lui explique son coup de folie (« La... la mémoire? » (210)), et encore quand il accepte sa propre mort et lui demande une faveur (« Quelle... quelle faveur? » (216)). Cette incertitude s'accumule à la fin où elle doute de sa décision de tuer son beau-frère, ce qu'elle montre par son langage corporel :

Mais, sur les lèvres de Farda, il y a comme un sourire douloureux, quelque chose de sordide [...] Debout, face à son ancien bourreau, elle est agitée par le doute. Elle ne sait plus s'il faut enflammer l'homme ou s'il faut lui accorder le bénéfice du repentir. Elle ne sait plus s'il faut repartir illuminer le ciel ou s'il faut s'arrimer au sol. » (216)

Farda s'interroge sur le sort de l'homme qu'elle a devant elle et sur son propre sort. Elle se rend compte que sa décision de le tuer a un impact sur sa vie outre tombe. La vengeance, c'est la répétition de la violence, la continuation du mal qui permet au cycle de la violence de se poursuivre. Farda rompt avec les attentes du genre en refusant de se marier avec le beau-frère, ce qui se solde par sa mort. Ensuite, elle reprend son agentivité dans un espace de l'entre-tombe (entre la vie et la mort), pour se venger. Cependant ce qui lui manque, c'est une réflexion intérieure qui lui permettrait de réfléchir sur son désir de vengeance entraînant sa mort. Dans le cas de Farda, c'est la loi du lévirat et la croyance traditionnelle en la communauté qui donnent de

l'importance aux lois qui ont joué un rôle central dans sa mort. Elle oublie de considérer ce que le beau-frère fait pour son enfant à ce moment précis et de là vient tout le problème. À la fin, elle décide d'exécuter son plan initial et elle jette le feu sur son beau-frère. La loi du talion n'a pas résolu sa mort.

Le désir de vengeance contribue à l'absence de son fils dans le discours de Farda. En effet, elle ne le mentionne que deux fois : « Tu m'as arraché mon bébé » (Couao-Zotti, 2008c : 209), « Mon bébé? Où est mon bébé? Qu'as-tu fait de lui? [...] Je suis venue reprendre mon garçon » (210). Cette dernière assertion décrit les éléments de la passion maternelle de Farda parce qu'elle sent les émotions qui sont « liées à l'attachement et à l'agressivité » (Cammaréri 106) de la mère. Par contre, elle n'emploie pas la violence pour reprendre son enfant, mais agit agressivement pour se venger. En outre, ni le narrateur ni Farda n'utilisent le terme de « mère », ce qui est différent des autres nouvelles où les principaux personnages féminins sont toujours appelés « mère » ou « nourrice » pour appuyer ce rôle maternel. En conséquence, nous observons que Farda est polarisée par son désir de vengeance et qu'elle ne peut pas passer à autre chose, comme la protection de son enfant. La vengeance est un thème récurrent chez Couao-Zotti alors qu'il critique dans plusieurs de ces œuvres tels la nouvelle « Présumée sorcière » dans *L'Homme dit fou et la mauvaise foi des hommes* (2000) et le roman *Les fantômes du Brésil* (2006). Son traitement de la vengeance montre un comportement humain qui n'a pas sa place : « Les affrontements, dans toutes les sociétés, sont des moments de grande crispation où la violence se révèle comme nécessaire non pas forcément pour résoudre un problème, mais pour affirmer une force ou justifier un ego » (Ranaivoson).

### 1.2.2 Guécadou : après la fuite, l'affrontement

Nous aimerions revenir maintenant sur le personnage de Guécadou dans la nouvelle « Enfant-siège, enfant sorcier ». Guécadou reste passive au moment où les trois hommes lui arrachent son enfant. Rappelons que Guécadou décide d'agir lorsqu'elle voit respirer son enfant, tentant alors d'échapper rapidement du lieu de rituel d'épuration. Jusqu'à maintenant, la mère avait observé sans bouger l'enlèvement et la mort de son enfant. À l'instant où elle voit que son enfant vit encore, elle s'interroge « Il n'était donc pas mort [...] Et comment l'expliquer? Comment le comprendre? » (Couao-Zotti, 2008b : 141). Perplexe et troublée, elle ne délibère pas et enveloppe son enfant pour s'enfuir.

Lorsque Guécadou décide d'employer la violence pour s'échapper, ce n'est pas par colère, c'est par panique. Le narrateur qui observe tout remarque qu'elle n'a pas le temps de se poser de questions : « Pas le temps de réfléchir. Des crissements de pas, au même moment, froissèrent des feuilles mortes. Elle se retourna, lança de grands yeux vers l'endroit d'où provenait le bruit » (Couao-Zotti, 2008b : 142). S'assurant que son « petit ange » est bien en vie, Guécadou choisit d'agresser l'un des hommes avant que celui-ci ne lui reprenne son enfant :

Soudain, le plus jeune des trois hommes la devança [...] Mais la jeune femme s'en émut à peine. Le bébé accroché au flanc, elle visa le bras du freluquet et planta les dents dans la chair. Crûment. L'agresseur, pris de court, tenta de se dégager. Trop tard. Les dents avaient déjà arraché un morceau de sa chair (143).

Les trois hommes sont armés d'un bâton, d'une pierre et d'une chicote<sup>27</sup> (143), et la femme n'est armée que de ses dents. Le narrateur joue avec les stéréotypes d'un portrait de mère, comme « sa voix douce », « malgré ses seins lourds de lait, malgré son ventre rebondi » (143) et l'oppose au portrait d'une femme bien décidée. La préposition *malgré* surgit deux fois pour souligner que l'action de la femme est contraire à son rôle de mère, néanmoins elle décide d'agir : « elle sentait

---

<sup>27</sup> Une chicote est un fouet utilisé pour frapper.

encore le feu de l'action brûler en elle comme si, sur ses épaules, il y avait vingt petites lunaisons » (143). Cette dernière partie affirme le pouvoir en elle, malgré les circonstances.

L'autre affrontement violent se passe entre Guécadou et son mari Bératé. Aussitôt qu'elle réussit à échapper aux trois hommes, elle trouve le sommeil. Quand elle se réveille, elle s'alarme, car elle se rend compte que son mari s'éloigne vers la forêt avec son enfant. Bératé lui explique encore les règles de la tradition qui exige le meurtre d'un enfant accouché par le siège. Le mari dissocie l'enfant d'un être humain et l'imagine comme un sorcier qui pourrait leur nuire s'il continuait à vivre : « Les enfants, on pourrait en faire des milliers tant qu'on sera ensemble. Mais celui-là n'est pas le bon. Ils doivent le tuer » (Couao-Zotti, 2008b : 153). Pendant l'affrontement, Bératé emploie des termes affectueux, tels que *ma chérie*, tentant d'amadouer Guécadou. Cette dernière reconnaît pour la première fois qu'elle possède la capacité de se défendre : « Tu minimises ma détermination, mon mari » (153). Elle souscrit à son rôle de parent en se débarrassant de la tradition. Juste avant l'affrontement physique violent, elle déclare « Je me fous de la tradition, je me fous de la communauté, je me fous même de toi. Si je dois remuer le ciel, secouer la terre, réduire les montagnes pour que vive mon enfant, eh bien je le ferai » (153). En analysant le discours entre les époux, Guécadou légitime ses actions en critiquant la tradition qui l'a punie en enlevant son enfant de sa protection. De toute façon, elle appelle le monde de ses ancêtres pour obtenir son soutien : « Sa voix, d'habitude fluette et pousive, explosa dans la forêt. Quelque chose qui appartient à l'ordre du surnaturel l'investit d'une force, d'une énergie redoutable. Elle renversa l'homme d'un coup, se précipita sur le bébé et l'absorba dans ses bras » (155). C'est à ce moment-ci que Guécadou s'apprête à tout faire pour son enfant, même à tuer son mari. Avec l'usage de la violence, Guécadou montre sa passion maternelle à son mari Bératé qui est convaincu par sa détermination à se rallier à elle pour sauver la vie de leur

enfant. Nous parlerons d'ailleurs de sa collaboration avec Guécadou plus en détail dans le troisième chapitre.

Quand nous considérons les principaux personnages féminins des textes de notre corpus, nous observons que la passion maternelle pousse les mères au-delà de leurs habitudes traditionnelles régulières pour sauvegarder leur enfant. L'amour qu'elles décrivent pour leur enfant les métamorphose d'une femme passive en une femme active. Dans son analyse du concept chez Julia Kristeva, Corinne Cammaréri souligne ce sentiment d'amour en affirmant : « La maternité devient une passion où les émotions liées à l'attachement et à l'agressivité se transformeront en amour » (106). Les nouvelles du corpus nous proposent des histoires de mères soumises aux croyances en la sorcellerie, mais c'est à celles-ci de s'affirmer, malgré les conséquences possibles. Les auteurs dépeignent des figures maternelles, dans les nouvelles « Femelle de ta race », « Enfant-siège, enfant sorcier » de Florent Couao-Zotti et *L'Instinct de survie* d'Éveline Mankou, qui s'absorbent dans le besoin de préserver la vie de leur enfant. Elles se préparent à quitter leur vie, leur famille et leur communauté ou bien à se défendre agressivement. À la fin, les mères réussissent à s'échapper avec leur enfant. Quant à la nouvelle « La femme étoile » de Couao-Zotti, nous voyons une critique sociale de l'auteur pour ceux et celles qui emploient la violence sans réfléchir. Les autres nouvelles, comme *L'Instinct de survie*, nous ont appris que l'éducation est plutôt la solution pour cesser le cycle de la violence. Dans le cas de la nouvelle « La femme étoile », la mère ne mentionne pas le besoin de protéger son enfant qui vit tranquillement avec son oncle depuis des années. L'absence de considération pour celui-ci révèle une femme dévorée par la vengeance. Même si les autres récits dépeignent une femme déterminée, la mère dans « La femme étoile » est privée d'un élément crucial de l'agentivité que toutes les autres femmes possèdent, c'est la réflexion sur soi, qui permet à l'amour pour l'enfant

de s'intensifier. Donc, même si les femmes sacrifient leur mode de vie, leur communauté et leur tradition, elles agissent sciemment pour sauver la vie de leur enfant, ce qui est contraire aux actions de Farda dans « La femme étoile », qui se perd dans la vengeance de telle manière qu'elle finit par tuer son « bien » le plus précieux.

## **Chapitre 3**

### **Le pouvoir de la croyance sorcellaire et de la tradition**



## **1. Famille, communauté villageoise et croyance : de la tradition à la coopération**

Après avoir étudié les accusations de sorcellerie et l'agentivité des principaux personnages féminins dans le deuxième chapitre, il est pertinent d'explorer les forces extérieures et les pressions exercées par l'entourage des héroïnes. Dans ce chapitre, nous allons nous intéresser au pouvoir de la croyance en la sorcellerie pour comprendre les réactions de chaque personnage. Le lien entre les accusations de sorcellerie et la mentalité de troupeau<sup>28</sup> est noté par Essè Amouzou qui explique que cette relation provient de différentes sources: les religieux, les membres de la famille, les anciens de la communauté. Ce qu'Amouzou souligne, c'est le pouvoir de la croyance qui influence les mentalités dans le village: « [les villageois] [...] sont le rouage clef d'un pouvoir quasi totalitaire; la sorcellerie, en tant que menace diffuse, asservit la population à ses prêtres détenteurs d'autels protecteurs, et en dissuade toute velléité de contestation sociale » (299). La croyance en la sorcellerie domine la vie sociale au point que ceux qui résistent aux règles dans la société sont arrêtés et punis. Ainsi, l'accusation de sorcellerie semble être souvent justifiée comme le moyen de régler les conflits familiaux : « La suspicion de sorcellerie se situe particulièrement là où se trouve la rancune et là où il n'y a pas d'issue juridique pour se débarrasser d'un mal » (Amouzou 25). Amouzou remarque le fait que les accusations proviennent de conflits familiaux qui se règlent en dehors d'un tribunal.<sup>29</sup> Les rites sorcellaires et les lois de l'État se disputent donc la préséance dans les communautés et dans les textes de notre corpus. Chaque mère se trouve dans une situation désespérée, puisqu'elle fait face à une croyance qui a plus de poids que la vie de son enfant.

Dans ce chapitre, nous examinons particulièrement ceux qui accusent l'enfant ou la mère de pouvoirs maléfiques précipitant la fuite ou la violence. Nous nous penchons sur les

---

<sup>28</sup> Voir le chapitre I sur l'exorcisme et sur la religion.

<sup>29</sup> À ce propos, il faut souligner que la vengeance est particulièrement importante dans la nouvelle « La Femme étoile » de Florent Couao-Zotti, nouvelle qui sera étudiée en détail plus loin dans ce chapitre.

accusations de sorcellerie, surtout celles qui régulent le mode de vie des villageois, les obligeant à se conformer aux règles traditionnelles. Par ailleurs, ces accusations de sorcellerie rassurent la population sur les actions déviantes de certains individus : « [La sorcellerie] est présentée [...] comme assurant le bon fonctionnement de la société, ne serait-ce que du fait que la crainte de l'accusation oblige les gens à bien se tenir » (Augé, 1976 : 128). Habituellement, les villageois se tiennent bien en conformité avec les règles communautaires et étatiques ainsi qu'avec la tradition, mais si quelqu'un sort du rang, l'accusation de sorcellerie est alors exercée sans preuve. Dans les nouvelles du corpus, les mères sont à la merci de ceux qui les entourent (un religieux, un membre de leur famille, les dirigeants du village, un villageois) et lorsqu'elles essaient de défier les traditions régies par des rites sorcellaires, elles sont soit contrecarrées soit assistées par leurs proches.

### **1.1 Les bourreaux : accusateurs et actants**

Nous tenterons maintenant de comprendre l'origine des accusations et les raisons pour lesquelles la mère doit agir parfois toute seule pour protéger son enfant. Nous verrons qu'il y a des exceptions où la mère doit convaincre quelqu'un d'autre de lui venir en aide, et nous en parlerons dans la prochaine partie. D'abord, attardons-nous aux racines profondes de l'accusation, autrement dit les personnes qui la dirigent ainsi que les badauds et les simples villageois qui n'interviennent pas. Ensuite, examinons les comportements et les discours de ceux et celles qui empêchent la mère d'agir contre la tradition. Enfin, arrêtons-nous sur la détermination de la femme à braver les obstacles et les personnes qui se mettent en travers de son chemin.

### 1.1.1 Dékoulé le marginal, Ma Ndzari la prêtresse et les villageois

Dans la nouvelle, *L'Instinct de survie*, Éveline Mankou développe plusieurs personnages, notamment ceux qui accusent Mady et son enfant (Buesso) de sorcellerie. Dans un premier temps, Mady tombe sous le coup d'une accusation après son viol, puis, dans un deuxième temps, son enfant est également accusé, à tort, d'être sorcier lorsqu'on découvre son albinisme.

Mady est donc mise en cause la première fois par « l'indésirable Dékoulé » (Mankou 53), un orphelin âgé de neuf ans, un marginal lui-même accusé de sorcellerie après la mort inattendue de sa mère (49). Mady le décrit d'un ton  coeur  (« il ne respectait pas les plus simples règles d'hygiène » (50), « ce garçonnet de mauvais augure, propagateur de poisse » (51)), exprimant ainsi son dégoût envers lui, cet être qui n'était pas né sous une bonne étoile. En fait, le jeune garçon avait aperçu Mady pendant un épisode des nausées matinales, se précipitant chez Ma Ndzari, la sage-femme de la communauté, pour l'informer de la situation. Selon lui, Mady est « possédée par l'esprit malin de la rivière ». Il ajoute avoir « vu [s]es vomissures et [s]es yeux révulsés. Nul doute, à son avis, [Mady est] victime de quelque envoûtement » (52).

Certains membres de la communauté ne prennent pas Dékoulé au sérieux (« [les femmes] qui crois[ent] son chemin feign[ent] de l'écouter, puis elles s'empres[ent] de prier le ciel pour ne pas mettre au monde un enfant comme lui» (50). Pourtant, les villageois croient ses affirmations parce que c'est un enfant maudit, un enfant que l'on craint depuis sa naissance. S'il est le bouc émissaire de tout un village, Dékoulé s'improvise accusateur d'un moment, détournant le regard des autres vers une autre victime, Mady. Il soutient son accusation en menaçant les mauvais esprits. La croyance en la sorcellerie devient un dispositif mental commun

qui manipule les actions des villageois. Ainsi Dékoulé est amené à accuser sans preuve provoquant une série de soupçons sur la grossesse de Mady. Éveline Mankou veut alors montrer que la violence physique et mentale exercée sur Dékoulé se répercute sur Mady et son enfant. Voyons maintenant la façon dont l'accusation de Dékoulé a influencé les comportements et les actions de Ma Ndzari.

Doyenne des femmes, Ma Ndzari joue plusieurs rôles dans cette communauté : elle est instructrice de l'éducation sexuelle et matrimoniale des filles, sage-femme, prêtresse et « grand-mère » du clan (Mankou 45). C'est une femme qui détient le pouvoir parmi les femmes de la communauté et elle prend des décisions importantes. Alors tout ce que Mady tient pour vrai vient du rite appelé le tchikoumbi,<sup>30</sup> enseigné par Ma Ndzari. Pendant ses mois d'initiation, Mady apprend que, comme fille du village, elle ne peut pas exister sans se marier à un homme; de fait, sa vie commence une fois scellée à celle d'un époux (48). Ma Ndzari incite donc les filles à prendre un mari, car une « femme non mariée [est] considérée comme possédée par des mauvais esprits » (48). Après avoir découvert la grossesse avancée de Mady, elle la condamne pour ses actions et elle est bannie des rites du tchikoumbi à cause de son infidélité présumée: « Une fille souillée par des rapports sexuels avant le mariage ne pouvait franchir l'entrée de cette case consacrée aux adolescentes pures : celles qui réservaient leur virginité à leurs futurs maris » (55). Maudite et impure, Mady est exclue, chassée du paradis des femmes à marier, des femmes respectées et respectables : « je fus chassée du tchikoumbi, comme Ève du paradis après le péché originel [...] Je perdais là ma vie. Tous mes espoirs s'envolèrent. L'espoir de devenir une femme respectable... l'espoir de me marier » (55). Aux yeux de tous, elle a commis un « péché » et personne ne cherche à savoir dans quelles circonstances elle a eu cet enfant. Elle est punie à une

---

<sup>30</sup> Le tchikoumbi est une cérémonie d'initiation pour les filles du village. Chaque jeune fille se retrouve dans cette cérémonie avant son mariage pour se préparer à sa vie sociale et conjugale. Voir les pages 45-48 dans *L'Instinct de survie*.

condamnation éternelle, celle de l'isolement pendant la grossesse, puis celle de l'exclusion du village. Mère célibataire et femme pécheresse, Mady est perçue comme une femme à « l'esprit volage et espiègle, le pire des esprits qui pouvaient habiter le corps d'une belle et jeune fille » (55-56).

Après plusieurs mois, l'enfant naît discrètement dans la case isolée de Mady. Malheureusement, Dékoulé a vu l'évènement et il prévient Ma Ndzari de l'arrivée du nouveau-né. Lorsque la grand-mère arrive, Mady réagit d'un air protecteur en le tenant « jalousement dans [s]es mains » et en le contemplant « comme un trophée » (64). Mady veut protéger son enfant du mal dès sa naissance. Elle sent un attachement envers lui. C'est cette affection que Corinne Cammaréri résume dans son livre *Amour maternel ou sublimation de femmes* (2012), suivant la théorie de Julia Kristeva qui considère la mère prise par la passion maternelle qui s'impose à elle (105). Mady s'attache à son nouveau-né et elle rend signifiant ce petit être, de telle façon qu'elle se débarrasse de ses sentiments narcissiques pour consacrer tout son amour à son enfant. Cette passion maternelle pousse Mady à être sur la défensive devant le comportement de Ma Ndzari. Nous aimerions d'ailleurs nous arrêter sur la réaction de Ma Ndzari à la vue de l'enfant albinos. Lorsque celui-ci sort du ventre de sa mère, la prêtresse ne voit en lui que l'esprit maudit à cause de la couleur de sa peau qu'elle décrit « comme une contagion » (66). Elle est donc horrifiée et « fait un bond en arrière comme si elle voulait esquiver un coup-de-poing au visage » (64). La sage-femme accuse la naissance de l'enfant comme un coup physique; tout son être réagit. Mais sa réaction est normale. De fait, comme le constate Tsevi Dodounou, dans *Le mythe de l'albinos dans les récits subsahariens* » (2011) :

Être albinos, ou avoir un enfant albinos a été très souvent perçu et vécu comme une infortune. Nombre de sociétés y voient l'incarnation d'une force invisible dont l'apparition comme telle est jugée représenter un mauvais présage pour la société. Sous cet angle, les albinos sont considérés comme avatars d'être surnaturels malfaisants. (24)

Pour éviter que la malédiction ne s'abatte sur elle, Ma Ndzari entame « des incantations inaudibles » et invoque « discrètement les esprits protecteurs » (Mankou 64). Elle procède ensuite à un rituel qui dévoile l'arrachement de « quelques cheveux de la tête [du garçon] et les compt[e] dans la paume de sa main. Ce rite consist[e] à conjurer le sort quand on [est] face à un *ndundu*, un albinos » (65). L'usage du verbe « arracher » décrit une action agressive selon Mady et après l'arrachement de quelques cheveux de l'enfant, la mère affirme que son enfant est en fait un albinos. Contrairement à la réaction de Ma Ndzari, Mady humanise tout de suite son bébé. À partir du premier cri, elle s'émeut devant ce petit être blanc : « Il émit son premier cri comme pour hurler au monde qu'il était bien là, bien réel » (61). Le discours de la narratrice rejoint le concept de la passion maternelle de Julia Kristeva revu et analysé par Corinne Cammaréri qui indique que « le cri de l'enfant : le cri est l'issue motrice d'une excitation et la mère fera de ce cri une demande. Elle l'humanise, le rend signifiant » (111). En disant que son enfant « hurle au monde », elle certifie que son existence compte pour elle et la société. Mady réagit par amour pour son bébé tandis que Ma Ndzari voit en lui un esprit maudit. Tsevi Dodounou confirme ces différents points de vue où l'albinos est perçu comme « une intrusion malencontreuse » qui est facilement refusé par la société, tandis que d'autres le considèrent comme « une bénédiction, un signe de la protection et de bienveillance divines » (27). Pour Mady, il ne s'agit pas d'un être néfaste; au contraire, c'est un enfant tout simplement, quelle que soit sa couleur.

Les villageois jouent un rôle différent dans l'œuvre d'Éveline Mankou puisqu'ils ne sont pas des bourreaux, mais des personnes sanguinaires qui offrent leur aide aux bourreaux. Menaçants et exclusifs, ils collaborent à expulser les personnes qui n'ont pas un profil conformiste. En accord avec Ma Ndzari, les dignitaires du village ont le dernier mot dans les

décisions cruciales, comme celle prise à l'encontre de Mady. D'un coup, Mady est punie parce qu'elle est enceinte sans être mariée :

Les dignitaires décidèrent de m'isoler dans une case, non seulement pour me punir d'avoir transgressé les lois – certes écrites nulle part, mais que personne n'était censé ignorer –, mais aussi pour éviter une mauvaise influence sur les autres filles. Dès cet instant, les villageois me considérèrent comme habitée par un mauvais esprit, un esprit volage et espiègle, le pire des esprits. (Mankou 55)

Mady révèle que les villageois opèrent à partir de lois implicites qui ne fonctionnent que pour maintenir la tradition. Lorsqu'elle se trouve hors du modèle communautaire, on la considère comme un mauvais esprit. Mady est née dans une société qui privilégie certaines traditions, telles que le tchikoumbi qui prépare les filles au mariage. En raison de l'importance de ces traditions, personne ne la défend, parce que la tradition ancestrale soutient cette croyance : « la légende disait [que les albinos] s'évanouissaient dans la nature sans laisser de traces [...] ces êtres maléfiques [...] ne manquaient pas d'infliger une leçon mystérieuse au village où l'on dénombrerait, par la quantité de fléaux » (Mankou 65-66). Se fiant à cette légende, les villageois bannissent les albinos et ses proches pour éviter la possibilité d'un malheur. Les villageois soutiennent la croyance que les albinos et leur mère sont possédés par les sorciers. Ils sont donc prêts à condamner cette dernière et à la punir pour ne pas que le malheur se répande dans le village.

### **1.1.2 Le vieillard et ses deux lieutenants, la belle-sœur et le corps expéditionnaire**

Dans la nouvelle de Florent Couao-Zotti, « Enfant-siège, enfant sorcier », plusieurs membres du village collaborent à réprimer et punir la mère pour avoir désobéi au système des règles traditionnelles. Les 'trois hommes' sont des gens du village qui exécutent l'exorcisme de l'enfant de Guécadou, un rite ordonné par un vieillard en boubou blanc. Aux yeux des villageois,

ces hommes ne sont que des serviteurs de la tradition: « Non, ils ne s'étaient pas constitués pour lui faire du mal. Ils étaient là, juste instrument de la tradition, bras désignés de la communauté pour exécuter la sentence prononcée par le tribunal des ancêtres. Doucement, qu'ils le feraient » (Couao-Zotti, 2008b : 138). « Instruments de la tradition », ils ne sont pas considérés comme des bourreaux; au contraire, ils sont des intermédiaires entre l'envoûtement et le désenvoûtement, traités comme des marabouts qui purgent le mal. Leurs actions montrent qu'ils travaillent avec précision comme cela est souligné par l'adverbe « doucement » qui transcrit la délicatesse de leur geste. On réaffirme cette description pendant le meurtre présumé de l'enfant tandis que l'un des lieutenants « entour[e] délicatement [le] petit cou [de l'enfant] puis, de sa main droite, serr[e] » (138). Le narrateur crée l'image d'un acte routinier par lequel le jeune homme, l'un des lieutenants du vieillard, serre le cou d'un enfant, « délicatement », impassiblement, sans contrition. Le narrateur s'arrête sur la déshumanisation du nouveau-né devant le lieutenant. Bruno Martinelli et Jacky Bouju insistent sur le pouvoir mental de déshumaniser une personne accusée de sorcellerie comme une stratégie de détachement : « La déshumanisation des personnes accusées rend possible et légitime les recours les plus divers à la violence mis en œuvre par des collectifs locaux ou par des acteurs institutionnels : ordalies, exorcismes, tortures et exécutions des sentences » (13). Dans notre nouvelle, l'exorcisme d'un nouveau-né est légitimé en raison de la déshumanisation créée. Ce doyen des sages qualifie l'enfant de « monstre » (Couao-Zotti, 2008b : 165) et de « sorcier incarné » (166), justifiant ainsi sa mise à mort. Le vieillard et ses lieutenants rendent ainsi service à la communauté et tout le monde est docile, comme le montre le début de la nouvelle où les membres du village valident le meurtre de l'enfant en prétendant qu'« [o]n ne tue pas un enfant. On le renvoie aux origines premières » (134), et plus tard lorsque les villageois rattrapent Guécadou et son mari pour les punir en leur



faisant observer l'exorcisme de leur enfant (164). Lorsque la mère exige son désir de reprendre son enfant devant le Conseil des anciens, la voix de l'un des sages, le plus vieux, répond incompréhensiblement : « Ton... quoi? » (164). Ce sage enlève à l'enfant tout caractère humain, le ramenant à une chose marquée par le pronom interrogatif neutre.

L'un des autres actants, cette fois plus proche de Guécadou et qui s'oppose à elle, est sa belle-sœur, Sally. Le narrateur peint le portrait peu flatteur de Sally [« crâne nu » « oreille de chapeau solaire », « une guenon aux mamelles de nourrice, la gueule allongée comme le tiroir d'une commode » (144)], ce qui démontre un fossé entre ces deux femmes. La jeune et belle femme va accoucher par le siège, laissant sur ses couches un enfant soi-disant anormal qu'elle est prête à aimer. Alors que la laide, soucieuse des traditions, abandonne la jeune mère au moment où elle s'aperçoit que l'enfant n'est pas sorti du ventre de sa mère de la bonne façon. La réaction de la belle-sœur est rapide : « La belle-sœur coucha ses paupières » (145). Bien que le comportement de Sally et des assistants lui donne l'impression qu'elle a eu un enfant monstrueux, la passion maternelle de Guécadou s'avère plus forte : « [Guécadou] pensa, de prima abord, que son enfant était sorti monstre de terreur [...] Mais lorsqu'on le déposa sur son ventre, elle n'en vit rien. Rien qui lui inspirerait horreur. Mais alors, pourquoi ces visages désolés » (145). Le narrateur remarque le contraste entre le comportement de Sally et celui de Guécadou : l'une voit le nouveau-né comme un sorcier et l'autre considère l'enfant comme un être humain. Effrayée par la situation, Sally tente de se détacher de Guécadou et de sa famille, lorsqu'elle comprend le sort de l'enfant. L'indifférence de Sally envers Guécadou montre sa conformité aux règles de la tradition. On reconnaît la belle-sœur lorsque Guécadou et Bératé sont amenés avec leur enfant au centre du village pour observer l'exorcisme. Celle-ci dénonce les actions de son frère « Un conseil, mon frère : ton enfant n'est pas viable. Il ne pourra jamais

l'être. Même s'il s'entêtait à défier la vie, je ne lui donne pas sept jours » (Couao-Zotti, 2008b : 163). Elle réaffirme sa désapprobation à garder l'enfant en vie. Sa parole froide et franche illustre son manque d'humanité pour ceux qui souffrent, tels son frère, sa belle-sœur et son neveu.

Le corps expéditionnaire calomnie et poursuit aussi Guécadou et Bératé en raison de leur désobéissance aux règles de la communauté. À leur arrivée dans la forêt où il trouve Guécadou, Bératé et leur enfant, le narrateur décrit le corps expéditionnaire de la façon suivante :

Des gens du village. Jeunes et moins jeunes. Bératé les reconnut bientôt à l'enduit noir qui enveloppait tous leurs corps, aux dessins exécutés avec du kaolin sur leurs visages, aux tatouages inscrits sur leurs torsos. C'était le corps expéditionnaire du village, cette espèce de milice que le conseil des anciens investit lorsqu'il s'agit d'effectuer des missions délicates, des opérations à cheval entre le fait d'armes, les défis mystiques, les épreuves initiatiques. » (156)

Ces images de jeunes avec du « kaolin sur leurs visages » et d'une milice qui porte des armes et qui est formée pour exécuter les opérations de ce genre montrent à quel point toute la communauté est impliquée dans cette tradition. Lorsque le couple et son enfant sont capturés par la milice et amenés au tribunal, le maître de cérémonie leur explique la gravité de leur révolte:

Le tribunal des anciens est heureux que tu sois là, femme. Avec ton mari. Vous savez ce que vous avez fait [...] sur les six accusations qui sont portées contre vous, quatre reviennent à toi, femme, et deux à toi, homme. Vous devez à la tradition grandes réparations. Qui peuvent aller jusqu'au sacrifice suprême! [...] Dis-nous pourquoi tu as voulu jeter la tradition aux orties! (Couao-Zotti, 2008b : 164)

Ce discours montre plusieurs aspects d'une justice communautaire conçue pour faire respecter les traditions ancestrales et sorcellaires. En premier lieu, le couple est mis devant un tribunal, ce qui indique que les pratiques de la sorcellerie font partie du système juridique et que les accusés peuvent être condamnés. Le narrateur dépeint une atmosphère froide, interpellant Guécadou non par son prénom, mais par son genre. Ce vieil homme qui représente la communauté et qui habite probablement dans ce village depuis longtemps retire leur identité à la mère et au père. Ils

n'existent que par leur genre et ses horizons d'attente. Notons aussi que Guécadou doit répondre à quatre accusations, son mari seulement deux. L'accouchement par le siège, dont la faute revient à Guécadou, a détruit l'unité dans la communauté au point où la nouvelle famille a été chassée et jugée afin de préserver l'ordre social qui avait été dérangé. Comme nous l'avons vu avec la belle-sœur, les villageois, qui connaissent Guécadou depuis longtemps, la trahissent et se préparent à la tuer pour sa désobéissance à la tradition et aux attentes de son genre. Cette destruction des liens familiaux s'observe également dans la réalité. Essè Amouzou affirme que « la sorcellerie sème des déchirements dans les familles. La solidarité familiale n'est qu'une figurine » (289). Ainsi, dans cette nouvelle, les actants et accusateurs peuvent facilement se détacher des actes criminels qui sont commis, puisque tout se fait dans les règles et dans les normes imposées par les anciens.

### **1.1.3 Les accusations du mari et du gourou**

Au fil de la lecture de la nouvelle « Femelle de ta race » de Florent Couao-Zotti, il apparaît clairement que c'est le mari du principal personnage féminin qui est l'accusateur. Hostile et monstrueux, il a arraché « le golden boy » des bras de la mère et il l'a apporté « très loin » afin qu'on perde « l'espoir de le revoir un jour » (Couao-Zotti, 2008a : 22). C'est surtout à cause de lui que la mère doit s'échapper avec son enfant : « C'était celui que tu fuyais : le père de ton enfant » (23). De plus, c'est à travers le regard et les commentaires du narrateur que le lecteur ressent la profonde animosité entre le mari et sa femme. Celle-ci le juge « odieux et violent », « pervers et monstrueux » (22). Selon cette description, le lecteur comprend la menace du père. Il reste quand même une contrainte qui limite son agentivité et la force qu'elle emploie contre son mari : quelques fois, « [s]a foi et [s]a volonté [ne] peuvent rien » (22). Elle doit donc

fuir sa communauté pour sauvegarder sa vie et celle de son enfant. Malheureusement, le mari les retrouve dans une autre ville et il veut faire payer sa femme pour avoir désobéi aux règles de la tradition. La détermination du mari à se conformer aux lois ancestrales et sorcellaires l'amène à la pourchasser. Pour comprendre ce contexte, intéressons-nous maintenant à la place du gourou qui a poussé le mari à s'opposer à sa femme.

La présence du gourou et de ses assistantes révèle l'importance des religieux dans la vie quotidienne des villageois. Dans ce cas, le gourou, « prêtre officiant qui alli[e] Christ et vaudou, chapelet et gris-gris, sourates et incantations » (16), appartient au côté de la magie blanche où se trouvent les guérisseurs, ceux qui sont recherchés pour désenvoûter un sorcier d'un mauvais esprit qui s'est emparé d'un être. Dans le monde moderne actuel, les religieux utilisent les rites pour désenvoûter les individus de ces forces occultes qui les possèdent. Suite à une accusation, l'accusé se métamorphose en une autre entité, comme l'affirment Martinelli et Bouju : « Les personnes visées par l'accusation de sorcellerie, au paroxysme de sollicitation de l'imaginaire démonologique, sont considérées comme des monstres d'apparence humaine » (13). On considère que les accusés ont été enlevés au monde naturel et remplacés par un sorcier aux allures difformes. Dans le texte de Couao-Zotti, c'est le gourou qui décide et annonce si un être est sorcier ou sorcière et c'est lui qui s'occupe aussi de faire exorciser la personne. Il lance des « cris sinistres » pour entreprendre la « chirurgie spirituelle » (2008a : 17). Ainsi, l'accusation vient d'abord du père, puis elle est validée par le gourou. Autoproclamé « pasteur christianiste-céleste », le gourou se donne l'image d'un homme prestigieux, marqué notamment par sa taille immense assimilée à un cocotier (Couao-Zotti, 2008a : 16). Par cette taille démesurée qui proclame déjà son importance dans le village, il s'impose à tous physiquement et symboliquement.

Lorsque le gourou accepte d'exécuter le rite, il impose tout son pouvoir sur l'enfant. La séance se passe dans la pièce d'une maison, cachée du monde extérieur, et se déroule discrètement pour éviter l'intervention de la mère. Le gourou ressemble au vieillard de la nouvelle « Enfant-siège, enfant sorcier » lorsqu'il se détache de ce qu'il fait. Il entre dans une transe qui l'aide à effectuer facilement les rites d'exorcisme, sans reconnaître l'enfant humain devant lui, celui qu'il est en train de tuer. La mère reste cachée pendant que le gourou procède au désenvoûtement. Enragée, elle décide d'agir pour enlever son enfant des mains de son bourreau. Elle fonctionne dans une succession d'évènements impulsifs : elle « fracass[e] la porte d'entrée de la pièce. [Elle] débarqu[e] [son] ouragan » et elle envoie les [griffes dans le visage des deux femmes » avant de sortir de la maison (18). Chaque action est séparée par des points finaux ou des virgules pour insister au niveau typographique que la mère fait chaque geste successif d'un mouvement impulsif. Le narrateur décrit son comportement pour montrer que tout s'est passé rapidement, sans penser. Après la fuite de la mère avec son enfant et son compagnon, le gourou raconte l'évènement au père, ce qui confirme sa conformité avec la tradition qui veut voir la mort de l'enfant sorcier.

#### **1.1.4 L'impact des pratiques culturelles sur la communauté : le lévirat**

Comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent, la nouvelle « La femme étoile » de Florent Couao-Zotti est distincte des autres textes du corpus parce que le principal personnage féminin, Farda, a été tué avant qu'elle n'ait eu l'occasion d'agir. Le bourreau, son beau-frère, l'a brûlée parce qu'elle ne se conformait pas à la tradition du lévirat. La femme est traitée comme un de ses biens, une possession, et elle appartient à l'héritage dès son mariage, ce que le narrateur décrit ainsi : « Héritages, à consommer comme autant de noix de cola dans la

bouche d'un vieillard maure » (Couao-Zotti, 2008c : 210). Il compare Farda à une possession qui est facilement transmise au prochain frère après la mort de son mari. Pourtant, Farda refuse d'obéir à cette loi, disant qu'elle « venait d'endosser le deuil de son mari » (210) et lorsqu'il est arrivé dans sa case, Farda s'est défendue contre les avances de celui-ci. Le narrateur change les longues phrases descriptives en courtes phrases sans adjectifs pour mettre l'emphase sur l'urgence de la situation : « il s'était introduit dans sa case et avait demandé à visiter son paradis. Refus de Farda. Elle mordit, griffa, étrangla la prostate de l'homme » (211). Après ce premier affrontement, les villageois l'interpellent la jeune femme : « On découvrit le bonhomme étalé au sol, les yeux rétrécis, bavant de douleur atroce. 'Sorcière, avait-on condamné la jeune veuve. Sorcière qui veut enterrer un second mari en l'espace d'une semaine' » (211). Le pronom « on » représente les villageois qui dénoncent collectivement Farda d'avoir désobéi à la loi du lévirat en se défendant contre les avances sexuelles du beau-frère. Le deuxième affrontement qui se termine par la mort de Farda est alors justifié parce que les villageois l'accusent d'être sorcière vu son refus à se plier aux avances. Le narrateur montre que sa mort est autorisée par les villageois par sa description du meurtre brutal de la deuxième nuit quand le beau-frère a incendié la case de Farda.<sup>31</sup> Les cris de la femme n'éveillent pas l'intérêt des villageois : « Elle appela au secours, elle alerta tout le village. Mais personne ne vint [...] les gens, sortis de leurs maisons, regardaient la case du défunt se consumer sans tenter le moindre geste de sauvetage » (211-12). Dans le cas de Farda, le beau-frère se transforme en bourreau et les villageois se rangent à ses côtés, devenant complices de la mort de la jeune fille. L'auteur, par l'intermédiaire du narrateur, offre un commentaire sur la tradition et les croyances qui s'emparent de la société africaine et qui permettent ces actes de violence. L'histoire de Farda est une réalité vécue par des milliers de femmes dans le monde et Couao-Zotti est probablement sensible aux débordements et aux

---

<sup>31</sup> Rappelons que les « sorcières » étaient brûlées vives au Moyen Âge.

crimes commis au nom de la loi du lévirat. Cette loi permet le meurtre des femmes qui refusent les avances sexuelles de leur beau-frère, comme cela s'est passé avec Farda. Quoique les villageois jouent un rôle important dans sa mort, celle-ci revient dans le monde des vivants pour tuer son bourreau, mais elle ne punit pas ceux qui ont aussi appuyé l'accusation et qui ne sont pas venus à son secours, parce qu'elle est poussée par une vengeance personnelle. Elle veut faire payer son bourreau et non pas les villageois qui ont permis sa mort : sa vengeance est aveugle.

## **1.2 Les hommes proches de la victime**

Après avoir considéré la place de chaque accusateur et actant du conflit avec la femme agente, intéressons-nous aux hommes qui partagent sa vie. Nous présentons deux types d'hommes : ceux qui s'opposent à la femme agissante, l'empêchant d'accomplir pleinement son agentivité, et ceux qui appuient ses actions. Ces collaborateurs participent d'ailleurs parfois de leur plein gré et parfois sous l'influence de la femme.

### **1.2.1 Le fils et le cousin violeur**

Dans *L'Instinct de survie* d'Éveline Mankou, Mady agit toute seule la plupart du temps, sans demander de l'aide et sans avouer son passé à personne. Le cahier que son petit-fils trouve raconte exclusivement l'histoire de son viol et de sa fuite et c'est la première fois depuis son jeune âge qu'il comprend ses origines. Le petit-fils résume la valeur d'un retour sur son passé: « ces drames et ces non-dits avaient réussi à infester [leurs] vies durant trois générations : de [s]a grand-mère à la [s]ienne » (Mankou 103). L'encre de Mady est donc la fenêtre par laquelle il peut accéder à la vérité, c'est-à-dire aux non-dits qu'elle a gardés depuis quarante ans.

Buesso, inconscient de toute l'histoire de son passé, devient l'allié de sa mère dès qu'il apprend la vérité sur sa naissance. Pourtant, avant qu'il ne se range aux côtés de Mady, il se présente comme un homme distant, indifférent envers sa famille et avide de réussir dans ses affaires (Mankou 16). Dans la première partie, le petit-fils ne mentionne pas d'interaction entre Buesso et Mady; de plus, il explique que toute sa famille est inattentive: « [Ils] croul[ent] sous la richesse de [s]on père, mais, en réalité, [ils] ét[aient] pauvres. 'Le manque d'amour est la plus grande des pauvretés', disait Mère Teresa » (27). Lorsque Buesso lit le cahier de Mady, il compatit à la souffrance de sa mère. À son tour, Buesso devient narrateur de la troisième partie et il déclenche son récit ainsi : « Je décidai de repartir chez les Kunis où jadis, j'avais vu le jour. Ce peuple, même s'il m'avait rejeté, avait besoin de moi. Ce retour, quarante ans plus tard, serait un évènement et, pour cela, je devais mettre le paquet » (107). Buesso reconnaît son lien natal tout de suite et il réaffirme à la fin son union à son clan quand il raconte son histoire aux villageois en leur exposant son projet : « aider les habitants de cette terre qui, malgré tout, était [s]ienne » (111). Il rentre dans son village natal parce qu'il désire redonner une chance aux villageois responsables de les avoir rejetés, sa mère et lui, sentiment qu'il souligne avec l'adverbe « malgré tout ». Mady fait le voyage avec Buesso (107) et il remarque que sa présence est importante lors de l'entrée dans le village. Autrefois chassée du village, elle est maintenant réconciliée avec les siens. De même, sans sa mère, Buesso ne serait pas dans la position où il se trouve. L'agentivité de Mady a donc porté fruits et Buesso montre à la communauté que sa mère a survécu, comme lui aussi, malgré les accusations de sorcellerie et le rejet de sa communauté.

Considérons maintenant la place de l'homme s'opposant à Mady, son cousin violeur, Niama. Au moment où Mady raconte son viol, nous remarquons son ton perçant et horrifié [« J'endurai d'abord une douleur physique, que s'intensifia lorsqu'il me pénétra, détruisant ainsi



mon hymen » (39)] étant donné que c'est le moment où sa vie change pour toujours. Elle expose un cousin absent de la réalité et fixé dans ses désirs incestueux : « Niama continua d'opérer, n'obéissant plus à aucun raisonnement humain [...] Niama continuait d'explorer mon corps. Mes mots ne suffirent pas pour l'arrêter » (39). Elle lui résiste, mais il « continue » son agression, sans se soucier de la victime. Entre les détails minutieux de son viol, Mady révèle la ruine de sa vie dans ces mots : « Je venais de perdre ma vie au cours d'un acte où généralement elle se conçoit » (40). Niama lui ôte sa virginité, un acte de déshonneur dans une communauté qui oblige la fille à garder sa virginité jusqu'au mariage.

Mady précise que Niama ne se présente pas comme un monstre violeur dans sa communauté. Considéré comme un villageois normal, déjà marié et père de cinq petits garçons, Niama « [mène] une existence tranquille selon le rythme de la vie au village. Il n'[est] pas connu comme un méchant garçon » (Mankou 37-38). Mady fait face à ce statut dans le village. Niama est bien établi, il est donc un être hors de tout soupçon. Il exploite sa position dans la communauté pour faire promettre à Mady de ne pas répéter ce qui s'est passé. De plus, il évoque les mauvais esprits pour consolider leur pacte secret : « En clair, [Mady] devais taire [s]on viol sous peine d'être maudite par les esprits qu'il avait invoqués » (42). Dans un effort final pour prendre contrôle sur elle, Niama utilise les menaces des mauvais esprits pour lui faire peur. Après le viol, Mady décrit son comportement : « Il s'avavançait à pas de loup. Tel un caméléon, il s'approchait sournoisement de moi, avec l'assurance de celui qui échafaude un plan imparable » (42). Son langage souligne la vie double de Niama, telle l'image du caméléon et l'adverbe « sournoisement » qui donne l'impression que la personne dissimule ses vraies intentions. Jeune et effrayée, Mady obéit aux commandements de Niama en croyant que les mauvais esprits vont la posséder si elle raconte son viol. Elle est prise elle-même par ses croyances en la sorcellerie et

Niama n'est jamais identifié comme son violeur. Elle sera alors obligée de partir, de fuir ce village gouverné par un système patriarcal et des traditions sorcellaires.

### **1.2.2 Du mari respectueux des traditions au mari courageux**

Dans la nouvelle, « Enfant-siège, enfant sorcier », Bératé, mari de la protagoniste, est d'abord l'adversaire de Guécadou, puisqu'on lui a ordonné de la retrouver pour reprendre leur enfant et le donner au vieillard. Cependant, il devient son allié lorsqu'il voit la détermination de sa femme. En effet, au début de la nouvelle, Guécadou est toute seule quand les trois hommes arrivent pour arracher son enfant de ses mains. Elle se rappelle les paroles de son mari : « On viendra chercher l'enfant cette nuit. Fais ce qu'on te demandera » (Couao-Zotti, 2008b : 135). Soumise à la tradition et soucieuse d'obéir à son mari, elle s'interroge sur sa passivité: « Pourquoi ne raidit-elle aucun doigt? La peur? Les menaces de la tradition? L'avertissement de père? » (Couao-Zotti, 2008b : 136). Elle est consciente du pouvoir que son mari et la tradition exercent sur elle, mais elle tait sa douleur intérieure pour se soumettre aux autres.

Ce qui est particulier dans cette nouvelle, c'est le nom du mari qui n'est pas mentionné jusqu'à l'affrontement qui l'oppose à Guécadou. Le narrateur nomme toujours Bératé « père » ou « mari », procédé que l'on retrouve dans les autres nouvelles de corpus de Couao-Zotti d'ailleurs. Le mari est alors envoyé à la poursuite de la femme pour lui reprendre l'enfant. Cependant, au moment où le mari change d'avis sur la tradition et sur la protection de son enfant, le narrateur révèle son nom par les cris de Guécadou : « Bératé! Lâch[e]-t-elle aussitôt » (151) alors qu'elle reconnaît celui qui lui reprend son enfant. L'usage du prénom expose le mari qui croyait reprendre l'enfant sans être inquiété par sa femme.

Par la suite, Bératé parle calmement à sa femme « comme si de rien n'était » (152). Il se défend en affirmant qu'ils doivent se protéger : « C'est pour nous qu'il faut le mettre à mort » (152-53). Il condamne les actes désobéissants de Guécadou et tente de la convaincre en lui disant qu'elle pourra avoir d'autres enfants (153). Guécadou réagit fièrement et avec détermination devant son mari: « la réalité, c'est de protéger [t]on fils, c'est de rester parents » (153). Bératé ne comprend pas encore la force de sa femme et il part avec l'enfant. Devant la détermination de celle-ci et son désir d'aller jusqu'au bout, poussée par sa passion maternelle, elle renverse son mari sur le sol. Bératé, pour la première fois, réagit lui aussi et saisit l'importance de protéger son enfant :

Depuis que le conseil des anciens avait décidé [la mise à mort de l'enfant], il n'avait ressenti un tel trouble. Jamais son corps ne lui avait imposé cette torture. C'était comme si ses fibres de père, auxquelles s'était opposée sa raison pendant les sept jours qui avaient suivi la naissance de l'enfant, s'étaient brusquement rallumées [...] Peut-être fallait-il que les événements l'aient secoué de fond en comble pour faire affleurer dans ses yeux ces sentiments de regret en même temps que cette nécessité d'affirmer le droit de protection sur son fils. Comment n'avait-il pas pu voir? (Couao-Zotti, 2008b : 155)

En fait, la violence de Guécadou s'est transmise à son mari, mais au lieu d'être physique, c'est une violence intérieure, la douleur de passer de la tradition sorcellaire à la raison. Au niveau textuel, cela est marqué par des images (comme la torture du corps ou encore ses fibres de père se rallument) ou des émotions (il est secoué de fond en comble). La transition de l'objet à l'agent chez le père se réalise par cette attaque corporelle initiée par sa femme. Tout comme Guécadou, Bératé a hésité devant les exigences de la tradition, sans les contester et sans avoir su qu'il devait mettre en doute cette même tradition. Confronté à son rôle de père, il réalise son amour pour « son fils », l'adjectif possessif remplaçant ici l'article défini « le ». Lorsque Bératé revient aux côtés de Guécadou, cette dernière est heureuse de voir qu'il est prêt à se sacrifier pour les protéger, et devant le tribunal, il proteste : « Punissez-moi à sa place! Tuez-moi si ça peut effacer

les torts qu'elle a causés en sauvant notre enfant. Ma vie doit suffire à réparer tout ça » (164). Bératé comprend finalement l'acte courageux de Guécadou. Retrouvant son identité par le prénom, il collabore avec sa femme lorsqu'il redevient un père. Au début, il était lui aussi un pion de la tradition et des villageois qui voulaient voir mourir son enfant sorcier. Grâce à l'agentivité de Guécadou, Bératé se rend compte de son rôle paternel.

### **1.2.3 Le narrateur bienveillant, l'amant fidèle et le mari tortionnaire**

Florent Couao-Zotti introduit deux personnages dans sa nouvelle « Femelle de ta race » qui luttent aux côtés de la mère : le narrateur et l'amant fidèle. Le narrateur est un confident de la femme; il ne l'aide pas physiquement, mais la soutient moralement et affectivement. Le point de vue narratif est unique dans cette nouvelle, parce que la focalisation vient d'un narrateur à la deuxième personne. En effet, ce narrateur s'adresse au principal personnage et il raconte ses actions. Il parle à la mère pendant que l'intrigue se déroule, « Ce matin, je t'ai vue te réveiller » (Couao-Zotti, 2008a : 13). Grâce à la focalisation interne, le lecteur voit l'histoire se dérouler par la parole du narrateur. Cette méthode d'écriture décrit également une relation amicale entre le narrateur et le principal personnage. Il tutoie la femme et expose leurs conversations personnelles. Son discours révèle l'autonomisation du principal personnage féminin, par exemple, car le premier passage commence avec ces mots : « C'est à toi que je m'adresse, bout de femme, tout petit bout de femme, enchâssée dans les rets du temps. C'est à toi que je parle, femme-lion, femme-énergie; toi, étagée sur trois pommes vertes... » (Couao-Zotti, 2008a : 13). Le narrateur annonce que la mère va se transformer d'une femme docile et obéissante (« tout petit bout de femme ») en une femme agente (« femme-lion, femme-énergie »). Cette description de la « femme-lion » apparaît plusieurs fois (13 et 21) et ses mots d'encouragement montrent que

le narrateur a déjà vu cette femme et qu'il se présente comme son allié : « Te souviens-tu? Tu me confessais, il y a peu [...] tu m'avais dit » (15). Il s'agit peut-être d'un voisin ou d'un ami en raison du tutoiement. Il semble vivre dans le même espace que la femme (« Hier soir, avant que le silence et l'ombre ne se nouent, je t'ai vue descendre d'un zem à Fidjrossè- Plage » (14)). Ce narrateur omniscient emploie aussi des termes affectueux pour lui parler, comme « ma vieille » (13) et « ma sœur » (21), la soutenant du regard dans toutes ses actions et ses décisions.

Le deuxième collaborateur et ami intime de la mère est son compagnon qui, dès le début, l'aide à s'échapper avec son enfant. La femme décrit ses sentiments envers son amant au narrateur: « Tu me confessais, il y a peu, que cet homme avait réussi à trouver les chemins fleuris qui menaient à ton cœur. Tu m'avais dit qu'il avait les lèvres étoilées de poèmes» (Couao-Zotti, 2008a: 15). Le narrateur souligne de cette manière que l'amant va s'opposer à l'image violente du mari. Si ce dernier renonce à son enfant et à sa femme, son amant honorera la volonté de celle-ci en l'aidant à trouver et secourir son enfant. C'est en fait son compagnon qui a inspiré l'idée du projet de reprendre l'enfant (15). Il reste à ses côtés à leur arrivée dans la maison où se déroule l'exorcisme. Il reste calme lorsque la femme commence à réagir devant l'épuration de son enfant et « réprim[e] [s]on envie » d'agir devant le rituel (16). Le compagnon, qui n'est pas poussé par une « passion paternelle », tente de l'apaiser pour éviter qu'elle se précipite. Quand le moment arrive où la femme fracasse la porte d'entrée de la pièce (18), il reste toujours près d'elle, même s'il met sa vie en danger en se révélant devant le gourou et ses assistantes. Pendant sa fugue, il continue de risquer sa vie pour s'assurer que la mère et son enfant échappent à la menace du gourou qui les pourchasse (20). L'apparition de l'amant fidèle dans cette nouvelle souligne qu'en réalité la femme ne peut pas toujours agir seule. Le compagnon apaise la mère qui est poussée par sa fureur de voir son enfant à moitié mort sur une table. Il est sa raison, celui

qui lui montre le plan qu'il faut suivre pour réussir à s'enfuir. C'est grâce à son appui qu'elle parvient alors à récupérer son enfant.

Maintenant, intéressons-nous au mari tortionnaire, « odieux et violent » (Couao-Zotti, 2008a : 22), qui tente d'empêcher sa femme de protéger leur enfant présumé sorcier. Nous découvrons la personnalité du mari par les confessions de la mère au narrateur. Par un simple adverbe « souvent », le narrateur dévoile que la femme se plaint « souvent » de l'agressivité de son mari, comme si ce comportement le caractérisait. Le narrateur insiste sur ses gestes violents pour montrer son côté animal. Le mari attribue toute la responsabilité de la situation à la femme, disant que cette dernière a transmis la sorcellerie à leur enfant : « Ces infections, c'est toi qui, paraît-il, les aurais introduites en lui » (16). C'est en fait à la suggestion du père que l'enfant a été enlevé des bras de sa mère et elle est également punie pour avoir possédé leur enfant. Le mari détruit psychologiquement sa femme en arrachant leur enfant de sa protection, parce qu'il le considère comme une menace.

Le mari vengeur rôde autour de sa femme comme s'il se préparait au combat : « Surgi de nulle part, le visage verrouillé, les yeux enfiévrés par l'envie de te sabrer. Il occupait l'espace de sa présence sinistre » (Couao-Zotti, 2008a : 23). Les adjectifs utilisés, tel qu'« enfiévrés », décrivent une apparence déchaînée tandis que le mot « verrouillé » renvoie à un regard fixe, dénué d'expression, et « sinistre » à ce qui inspire la crainte. Le verbe « sabrer » fait référence à la peine capitale, à l'anéantissement de l'autre. Les adjectifs montrent la rage intérieure de l'homme. Il veut reprendre son contrôle sur sa femme. Il est un prédateur et au moment où elle lui désobéit, il veut lui faire subir les conséquences : « lorsque le gourou lui contera l'affaire, c'est à toi qu'il s'attaquera en premier » (22). Quoique le mari présente les caractéristiques d'un fauve, car comme celui-ci il recherche sa proie, c'est la mère qui est la lionne, l'image du

courage et de la force supérieure. Ces dernières lignes montrent une femme qui est obligée de se défendre contre le fauve qui la suit, elle ne peut pas s'en débarrasser. La prolepse<sup>32</sup> expliquée dans le deuxième chapitre dévoile que la mère a réussi à se débarrasser de son mari. Les détails de sa réussite sont vagues, mais le narrateur termine la nouvelle par ces mots : « livrée à la vérité des situations dures, tu es contrainte à te sublimer, tu es condamnée à montrer au ciel et à la terre toutes les qualités qui t'ont faite femme et t'ont élue, fière amazone, l'ordinaire 'femelle de ta race' » (23). Le narrateur donne toute la place à la mère pour montrer son agentivité de femme, son pouvoir femelle qui la rend « fière amazone ». Les dernières lignes annoncent un combat sans merci entre un mari vengeur et une femme forte qui ne veut plus se soumettre. Ces mots et la prolepse au début de l'histoire soulignent le triomphe de la femme sur son mari. Il y a donc un cercle qui conduit le lecteur du début vers la fin et encore au début. Cette écriture montre la continuité des événements: la violence, la fuite et le retour de la violence. La mère doit faire face à son mari tortionnaire deux fois pour réussir finalement à échapper à son contrôle.

#### **1.2.4 Le beau-frère repentant**

Le beau-frère de Farda, dans la « La femme étoile », se comporte d'une façon irréfléchie lorsqu'il la tue. Son crime fait de lui un bourreau. Pourtant, il n'a pas exécuté le meurtre tout seul. Comme il l'affirme, le beau-frère a agi par désir de vengeance pour prendre ce qu'il pensait lui appartenir. S'il est clair, comme nous l'avons montré dans la section 1.1.4 de ce chapitre, que les villageois permettent la mise à mort de Farda, il semble que le crime commis par le beau-frère ait été accompli sous l'influence de plusieurs facteurs :

La famille, la communauté, tout le monde l'exigeait de moi. Mais ta résistance nous conduisit au drame. Ta résistance nous conduisit au sang. À la vérité, j'étais tourbillonné

---

<sup>32</sup> Nous empruntons le terme à Gérard Genette, *Figures III*, p. 105.

par les vapeurs de l'alcool, enfiévré par les mirages du khat.<sup>33</sup> Et la peur est venue. La peur après la folle nuit, les coups, le sang, l'incendie. Dès lors, le large s'est ouvert sous mes yeux. Le large. Partir loin, oublier la mémoire de sang et fructifier le seul bien qui me liait encore à mon frère et à toi : l'enfant (Couao-Zotti, 2008c : 215).

Selon la tradition, le beau-frère s'est conformé au lévirat en voulant faire de Farda son épouse; cela dit, celle-ci s'y est opposée précipitant sa mort. Dès que le beau-frère a commis son crime, il a tout de suite senti des regrets : « Mais que peut-on pour surmonter le remords, pour enjamber le regret de l'acte fatal? » et il a juré de prendre tout le reste de sa vie à expier sa faute et a mis sur son enfant comme « nouvelle espérance, [s]on devoir de mémoire » (215). Il a commencé par bien traiter son neveu et par lui expliquer qui était sa mère en embellissant l'histoire de sa mort : « Ta mère est une sirène, lui dis-je, une sirène qui, un soir de pleine lune, s'est envolée des sables du désert pour aller faire fortune au ciel » (215). Le beau-frère devient l'allié de Farda lorsqu'il modifie son regard sur elle. De cette manière, l'auteur utilise ses personnages pour faire une critique sur la vengeance. Le meurtre de Farda, que l'on pourrait qualifier aussi de crime passionnel, est un effort de rétablir l'ordre dans la communauté. Farda revient dans le monde des vivants après quelques années,<sup>34</sup> ayant eu assez de temps pour réfléchir aux circonstances de sa mort.

Comme les autres nouvelles le montrent, l'agentivité de la femme réussit lorsque celle-ci peut affronter la société, les règles et les attentes de genre qui font respecter les coutumes oppressives. Farda est une femme rebelle et son agentivité se réalise au mépris des exigences traditionnelles. Pourtant, elle ne s'oppose pas à la tradition qui a laissé faire cet acte de violence, elle s'en prend à son beau-frère, celui qui a rétabli l'ordre de la tradition. Le beau-frère se rend compte que Farda ne va pas le laisser partir, mais il reste immobile devant la vengeresse :

---

<sup>33</sup> Le khat est une substance hallucinogène.

<sup>34</sup> Le narrateur ne précise pas le temps entre son départ et sa rentrée, mais il indique que le bébé est maintenant grand (210).



Mais il arrive des moments où, à force de fuir, on ne se sent plus bouger, on ne se sent plus progresser, la terre elle-même déroulant sous vos pas l'image de votre ombre vieillie, de votre impuissance consommée. Même l'horizon, toujours prêt à reculer son mur, finit par se lasser. [...] le regard vide, comme déjà consumé de l'intérieur (213-14).

Le beau-frère vit avec le remords d'avoir tué Farda et maintenant qu'elle est revenue et ne peut pas lui pardonner, une dizaine d'années plus tard, il est immobile. Même s'il a appris par ses fautes et même s'il a tenté de s'améliorer, il a échoué à persuader Farda qu'il a vraiment changé. Il se sent vaincu et refuse la violence que la vengeance engendre et qu'il a utilisée une fois pour exprimer sa colère. Il a appris que se venger ne change pas le cœur du problème. Il est devenu un allié de Farda, bien qu'elle ne le considère pas ainsi.

Ces quatre nouvelles dépeignent des femmes agentes qui rencontrent des hommes ou des communautés essayant de les inférioriser ou de les aider. Ce qui compte pour elles, c'est leur détermination à agir, qu'elles soient secondées ou paralysées par la tradition ou la sorcellerie. Nous en concluons que la famille et la communauté jouent un rôle important dans les accusations de sorcellerie et les villageois facilitent la propagation de ces accusations en enseignant leurs croyances aux plus jeunes. Le thème de la vengeance fait partie des textes du corpus et c'est la femme agente qui trouve une solution pour se défendre contre ses adversaires. Les principaux personnages féminins doivent décider de se soumettre aux exigences de la tradition, de succomber à leur fureur face à la contrainte (comme le cas de Farda), ou de se révolter et de se soulever contre la situation qui les piège. En général, les mères décident d'être des agentes pour choisir leur destin et se débarrasser de leur situation en fuyant ou en utilisant l'agression. Les hommes proches de la victime, qui se présentent comme alliés, les aident à se défendre, en encourageant la femme dans sa lutte, comme le narrateur de la nouvelle « Femelle de ta race » ou Bératé dans la nouvelle « Enfant- siège, enfant sorcier ». Ces collaborateurs apprécient la femme,

pour les avoir convaincu sur le besoin d'agir contre la tradition, et consolident l'agentivité de la mère et la rendent plus puissante.

## **Conclusion**

Cette étude s'est intéressée à trois nouvelles de Florent Couao-Zotti (« Femelle de ta race », « Enfant-siège, enfant sorcier » et « La femme étoile ») et à une nouvelle d'Éveline Mankou (*L'Instinct de survie*), tous des textes subsahariens francophones contemporains qui dénoncent certains à travers de la société africaine. Par l'écriture, ces auteurs rendent hommage aux femmes qui combattent ou se révoltent contre des pratiques cruelles, injustes et inhumaines qui les victimisent ou mettent la vie de leur enfant en danger. Plusieurs facteurs externes contribuent à soumettre la femme dans la société, tels que le manque d'éducation des filles (*L'Instinct de survie*), la croyance que la femme transmet les mauvais esprits à son enfant (« Femelle de ta race ») et les lois traditionnelles comme le lévirat (« La femme étoile »). Ces croyances, traditions et inégalités jouent en défaveur de la femme qui doit se rebeller contre ces obstacles. En concevant des mères dotées d'une volonté de résister et de se défendre devant les accusations de sorcellerie de leur communauté, Couao-Zotti et Mankou proposent une destinée particulière comme celle que l'on peut observer dans la réalité.

En effet, tandis que beaucoup de femmes sont accusées, d'autres tentent de les aider et de faire barrière à toutes ces croyances. Les Africaines qui agissent dans les villages et les communautés ne sont souvent pas aussi connues au niveau national et international que certaines femmes-chefs d'État, parce que les médias et les gouvernements concernés ne font pas ressortir leur travail important au niveau populaire et leurs contributions au développement de leurs communautés. Néanmoins, ces femmes choisissent de sortir des rôles soi-disant associés à la gent féminine pour lutter contre un système patriarcal dominant. Des philanthropes comme Bisi Adeleye-Fayemi, Joana Foster et Hilda Tadria se sont réunies pour soutenir certaines initiatives de femmes africaines. Elles ont fondé l'organisation ghanéenne *African Women's Development Fund* qui est établie dans 42 pays africains et qui contribue au développement lancé par les

femmes marginalisées (African Women's Development Fund). Elles donnent la parole aux femmes pour qu'elles se sortent de leur situation oppressive. Marie-Jacqueline Rumbu Kazang est un autre exemple de femme africaine qui lutte contre la violence basée sur le genre. Elle est directrice générale d'une organisation qui s'appelle l'*Agence nationale de lutte contre les violences faites à la femme* (AVIFEM). Les objectifs de l'organisation renforcent le besoin de combattre toutes les formes de violences basées sur le genre, tels le viol et le féminicide, et contre l'impunité des auteurs de ces violences (Radio Okapi). Elle prône la prévention et la protection contre la violence basée sur le genre.

Même si les normes sociétales et les traditions sorcellaires continuent de dominer les femmes africaines, ces dernières tentent de reprendre le pouvoir sur la vie et leur rôle dans la société. Pour montrer qu'il y a un changement important sur le continent africain, nous voudrions souligner que plusieurs femmes sont à la tête de gouvernements comme Joyce Banda (Malawi), Ellen Johnson Sirleaf (Libéria) et Catherine Samba-Panza (chef de l'État de transition en Centrafrique depuis janvier 2014). Samba-Panza lutte dans son pays contre les mutilations et autres violences faites aux femmes. Ces dernières parmi beaucoup d'autres font évoluer les mentalités sur la condition de la femme africaine d'aujourd'hui.

Les écrivains africains se font aussi l'écho de ce qui se passe sur le terrain. À travers les trois chapitres de cette thèse, nous avons analysé les portraits de mères choisissant d'agir dans l'espoir de protéger leur enfant menacé par les croyances sorcellaires et traditionnelles. L'écriture ciselée de Couao-Zotti et l'écriture maîtrisée de Mankou révèlent qu'au moyen de l'autoréflexion, les femmes de ces textes se trouvent dans une position de pouvoir, déterminant ainsi leur propre chemin. Nous avons alors exploré, à l'aide de la théorie de l'agentivité, les décisions, les actes et le discours des principaux personnages féminins du corpus faisant face à la

menace de mort. Nous avons démontré que ces femmes se sont transformées d'un état de femme soumise en une femme agente à travers des prises de risque. Si ces celles-ci ont défié leurs proches, les villageois et la communauté, une décision difficile puisqu'elle requiert une rébellion à la tradition, c'est parce qu'au fond d'elle-même, elles ont été envahies par la passion maternelle, émotion forte définie par Julia Kristeva, une passion qui les pousse à protéger leur petit. L'analyse discursive nous a permis de mieux comprendre le conflit interne au moment clé où la femme a décidé qu'elle devait agir. Ce choix s'est fait, pour certaines, après avoir observé l'abus physique de leur enfant, comme dans les nouvelles « Femelle de ta race » et « Enfant-siège, enfant sorcier » ou, pour d'autres, avant la mise en péril de la vie de l'enfant, comme dans *L'Instinct de survie* et « La femme étoile ».

Comme nous l'avons établi dans l'introduction, les accusations de sorcellerie visant les femmes et les enfants existent dans la réalité et c'est, dans la plupart des cas, la faute de la femme d'avoir transmis les pouvoirs maléfiques aux autres. Ce qui diffère dans le corpus de notre étude, c'est l'approche que les écrivains adoptent afin de montrer des femmes voulant changer leur sort. Ils leur donnent un pouvoir agentif qui les amène à résister à tout : obstacles physiques et personnes, entre autres. La volonté et la force de ces femmes naissent d'un amour infini qui les conduit à ne pas rester neutres, à prendre parti, celui de la vie de leur enfant. Bousculant les règles et les rites de la tradition, elles provoquent la colère des uns, libèrent la parole des autres, notamment celles de leurs proches.

Dans le deuxième chapitre, nous avons pu mettre en évidence que l'agentivité survient lorsque la mère se confronte au système qui l'exploite, c'est-à-dire à la société patriarcale et à la croyance traditionnelle en la sorcellerie. Le troisième chapitre a révélé que l'agentivité de ces femmes ne se fait pas aisément. Elles trouvent sur leur passage des hommes et des femmes qui

vont soit les conduire vers le but désiré soit les freiner dans leurs démarches vers la liberté ou la vie. Certaines, comme Farda, n'ayant pas eu leur mot à dire de leur vivant, agissent une fois mortes, propulsées par une passion maternelle qui les mène à la vengeance, une passion destructive puisque la mort est l'ultime point final. Lorsque la mère peut réfléchir sur la situation qui se présente à elle, son amour maternel s'intensifie et elle entreprend n'importe quoi pour protéger son enfant.

De plus, dans le dernier chapitre, nous avons également observé que c'est par le regard des narrateurs ou des narratrices que le lecteur s'invite dans les pensées des mères pour comprendre leur comportement et les réactions de leurs proches ou de la communauté. Ces derniers sont parfois des personnages qui offrent leur soutien ou barrent la route à la protagoniste. Ils jouent donc un rôle important dans l'exécution de l'agentivité chez les mères, qu'ils les conseillent, qu'ils s'allient avec elle, ou qu'ils racontent leur histoire se faisant ainsi les témoins de leurs actions.

Même si les nouvelles sont assez diverses, les auteurs abordent un message central : la femme a le pouvoir de changer l'issue inéluctable de son destin, même quand celui-ci est prédéterminé par des croyances, des rites et des traditions ancestrales. Le chemin pour y arriver n'est pas facile, mais il est faisable, tout au moins dans les œuvres romanesques. Florent Couao-Zotti et Éveline Mankou répètent cette idée à travers leurs œuvres. L'écrivain béninois souligne qu'il a « tellement d'admiration pour les femmes africaines, leur dynamisme et leur courage [qu'il en est] arrivé, presque sans le vouloir, à penser qu'elles seules peuvent aider [les] sociétés à s'en sortir » (Ranaivoson). De même, l'écrivaine congolaise insiste que « la femme a des ressources qui lui permettent de déplacer, s'il le faut, des montagnes. [...] [la] femme doit/est à mesure de porter son monde, c'est aussi elle qui porte dans son sein l'homme. Elle a la

capacité/pouvoir d'apporter le changement ». <sup>35</sup> Ainsi, les auteurs n'ont pas créé sur ce thème par hasard : ils écrivent intentionnellement pour dévoiler le pouvoir de la femme, pour souligner que son agentivité peut provoquer des changements dans la société. La femme désire se construire en dépit des obstacles sur sa route. Sa détermination est telle que la jeune vierge, la femme, la mère, sont prêtes à renoncer à leur famille, leur communauté, leur village pour protéger leur avenir ou celui de leur enfant. Les écrivains sont conscients de ce pouvoir des femmes et c'est avec justesse qu'ils mettent en lumière leurs revendications et leurs désirs pour essayer, un livre à la fois, de faire bouger les mentalités.

---

<sup>35</sup> Cette citation vient du courriel d'Éveline Mankou (Appendice).



## Appendice

### Échange de courriel avec Éveline Mankou

SUJET: Réponse à votre message via mon blog

2015-05-12 6:39 GMT-04:00 Eveline Mankou <eveline.mankou@gmail.com>:

Bonjour,

Tout d'abord, permettez-moi de vous féliciter/encourager pour votre Thèse de Maîtrise. Bon courage, Dieu seul sait l'énergie qu'il faut déployer lorsque l'on fait des études.

Merci de votre intérêt pour L'Instinct de survie. En effet, cette Nouvelle (L'Instinct de survie) mais aussi l'ensemble de mes livres soulèvent des thématiques de la société, des problèmes concrets. Je fais que rarement dans la fiction. N'a-t-on pas dit qu'un auteur est comme un peintre qui peint son environnement ? Vous l'aurez compris, je conte donc ma société.

Mady représente toute femme. Lorsqu'elle est touchée/attaquée/menacée au plus profond d'elle, dans sa chair, la femme a des ressources qui lui permettent de déplacer s'il le faut des montagnes. J'ai souvent dit : femme comme Atlas qui porte le monde. Une femme doit/est à mesure de porter son monde, c'est aussi elle qui porte dans son sein l'homme. Elle a la capacité/pouvoir d'apporter le changement. Le dessein de l'humanité (dans les Saintes Écritures) a été changé par une femme : Eve, la première femme, mère de l'humanité. Eve a bouleversé le plan de Dieu.

Mon état d'esprit en écrivant L'Instinct de survie était de mettre/contribuer à la sensibilisation des massacres des albinos, mais aussi de souligner l'importance de l'instruction. Ceux qui assassinent les albinos le font par ignorance. Et la femme est logiquement/systématiquement au cœur du changement comme je l'ai dit précédemment et donc au cœur de ce problème. Mady, l'héroïne, malgré son jeune âge a puisé sa force dans son instinct de femme et de survie pour apporter la solution à son problème, mais finalement qui est devenu le problème de tous puisque Bueso l'enfant albinos devenu un homme fait, et qui a bien réussi sa vie est revenu au village pour instruire et aider son peuple.

Au-delà du manque d'instruction, la sorcellerie dans nos sociétés naît/relève parfois de l'impuissance des hommes à comprendre ou à régler certains problèmes qui échappent à leur entendement. C'est plus simple et facile de trouver un bouc émissaire à qui faire porter tous les maux qui frappent la communauté.

Ps : comment avez-vous entendu parler de L'Instinct de survie ?

Je serais ravie si vous me faites parvenir à l'issue de votre travail un document (même une simple fiche d'information sur votre école, vos études...) qui explique ce que vous avez fait avec L'Instinct de survie, c'est pour ma communication.

Merci

--

Eveline Mankou  
Author  
24 rue Trachel  
06000 Nice  
France  
<http://evelinemankou.vip-blog.com>

SUJET : RE : Réponse à votre message via mon blog

Le 31 mai 2015 18:10, Laura Coakley <laurajcoakley@gmail.com> a écrit:

Bonjour Éveline,

Merci de votre réponse et de vos belles paroles d'encouragement.

Je trouve que votre idée d'utiliser la littérature pour sensibiliser l'opinion publique aux problèmes sociaux, comme les accusations de la sorcellerie et les massacres des albinos, est parfois la seule façon de mettre en lumière les inégalités. Vous montrez bien la façon de mettre fin au cycle de la violence en humanisant les albinos et toute personne stigmatisée dans la société.

J'ai trouvé votre œuvre sur le site Lire les femmes écrivaines et les littératures africaines. D'abord, je me fixais sur l'agentivité de la femme et sur la sorcellerie pour mes études, alors votre roman correspond parfaitement à mon sujet. Lorsque je l'ai lu, j'ai beaucoup apprécié l'agentivité de cette jeune femme qui agit pour sauvegarder son enfant même après son viol.

Le lien : <http://aflit.arts.uwa.edu.au/FEMeChome.html>

Il me ferait plaisir de vous envoyer quelque chose de mon travail final. À ce moment, j'ai l'intention de finir en août.

Merci encore de votre réponse.

Bien cordialement,

Laura

## Bibliographie

### Œuvres à l'étude

COUAO-ZOTTI, Florent. « Femelle de ta race », *Poulet-bicyclette et Cie*, Paris, Gallimard, 2008a, 13-23.

----. « Enfant-siège, enfant-sorcier », *Poulet-bicyclette et Cie*, Paris, Gallimard, 2008b, 133-170.

----. « La femme étoile », *Poulet-bicyclette et Cie*, Paris, Gallimard, 2008c, 171-183.

MANKOU, Éveline. *L'Instinct de survie*, Saint-Maur-des-Fossés, Éditions Jets d'Encre, 2012.

### Ouvrages et articles cités

ABOSSOLO, Pierre Martial. « La rencontre de l'Occidental et de l'Africain dans le roman l'Afrique francophone. Conflit d'étrangers et conflit d'étrangeté », *InterFrancophonies*, n°3, 2010, 1-17.

ADINKRAH, Mensah. « Child witch hunts in contemporary Ghana », *Child Abuse and Neglect*, vol. 35, n°9, septembre 2011, 741-752.

AFRICAN WOMEN'S DEVELOPMENT FUND. « Our Work », *African Women's Development Fund*, en ligne, consulté le 4 juin 2015, <http://awdf.org/our-work/>.

ÅHÄLL, Linda. « Motherhood, myth, and gendered agency in political violence », *International Feminist Journal of Politics*, vol. 14, n°1, 2012, 103-120.

AKUJOBI, Remi. « Motherhood in African literature and culture », *Purdue University*, vol.13, n°1, 2011, 2-7.

AMOUZOU, Essè. *Le développement de l'Afrique à l'épreuve des réalités mystiques et de la sorcellerie*, Paris, Harmattan, 2010.

ANDERSON, Allan. « Evangelism and the growth of pentacostalism in Africa », *Center for Missiology and World Christianity*, University of Birmingham, 2000, [http://www.artsweb.bham.ac.uk/aanderson/publications/evangelism\\_and\\_the\\_growth\\_of\\_p\\_en.htm](http://www.artsweb.bham.ac.uk/aanderson/publications/evangelism_and_the_growth_of_p_en.htm).

ASSANI, Akimou. « Un homme, une société, un regard : Brève incursion dans l'univers romanesque de Florent Couao-Zotti », *Revue Ivoirienne de Langues Étrangères*, n°2, 2012, 1-14.

AUGÉ, Marc. *La construction du monde, religion, représentations, idéologie*, Paris, François Maspéro, 1974.

----. « Savoir voir et savoir vivre : les croyances à la sorcellerie en Côte d'Ivoire », *Africa: Journal of the International African Institute*, vol.46, n°2, janvier 1976, 128-136.

AYIMPAM, Sylvie. « Violence et sorcellerie : prolifération normative et incohérence statutaire à Kinshasa », dans Bruno Martinelli et Jacky Bouju (dir.), *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala, 2012, 207-232.

BAH, Kadidiatou. « Éveline Mankou. L'instinct de survie est la nécessité pour l'Afrique d'adapter ses traditions à la réalité », *Amina*, n°. 513, janvier 2013, 40.

BAINIER, Corentin et Alexandre CAPRON. « Accusée de 'sorcellerie', une malade mentale échappe au lynchage », *France 24*, 25 mai 2015, en ligne, consulté le 2 juin 2015, <http://observers.france24.com/fr/20150525-ghana-accusation-sorcellerie-malades-mentaux-lynchage-accra-troubles-psychiatriques>.

BAKER, Charlotte, Patricia LUND, Richard NYATHI et Julie TAYLOR. « The myths surrounding people with albinism in South Africa and Zimbabwe », *Journal of African Cultural Studies*, vol. 22, n°2, décembre 2010, 169-181.

BALDÉ, Assanatou. « Enlèvement d'albinos en Tanzanie, l'ONU préoccupée », *Afrik*, le 10 janvier 2015, en ligne, consulté le 4 mai 2015, <http://www.afrik.com/enlevement-d-albinos-en-tanzanie-l-onu-preoccupee>.

BEYALA, Calixthe. *Les arbres en parlent encore*, Paris, Livre de Poche, 2004.

BONHOMME, Julien, « Les morts ne sont pas morts », dans Michèle Cros et Julien Bonhomme (dir.), *Déjouer la mort en Afrique: or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches*, Paris, Harmattan, 2008, 159-169.

BONI, Tanella. *Que vivent les femmes d'Afrique?* Paris, Karthala, 2011.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, London, Routledge, 1990.

CAMMARÉRI, Corinne. *Amour maternel ou sublimation des femmes: des écrivaines interrogent altérité, maternité, création*, Toulouse, Éditions Érès, 2012.

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

Centre national de ressources textuelles et lexicales, [cnrtl.fr](http://www.cnrtl.fr), en ligne, consulté le 27 juin 2015, <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/sublimation>.

- CERIANA MAYNERI, Andrea. *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique*, Paris, Karthala, 2014.
- CIMPRIC, Aleksandra. « Les enfants accusés de sorcellerie : Étude anthropologique des pratiques contemporaines relatives aux enfants en Afrique », *UNICEF: Bureau Afrique de l'ouest et du centre*, Dakar, 2010 en ligne, consulté le 4 mai 2015, [http://www.unicef.org/wcaro/wcaro\\_Enfants-accuses-de-sorcellerie-en-Afrique.pdf](http://www.unicef.org/wcaro/wcaro_Enfants-accuses-de-sorcellerie-en-Afrique.pdf).
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. *Les Africaines: Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle*, Paris, Desjonquères, 1994.
- COUAO-ZOTTI, Florent. *L'homme dit fou et la mauvaise foi des hommes*, Monaco, Le Serpent à plumes, 2000.
- . *Le cantique des cannibales*, Monaco, Éditions du Rocher, 2004.
- . *Les fantômes du Brésil*, Paris, UBU Éditions, 2006.
- COURANTS DE FEMMES. « Association des femmes juristes du Bénin », *Courants de femmes : femmes et initiatives locales de développement*, en ligne, consulté le 13 juillet 2015, <http://courantsdefemmes.free.fr/Assoces/Benin/AFJB/AFJB.html>.
- DAKOURI, Gadou. *La sorcellerie, une réalité vivante en Afrique*, Abidjan, Les Éditions du CERAP, 2011.
- DANGAREMBGA, Tsitsi. *Nervous Condition*, Londres, The Women's Press, 1988.
- DAVIES, Carole Boyce et Elaine Savory FIDO. « African women writers : toward a literary history », dans Oyekan Owomoyela (dir.), *A History of Twentieth-Century African Literatures*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1993, 311-346.
- DIALLO, Nafissatou Niang. *De tilène au plateau*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines du Sénégal, 1997.
- DODOUNOU, Tsevi. *Le mythe de l'albinos dans les récits subsahariens francophones*, Munich, LIT Verlag, 2011.
- EMECHETA, Buchi. *Head Above Water*, Londres, Fontana, 1986.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.
- FOXCROFT, Gary. « Witchcraft accusations : a protection concern for UNHCR and the wider humanitarian community », *Stepping Stones Nigeria*, avril 2009, 1-13.

- GARDINER, Judith Kegan, « Introduction », dans Judith Kegan Gardiner (dir.), *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*, Urbana, University of Illinois Press, 1995, 1-20.
- GENETTE, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.
- GESCHIERE, Peter. *The Modernity of Witchcraft*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2000.
- GOREDEMA, Ruvimbo. « African feminism: the African woman's struggle for identity », *African Yearbook of Rhetoric: Gender Rhetoric, North-South*, vol. 1, section 4, 2010, 33-41.
- GUILHAUMOU, Jacques. « Autour du concept d'agentivité », *Rives méditerranéennes*, n° 41, 2012, 25-34, en ligne, consulté le 4 mars 2015, <http://www.cairn.info/revue-rives-mediterraneennes-2012-1-page-25.htm>.
- HAVERCROFT, Barbara. « (Un)tying the knot of patriarchy : agency and subjectivity in the autobiographical writings on France Théoret and Nelly Arcan », dans Julie Rak (dir.), *Auto/biography in Canada : Critical Directions*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2005, 207- 234.
- . « Quand écrire c'est agir : stratégies narratives d'agentivité féministe dans *Journal pour mémoire* de France Théoret », *Dalhousie French Studies*, vol.47, été 1999, 93-113.
- HEKMAN, Susan. « Subjects and Agents: The Question for Feminism », dans Judith Kegan Gardiner (dir.), *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*, Urbana, University of Illinois Press, 1995, 370-95.
- HUGON, Anne. « L'historiographie de la maternité en Afrique subsaharienne », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, vol. 21, 2005, 212-229.
- KAKPO, Mahougnon. « Les Moi-vides, les moi-débris ou l'esthétique des débris humains chez Florent Couao-Zotti », dans Beida Chikhi (dir.), *Enseigner le monde noir : Mélanges offerts à Jacques Chevrier*, Paris, Maisonneuve, 2007, 327-354.
- KOMÉNAN, Dagou Denis. *L'influence des représentations et des croyances sur l'attitude parentales*, Thèse de doctorat, Université Lumière Lyon, 1999.
- LALLEMAND, Suzanne. *La mangeuse d'âmes : Sorcellerie et famille en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- LIONNET, Françoise. *Postcolonial Representations : Women, Literature, Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- MAKHÉLÉ, Caya. *Les travaux d'Ariane*, Paris, Éditions Acoria, 2009.

- MANKOU, Éveline. *Blog personnel*, en ligne, consulté le 11 avril 2015, <http://evelinemankou.vip-blog.com/>.
- MARIFELBO, Marie-Félicité. *Nawa*, Paris, EDICEF, 2012.
- MARTINELLI, Bruno et Jacky BOUJU. *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala, 2012.
- MARWICK, M.G. « Another modern anti-witchcraft movement in East Central Africa », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 20, n°2, printemps 1950, 100-112.
- MATHURIN MOUSSY, Aimé. *Le sorcier d'Obala*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- MAYRARGUE, Cédric. « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Variations*, n°22, hiver 2004.
- MBARGA, Christian. « Femme entre résistance, révolte et affirmation : pour une réappropriation identitaire chez Marie Ndiaye », *Analyses*, vol. 9, n°3, 2014, 112-134.
- MENZIES, William W. « The reformed roots of pentecostalism », *PentecoStudies*, vol. 6, n°2, 2007, 78-99.
- MESSER-DAVIDOW, Ellen. « Acting otherwise », dans Judith Keagan Gardiner (dir.), *Provoking Agents : Gender and Agency in Theory and Practice*, Urbana, University of Illinois Press, 1995, 23-51.
- MIANO, Léonara. *Contours du jour qui vient*, Paris, Plon, 2006.
- MIDIOHOUAN, Guy Ossito. « Florent Couao-Zotti ou l'envers de la réalité », *Notre Librairie : revue des littératures du Sud*, n°146, 2001, 30-32.
- NDIAYE, Marie. *La femme changée en bûche*, Paris, Minuit, 1989.
- . *La Sorcière*, Paris, Minuit, 2003.
- NORRIDGE, Zoe. *Perceiving Pain in African Literature*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.
- OBIECHINA, Emmanuel N. *Language and Theme: Essays on African literature*, Washington, Howard University Press, 1990.
- OJAIDE, Tanure. « Modern African literature and cultural identity », *African Studies Review*, vol. 35, n°3, 1992, 43-57.
- OUEDRAOGO, Wendyam Salifou. *La mendiante*, Paris, L'Harmattan, 2014.

- RADFORD, Benjamin. « Albino toddler in Africa killed for witchcraft », *Discovery News*, le 2 mars 2015, en ligne, consulté le 4 mai 2015, <http://news.discovery.com/human/psychology/albino-toddler-in-africa-killed-for-witchcraft-150302.htm>.
- RADIO OKAPI. « Comment lutter contre les violences faites aux femmes ? », *Radio Okapi*, le 27 novembre 2012, en ligne, consulté le 3 juin 2015, <http://www.radiookapi.net/emissions-2/parole-aux-auditeurs/2012/11/27/comment-lutter-contre-les-violences-faites-aux-femmes>.
- RANAIVOSON, Dominique. « L'écrivain est, en fait, un producteur d'émotions », Entretien de Dominique Ranaivoson avec Florent Couao-Zotti, *Africultures*, le 28 octobre 2008, <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=8136>.
- RUSSELL, Tracy Mae. *Opposition et résistance dans la littérature féminine africaine et antillaise*, Thèse de doctorat, Université Queen's, 2010.
- SCHWEIKARD, David P. et Hans Bernhard SCHMID. « Collective intentionality », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, en ligne, consulté le 7 novembre 2015, <http://plato.stanford.edu/entries/collective-intentionality/>.
- TIAKO YOUADJEU, Christian. *L'albinos*, Yaoundé, L'Harmattan Cameroun, 2014.
- TOURÉ, Zalia Maïga. *Les femmes face aux traditions dans les littératures et cinémas contemporains de l'Afrique francophone*, Thèse de doctorat, University of Arizona, 2010.
- UN NEWS CENTRE. « Surge in 'stunning vicious' attacks on albino children in East Africa, UN rights chief warns. » *Organisation des Nations Unies*, le 10 mars 2015, en ligne, consulté le 4 mai 2015, <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=50284#.VmmxYmQrJhA>.
- VIOLET, Jean-Marie. *La parole aux africaines, ou, l'idée de pouvoir : chez les romancières d'expression française de l'Afrique sub-saharienne*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi B.V, 1993.
- YAOU, Régina. *Aihui Anka*, Abidjan, Nouvelles Éditions Africaines, 1988.
- . *Histoires si étranges*, Abidjan, Vallesse Éditions et Éditions Eburnie, 2009.