La femme dans les mythes en Afrique subsaharienne

Vincent Ouattara

Université de Koudougou

Résumé

De nos jours, les représentations que les sociétés savantes font de la femme en Afrique Subsaharienne sont souvent celles d'une créature faible, soumise, dépourvue de liberté et spoliée de ses biens. Les traditions, imprégnées de mythes, sont responsables du confinement des femmes que dans le vivier. D'où la pertinence du questionnement de quelques mythes pour comprendre les différentes représentations de la femme. Notre analyse à partir d'un corpus de mythes, révèle que la femme incarne la double image d'une femme féconde, terre nourricière et d'une femme sorcière, envoûtante par son charme destructeur. On serait tenté de croire que ces représentations de la femme sont contradictoires. En réalité, elles relèvent des oppositions structurales vie/mort qui participent de la connaissance du monde. Le mythe est ainsi perçu comme une histoire vraie qui imprègne différents aspects de la vie humaine.

Mots clés : mythe, femme, représentations, opposition, vie, Afrique subsaharienne

Abstract

Today, the representations that are learned societies of women in sub-Saharan Africa are often those of a weak creature, subject, devoid of freedom and robbed of their property. Traditions, imbued with myth, are responsible for the confinement of women in the pool. Hence the relevance of questioning some myths to understand the different representations of women. Our analysis from a corpus of myths reveals that the woman embodies the double image of a fertile woman, Foodland and a witch woman, mesmerizing by its destructive charm. It is tempting to believe that these representations of women are contradictory. In fact, they belong structural oppositions life / death involved in the knowledge of the world. The myth is thus perceived as a true story that permeates various aspects of human life.

Keywords: myth, woman, representations, opposition, life, sub-Saharan

Introduction

Le mythe est présent dans toutes les civilisations comme une forme d'accession à la connaissance. Friedrich W. J. SCHELLING lui confère une valeur élevée, supra rationnelle (W. J. SCHELLING, 1992). Claude LEVI-STRAUSS lui donne une expression pleine et entière en le faisant passer de la pensée pré-philosophique à celle de mode de pensée à part entière (Claude LEVI-STRAUSS, 1968 : 106)[1]. Dans *Anthropologie structurale*, il met en évidence la fonction structurelle du mythe. La pensée mythique, soutient-il, procède de la prise de conscience de certaines oppositions entre autre l'opposition structurale (vie/mort). De telle sorte que là où il y a conflit, il y a une relation. Il identifie les *mythèmes*, qui sont des unités fondatrices et signifiantes organisés en un récit (Claude LEVI-STRAUSS, 1968).

Objet de considérations théoriques des anthropologues et philosophes, le mythe est de plus en plus analysé par les littéraires, montrant la relation que l'on peut faire entre l'ethnologie et la littérature. Philippe SELLIER insiste sur la saturation symbolique du mythe et les constantes réinterprétations auxquelles il est soumis (Philippe SELLIER, 1984). Dans la même veine, Pierre ALBOUY décrit l'infini renouvellement du mythe, en raison du caractère inépuisable de ses significations symboliques (Pierre ALBOUY, 1969). D'où l'emploi du terme grec *palingénésie* pour désigner une renaissance et une métamorphose du mythe. Georges BALANDIER a très tôt insisté sur la « proximité » disciplinaire de l'ethnologie et de la littérature (Georges BALANDIER, 1994 : 23). André MONTANDON abonde dans le même sens pour soutenir que « ces deux disciplines, même si elles sont différentes, ont pour objet l'homme en général comme les hommes dans leurs particularités et singularités, replacés dans leurs sociétés et leurs cultures respectives » (André MONTANDON, 2006).

Ces développements autorisent la critique littéraire à analyser les thématiques qui intéressent l'ethnologie et bien d'autres sciences sociales. Nous sommes donc sur le bon chemin en menant la réflexion sur le mythe en tant que texte de la littérature orale, même s'il figure dans le carnet des ethnologues. Il s'agit de comprendre la femme à travers le mythe en tant que texte oral et en tant que texte oral introduit par le réseau intertextuel dans les œuvres littéraires écrites. A ce propos, Gérard GENETTE parlerait d'hypertextualité :

> « J'entends par là toute relation unissant un texte B (que j'appellerai hypertexte) à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire » (Gérard GENETTE, 1992 : 13).

Mais quelle est la difficulté dans l'étude des mythes ?

---

[1] Voir également les travaux de Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil 1970; Georges Dumézil, *Du mythe au roman*, Paris. P.U.F. 1970; A.J. Greimas, «Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique», *Communications*, 8. *L'analyse structurale du récit*, 1966, rééd. Paris, Seuil 1981.

Elle se situe au niveau des transformations qu'ils subissent dans le processus de leur transcription. Mircea ELIADE montre justement l'existence d'un seuil de dégradation par la scription du mythe, un récit anonyme et collectif, véhiculé par une tradition orale. Le passage de l'oralité au texte littéraire écrit marquerait une exténuation du mythe, comme le précise aussi Claude Lévi-STRAUSS. Il montre l'inexistence d'un mythe à l'état originel, c'est-à-dire dans sa forme pure ; il existe donc plusieurs versions du mythe.

Il se pose alors la question de l'exactitude de la transcription des textes mythes. A ce sujet, Jean.-Louis BACKES rassure en soutenant que la question de l'authenticité des faits rapportés ne se pose pas avec acuité dans ce domaine, puisque le mythe en littérature relève de la fiction. Notant que le noyau sémantique du mot « mythe » ne présente pas de caractère d'évidence, l'auteur propose de suivre une méthode une fois encore empirique, afin de dégager un ou plusieurs sens du mythe littéraire (Jean.-Louis BACKES, 2010 : 208). Ce qui nous paraît important dans l'analyse des mythes que nous prendrons en guise d'exemples.

La présentation de ce cadre théorique permet de s'intéresser à l'objet d'étude qui porte sur les représentations de la femme dans les mythes en Afrique subsaharienne.

L'Afrique subsaharienne est une région vaste géographiquement, et les mythologies dont elle regorge sont riches et variées ; elles peuvent faire l'objet d'une étude particulière[2]. En prélude à cette œuvre gigantesque, cinq textes oraux constitueront le corpus de notre travail :

- le mythe Wobê sur la relation Homme/Femme,
- le mythe Bété sur la relation Homme/Femme,
- la cosmogonie Dogon,
- le mythe Bwaba sur l'origine du mal et de la souffrance,
- le mythe de Mbeggan Nduur.

Et dans une perspective comparative, nous allons parfois convier des mythes d'autres peuples notamment le mythe de pandore, le mythe de Gilgamesh.

Les mythes sur la femme

En Afrique noire, il existe une diversité de mythes sur la femme[3]. Dans le mythe, la femme est un personnage à casquettes multiples : génie, mère, terre, sorcière, etc. D'où vient-elle et comment se fait-elle qu'elle vit avec l'homme ?

---

[2] Pour avoir une connaissance de ces mythes, consulter les œuvres L'Afrique: Mythes et littératures de J. Derive, LLACAN/Université de Savoie Germaine Dieterlen et Marcel Griaule pour les Dogon, Dominique Zahan pour les Bambara, Albert Kientz pour les Sénoufo8 qui réunit dans son anthologie un échantillon de seize récits étiologiques.

[3] Il faut remarquer que des recherches réalisées avec les étudiants de l'université de Koudougou (Burkina Faso) pour comprendre les mythes du peuple du Burkina a révélé qu'il n'existe pas de terme pour désigner le mythe.

Le groupe Akan du Ghana répondrait que l'univers a été engendré par Nyame, une déesse mère identifiée à la lune ; pour les Zoulous, l'esprit éternel donne l'ordre à la déesse mère Ma de se créer elle-même, puis de créer les étoiles, le soleil et la terre. Ainsi Dieu a crée l'homme et la femme. Et comment vivaient-ils ? Le mythe *Wobê* ci-dessous tente de donner une réponse cette question :

> A l'origine, les hommes et les femmes vivaient en communauté séparée mais les hommes désiraient conquérir les femmes. Ils leur faisaient la cours. Leurs assauts se brisaient contre le génie de Gnrondekan, la cheftaine des femmes. Désespérés, ils implorèrent Kossi, grand maître du Siaké (la Loi du masque), le suppliant de leur offrir les moyens de vaincre ces farouches amazones. Kossi leur apparut et leur donna le masque Gueugo. Habillé de ce masque, les hommes firent leur entrée dans la cité des femmes en chantant l'hymne de la paix : « Que Dieu nous donne courage et aussi les femmes afin que nous entrions en relation ». A la vue de ce cortège, prise de peur, Gnronkekan rasa sa barbe et prit la fuite. C'était la déroute, les vainqueurs pourchassaient les fuyards et chacun prit pour épouse celle qu'il trouva[4].

En conséquence, le mythe est une parole, un discours, un récit symbolique imagé qui donne des réponses aux questions de l'existence. Ces réponses engendrent à leur tour des rituels et des hiérarchies qui structurent la société. Pour une description du mythe, GREIMAS propose de les découper en séquences auxquelles devrait correspondre une articulation (GREIMAS J., 1966/1981 : 188). BARTHES apporte une précision en définissant la séquence, comme la plus petite unité narrative (BARTHES R., 1966 :29). Du mythe *Wobê* évoqué, il apparaît des éléments qui constituent la structure du récit.

- Le premier : l'origine de la vie entre l'homme et la femme : l'homme et la femme vivaient en communautés séparés. Ils étaient en perpétuel conflit. L'homme, sous les charmes de la femme, voulait entrer en relation avec elle. Ce mythe explique certainement pourquoi dans beaucoup de sociétés traditionnelles africaines, c'est l'homme qui doit aller vers la femme et non le contraire ;
- Le second : la femme n'est Femme que lorsqu'elle partage sa vie avec l'homme. Le statut de la femme célibataire est impensable, voire même proscrit ;
- Le troisième : la femme ne doit pas porter les attributs de l'homme (la barbe, par exemple dans ce mythe *Wobê*). En effet, dans les cultures traditionnelles africaines, la barbe a toujours été un symbole de l'homme. Par le rasage de sa barbe, Gnrondekan retrouve sa féminité, montrant ainsi le rite de passage de l'état d'homme à celui de femme. Une femme qui possède la barbe est dangereuse. Elle peut donner la mort. On raconte que lorsqu'un homme provoque une femme barbue, celle-ci peut lui donner la mort en arrachant un brin de sa barbe ;

[4] Textes rassemblés par Germain Bittiou NAMA, Vues d'Afrique, N°3 : « Eduquer aux droits de l'homme : des repères pour l'action », actes de la 6e Session africaine de formation à l'éducation aux Droits homme et à la paix, Ouagadougou, 12-16 janvier 2004, pp.145-149.

- Le quatrième : la présence du masque (le masque (Gueugo) dans ce mythe Wobê), symbole du pouvoir des Dieux et des hommes.

Dans la cosmogonie Dogon, on retrouve aussi l'image de la femme ayant un attribut de l'homme. Que confie le mythe relaté par le vieux sage Dogon Ogotemmeli à Marcel GRIAULE :

> Sorti du néant, l'Être suprême, Amma, doté de la parole, crée l'œuf assimilé à la Terre. Amma fait de cette dernière son épouse et conçoit avec elle un premier fils connu sous le nom de, Yurugu, Renard pâle. Celui-ci s'empare d'une partie de l'œuf primordial, vol considéré comme un acte incestueux commis sur la personne de sa mère. Pour réparer cette faute qui met en péril l'ordre universel, le second enfant d'Amma et de la Terre, Nommo, à la fois homme et femme, s'offre en sacrifice. Il est ensuite ressuscité par son père qui crée alors, en les façonnant dans de l'argile, quatre paires de jumeaux qui forment les huit ancêtres de l'humanité. Nommo les élève au rang d'hommes en leur transmettant la parole… (Marcel GRIAULE, 1975).

Il faut préciser que le Dieu Amma, voulant s'accoupler avec la terre, trouve sur son passage la termitière qui se dresse pour l'empêcher de satisfaire sa libido. La terre symbolise la femme et la termitière, son clitoris qui se dresse en rivale du sexe mâle. Amma l'abat. La terre, excisée, fut plus docile à son époux. Le Dieu Amma légitime, par son action, l'acte d'ablation (l'excision) du clitoris, symbolisant le prépuce de l'homme. L'ablation de cette partie du corps féminin, tout comme le rasage de la barbe d'une femme, contribue à rendre la femme Femme et crée des contraires qui entrent dans une dynamique de complémentarité pour donner la vie. Lévy Strauss parlerait *des oppositions structurales* qui jouent un rôle dans la signifiance du mythe (Lévy STRAUSS, op. cit.). La création des couples établit les règles d'interdépendance entre les hommes pour éviter le désordre. Lévy Strauss montre justement que le mythe consiste uniquement en oppositions binaires et leur unification (thèse, antithèse, synthèse) pour rendre la signification possible. L'opposition binaire inconciliable devient une opposition binaire conciliable, créant ainsi l'illusion ou la croyance qu'elle a été résolue. Il existe des oppositions paradigmatiques qui donnent au mythe sa signification : le cru et le cuit, le ciel et la terre, le soleil et la lune, etc.

Dans le mythe *Wobê*, cette relation d'interdépendance est faite après un conflit pour posséder un corps (celui de la femme), qui recèle la beauté et le mystère de la vie. La situation finale est la défaite des femmes qui consacre l'institution du mariage, mais l'homme a-t-il la sérénité ? Le mythe *Bété* ci-dessous donne une réponse :

> Les hommes et les femmes vivaient à l'origine en communauté séparées. Dans la cité des femmes vivaient un homme appelé Zouzou, l'unique époux de toutes ces femmes. Elles avaient aussi une cheftaine nommée Mahié. Les hommes désiraient de toutes leurs forces posséder les femmes, mais leurs tentatives échouaient, la vigilance de Mahié n'étant jamais prise à défaut. Cependant, à force de ruse, les hommes finirent par empoisonner Zouzou qui mourut de mort soudaine. Ainsi privés de leur mâle, les femmes abandonnèrent la lutte et s'avouèrent vaincues. Mais avant de livrer son peuple à la société des hommes, Mahié révéla à chaque femme le secret de la sorcellerie : « Qu'elle vous serve d'arme pour vous battre et vous défendre contre la scélératesse des hommes ». A toutes, elle signifia que

jamais elles ne devaient oublier que les hommes avaient contracté une dette de sang envers la femme[5].

Les éléments qui structurent ce mythe sont :

- Les hommes et les femmes vivaient en communautés séparées ;
- les hommes finirent par empoisonner la cheftaine des femmes ;
- les hommes soumettent les femmes.
- le conflit n'est pas achevé ;
- les femmes reçoivent le secret de la sorcellerie pour se défendre contre la scélératesse des hommes ;
- l'homme doit toujours se méfier de la femme. La vie continue en rythmant à la loi de la dialectique.

L'examen des deux mythes (*Wobê* et *Bétê*) autorise deux constats :

- Le monde mythique est fortement rattaché au monde réel. Il rassure l'homme en affirmant son appartenance à une société. Dominique ZAHAN, dans son étude sur les sociétés initiatiques Bambara, constate la logique qui interdit d'attribuer au mythe bambara une sorte de connaissance ultime. Le mythe est, selon lui, simplement lié à une démarche normale de la pensée qui les utilise soit comme un moyen de vulgarisation de la connaissance, soit comme un paravent destiné à la protéger. Il faut toutefois relever la maîtrise des étapes initiatiques du mythe vers la compréhension du monde (Dominique ZAHAN, 1960).

- Le mythe joue une fonction didactique en apportant des connaissances pour comprendre la vie, s'intégrer harmonieusement dans la société. Il devient une histoire vraie qui justifie des pratiques sociales : l'impératif pour la femme de vivre avec un homme (le mariage) et vis versa, etc. Les détenteurs de la tradition deviennent en termes platoniens des poètes qui « fabriquent les mythes » et en retour les mythes « font », « façonnent » les âmes des enfants, donc les hommes qu'ils deviendront.

Les deux mythes examinés, qui appartiennent à divers peuples, se ressemblent et s'intègrent dans un tout discursif par une liaison logico-sémantique qui s'articule autour des éléments suivants :

- les origines de la relation Homme/Femme et même les débuts de l'institution du mariage,

---

[5] Textes rassemblés par Germain Bittiou NAMA, Vues d'Afrique, N°3 : « Eduquer aux droits de l'homme : des repères pour l'action », actes de la 6e Session africaine de formation à l'éducation aux Droits homme et à la paix, Ouagadougou, 12-16 janvier 2004, pp.145-149.

- la vie avec la femme ne s'est pas faite facilement, mais à l'issue d'un conflit,

- A l'origine, l'existence d'une société des femmes dirigée par une cheftaine.

Il apparait une interdépendance explicative de l'origine de la relation Homme/Femme rendue à travers l'enchainement : conflit-victoire-vie. Le conflit avec la femme aboutit à une victoire donnant la vie par la relation avec la femme. Les deux mythes sont donc dans un rapport mutuel d'explication ; ils sont synchroniques et anonymes.

Sur le plan narratif, ils ont la même structure :

- Une situation initiale marquée par un conflit (contrairement à la sérénité qui caractérise généralement le début des récits) ;

- Une transformation de la société par la victoire de l'homme. L'intrigue est dénouée par le secours des Dieux pour aider l'homme ;

- Une situation finale qui annonce la vie de l'homme avec la femme et l'institution du mariage. L'homme et la femme sont à l'image du couple divin qui crée l'univers. Ils ne sauraient donc vivre séparément.

> Les Fon du Togo, Bénin et du Ghana considèrent Mawu-Lisa, couple divin formé de la Lune et du Soleil et figurant par sa dualité l'équilibre de l'Univers, comme la Divinité suprême. Mawu représente le principe féminin, sa figure est associée au froid, à la nuit et à la fécondité. Lisa est le principe masculin incarnant la force. Le couple crée la Terre avec l'aide de Dan, le serpent cosmique, et engendre les quatorze divinités du panthéon. En Ouganda, le premier homme porte le nom de Kintou. Il épouse Nambi, fille du Dieu suprême, souverain du Ciel, Gulu.

Les mythes évoqués montrent que la femme symbolise le pouvoir de la vie ; elle est aussi source de malheurs. Son amour, ensorcelante, fait d'elle une créature capable de causer le désordre dans la société. Elle est dans le monde des esprits qui résident dans le fond des eaux. Elle est dans beaucoup de mythologies la reine des eaux connue communément sous le nom de Mamiwata (Mother water", transformée en MamiWata)[6]. Elle est un être hybride qui incarne le croisement de trois mondes : animal (poisson), humain (terrestre) et spirituel (aquatique). Cette hybridité lui confère tous les pouvoirs et suscite la crainte. Les Dyans, groupe ethnique du Burkina Faso, gardent auprès de leurs fétiches l'eau du fleuve qui sert à les asperger pour les réveiller avant toute consultation ; les Ibo du Nigeria vénèrent les ndi mmili, esprits de l'eau ; au Kongo, ces esprits portent le nom de mbumba. Il est donc normal qu'un être hybride (Mamiwata) qui vit dans les fonds des eaux soit tant craint. Sa représentation scripturale montre

[6] Mamiwata est également la seule divinité africaine, vénérée ou connue dans un espace géographique rassemblant des cultures et des peuples aussi divers que les Ibo du Nigeria, les Ewé du Bénin, les Bamiléké du Cameroun et les Kongo de la RDC.

une femme aux longs cheveux, d'une beauté ensorcelante, avec une queue de poisson couvert d'écailles. Elle apparaîtrait les nuits sous les traits d'une jeune fille sulfureuse en quête d'hommes frivoles pour les châtier. Elle est parfois dans les cérémonies, les marchés. Il faut donc faire attention à une inconnue.

Ainsi, Mamiwata corrobore le mythe de la femme sorcière, dangereuse. Elle peut provoquer un déferlement des maux sur des familles, la société en jetant la folie à des hommes, en les rendant malheureux. Elle peut aussi épouser un homme et lui donner le bonheur, à la condition de garder le secret du mariage. En mettant fin au bonheur d'un homme et en jetant la tristesse dans sa famille et sa société, est-elle loin de Pandore qui marque la fin du paradis originel. En effet,

> Zeus, dont la toute puissance est menacée par le titan Prométhée, ordonne au forgeron des dieux, Héphaïstos, de façonner Pandore. A travers elle, Zeus veut se venger du vol du feu par Prométhée. Dotée d'une beauté et d'une fine intelligence, mais aussi pourvue de la ruse et de la fourberie, elle est menée par Hermès jusqu'à Epiméthée, le frère de Prométhée. Celui-ci reçoit volontiers le cadeau, malgré les avertissements de son frère. Et en effet, à peine Epiméthée a-t-il accepté le présent, que la femme ouvre la fameuse boîte — dans la tradition d'origine, il s'agit d'un pithos, une énorme jarre en argile, boîte de laquelle se répandent tous les maux sur la terre (PLATON, 1967 : 50).

Pandore est donc dans les cultures africaines et symbolise la femme dotée de pouvoir de perturbation de l'ordre social sacré. Elle est femme fatale.

La femme fatale

Une femme fatale est définie comme une femme d'une grande séduction qui conduit les hommes à se compromettre et à se retrouver dans des situations dangereuses. Cette figure existe sous une forme ou une autre dans presque toutes les cultures à travers l'histoire. Dans la cosmogonie Bwaba, la femme est la cause des « maux qui vont se déferler sur la terre » :

> « Il est vrai qu'on était loin des temps merveilleux où le ciel touchait presque la terre, où, selon la légende, les humains n'avaient qu'à lever la main pour cueillir tout ce qui leur permettait de vivre et d'ignorer la misère. Il fallut la négligence d'une femme, il fallut ô malheur ! Qu'une femme transgressât les recommandations de Dombéni pour que, furieux, le ciel s'envolât haut, très haut, encore très haut, emportât et ses richesses et ce qui alimentait le genre humain » (Nazi BONI, 1962 : 23)

La narrativité de ce mythe montre un schéma contraire aux mythes *Wobê* et *Bété*. L'origine de l'humanité n'est pas faite de conflit entre l'homme et la femme, mais d'une paix, d'un bonheur ineffable. Les deux compagnes vivaient comme Adam et Eve dans un paradis. Puis survient le conflit. La situation de départ caractérisée par une paix qui sera perturbée par la femme. Le malheur va désormais frapper la société. La situation finale est la vie de la femme avec l'homme dans un climat de méfiance. Mais la structure du mythe n'est pas composée que d'une thèse et d'une synthèse. La synthèse prévoit la résolution du problème afin que la société recouvre son

harmonie. Dans le roman, l'auteur mentionne la présence de deux êtres auprès du grand Maître de l'univers, qui tiennent dans leurs mains le destin de l'humanité :

> « Deux enfants divins : karanvanni, le fils terrible et Hayovanni sa sœur débonnaire. Chaque fois que karanvanni, l'enfant terrible débouche les écluses célestes de liquides enflammés pour incendier le monde, Hayovanni, la déesse débonnaire accourt et ouvre toutes grandes les vannes des écluses d'eau froides. Ainsi nous vient la pluie, cette eau-du-ciel qui féconde la terre et entretient la vie. La présence là-haut de sa divine protectrice renforçait la quiétude du Bwamu » (NAZI B., 1962 : 27).

L'analyse des mythes dans leur version orale ou en tant que texte dans le texte écrit (ici le roman) montre deux images de la femme : douce, source de fécondité et être fatal. Son amour et sa beauté sont dangereux.

Dans les mythologies d'autres peuples, ces deux images sont perceptibles. Dans le mythe de Gilgamesh, par exemple, c'est l'amour d'une femme qui éveille Enkidou. Ce dernier est la création de la déesse Arunu pour répondre aux sollicitudes du peuple pour mettre un frein à la tyrannie du roi Gilgamesh. Née dans le désert, Enkidu va vivre totalement à l'écart de la civilisation ; il broute l'herbe avec les animaux sauvages qui sont ses amis. Il détruit les pièges que posent les chasseurs. Ces derniers vont se plaindre auprès du roi qui décide de le faire venir à sa cour en lui envoyant une femme. La suite montre comment Enkidu est dompté :

> « La courtisane Shamhat enlève ses vêtements dévoile ses seins, dévoile sa nudité et Enkidu se réjouit des charmes de son corps. Elle ne se dérobe pas, elle provoque en lui le désir. Elle enlève ses vêtements et Enkidu tombe sur elle. Elle apprend à ce sauvage en quoi réside la force de la femme. Il la possède en rut et s'attache à elle, six jours et sept nuits. Lorsqu'il est rassasié de son buisson parfumé, il revient vers ses compagnons mais en le voyant les gazelles se détournent de lui et les bêtes sauvages le fuient. » [7]

Cet extrait du mythe montre comment la femme peut changer le cours des événements d'un peuple. La femme n'est pas seulement un être satanique, diabolique ; elle peut sauver la société du danger éventuel en lui redonnant vie.

La femme féconde

Dans d'autres types de récits, la femme est adjuvant du héros dans la conquête du pouvoir et change le cours de l'histoire au profit d'une communauté. Soundiata, déterminé à reconquérir le royaume de ses ancêtres, va faire recours aux charmes de sa soeur Djegue, que Soumaoro Kanté, roi su Sosso, avait épousé de force. Elle apprend à son frère que « seule une flèche portant un ergot de coq blanc pourra tuer le roi du Sosso ». Le dévoilement de ce secret va aider Soundiata à vaincre Soumaoro, à la bataille de Kirina en 1235.

---

[7] Tablette 1 Gilgamesh et sa légende par P. Garelli (Klincksieck, 1960) Mythes de la Mésopotamie d'Henrietta Mc Call (Seuil, 1973). LA RENCONTRE. copyright mythologica.fr

Le rôle que la femme joue dans ce conflit est central. Elle permet de vaincre les forces obscures dont est issue Soumaoro Kanté, un forgeron qui devrait être dans sa forge pour fabriquer des armes pour les chasseurs que de convoiter le pouvoir. En effet, dans beaucoup de sociétés traditionnelles de l'Afrique subsaharienne, les forgerons sont détenteurs de forces obscures, d'amulettes et des fétiches ayant une capacité de nuisance.

Il apparaît que la femme permet d'établir l'ordre social. Elle possède en même temps deux éléments qui s'opposent : le bien et le mal. Sa nature ambivalente fait d'elle une femme fatale et une femme féconde, garante de l'ordre social.

Le mythe de Mbeggan Nduur qui fonde l'émergence du pouvoir politique au Saalum, un des royaumes *seereer*, une ethnie du Sénégal qui habite au Centre-ouest du pays et sur la Petite Côte, dans la région de Thiès, montre que la femme joue un rôle central. En effet, le système social instauré par les Gelwaar en pays seereer accordait une place primordiale à la femme qui jouissait d'une grande liberté et d'honneurs liés à la maternité, car les titres étaient transmis à l'enfant par sa mère. En effet, n'était gelwaar que l'enfant né d'une femme gelwaar et seul ce dernier pouvait prétendre à la royauté. L'enfant de père gelwaar et de mère non-gelwaar pouvait cependant avoir d'autres fonctions, notamment celle de chef de l'une des nombreuses localités qui seront créées. C'est donc avec la figure de la mère que commence le mythe de Mbegaan Nduur.[8]

Conclusion

L'analyse des mythes de notre corpus montre une pluralité des représentations sur la femme. La femme est féconde, terre nourricière ; elle fait la société et l'épargne du danger. Ce qui est contraire à l'image que la modernité lui colle souvent à la peau en la rendant passive, soumise à la dictature de l'homme. La femme est aussi sorcière, femme fatale qui détruit, envoûte par son charme. Cette image de la femme est celle qui est de nos jours beaucoup véhiculée dans la lutte pour les droits des femmes. Des mythes modernes qui valorisent la femme sont mis en avant et feront l'objet de recherches ultérieures.

De notre analyse, il ressort que la femme est un être total. En réalité l'opposition structurale vie/mort participe de la connaissance du monde. Il s'agit d'opposition de contraires qui jouent un rôle important dans la signifiance du mythe et même dans la vie. Le mythe est ainsi perçu comme une histoire vraie qui imprègne différents aspects de la vie humaine.

[8] Seynabou Mbaye, « La femme dans le mythe de Mbegaan Nduur », *Ethiopiques*, n°88. Littérature, philosophie et art 1er semestre 2012.

Bibliographie

Corpus de mythes

- le mythe Wobê sur la relation Homme/Femme,
- le mythe Bété sur la relation Homme/Femme,
- la cosmogonie Dogon,
- le mythe Bwaba sur l'origine du mal et de la souffrance,
- le mythe de Mbeggan Nduur.

Ouvrages

ALBOUY P., 1969/1970 : *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris, Armand Colin 1969. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil 1970

BONI N., 1962 : *Crépuscule des temps anciens*, Présence africaine, Paris.

DUMEZIL G., 1970 : *Du mythe au roman*, Paris. P.U.F.

FRIEDRICH W. J. S., 1992 : *Philosophie de la mythologie*, Jérôme Millou, 1992.

GENETTE G., 1992 : *Palimpsestes*, Paris : Éditions du Seuil, coll. « Points essais ».

GRIAULE M., 1948/1975 : *DIEU D'EAU: entretiens avec Ogot*emmêli. Paris: Librairie Arthème Fayard.

PLATON, 1967 : *Protagoras et autres dialogues,* Paris, Flammarion.

STRAUSS L. C., 1958, *Anthropologie structurale,* Paris, Plon.

Articles scientifiques

BACKES J.-L., 2010 : *Le Mythe dans les littératures d'Europe*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Cerf Littérature ».

BALANDIER G., 1994 : « L'effet de l'écriture en anthropologie », in *Communications*, 58, 1994. L'écriture des sciences de l'homme.

BARTHES R., 1966 : « Introduction à l'analyse structurale des récits », in *Communications*, N°8, Paris, Seuil, 1966, rééd. 1081, Coll. « points ».

DIETERLEN, G., 1955 : « Mythe et organisation sociale au Soudan français », *in Journal des Africanistes*, vol.25, n°1.

GREIMAS J., 1981 : «Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique», *Communications*, 8. 1966.

MONTANDON A., 2006 : *Littérature et anthropologie*, coll. « Poétiques comparatistes », vol 1, Société française de littérature générale et comparée, Paris, Champ Social Editions.

MBAYE, S., 2012 : « La femme dans le mythe de Mbegaan Nduur », *Ethiopiques,* n°88. Littérature, philosophie et art.

SELLIER P., 1984 : «Qu'est-ce qu'un mythe littéraire?», *Littérature*, n° 55.

ZAHAN D., 1963, *La Dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris-La Haye, Mouton, 1963.