

FÉMINISME EN AFRIQUE ET FÉMINISMES AFRICAINS : ENTRE UNIVERSALISME DES DROITS ET ENCRAGE CULTUREL

Grahon Marie Thérèse Sidonie BEUGRE Épse. KONAN

Enseignante-Chercheure

UFR SHS (Département de Philosophie)

Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY

Cocody-Abidjan

Résumé : Ce texte interroge la tension entre un féminisme pensé comme importation occidentale et les féminismes africains nés des expériences concrètes du continent. En cartographiant deux courants majeurs : le womanism et le stiwanisme. Il montre comment ces pensées articulent lutte contre le patriarcat, survie collective et critique du néocolonialisme. L'analyse met en lumière trois nœuds philosophiques : l'articulation entre universel et particulier, entre individu et communauté, entre tradition et modernité.

L'article conclut que l'émancipation des femmes en Afrique ne passe ni par la rupture culturelle ni par l'imitation, mais par une réinterprétation critique des ressources locales au service d'une justice concrète.

Mots-clés : Féminisme ; Africain ; Droit ; Culturel ; Occidentale.

Summary : This text questions the tension between a feminism thought as a Western import and African feminisms born from concrete experiences of the continent. By mapping two major currents : womanism and stiwanism. It shows how these thoughts articulate the struggle against patriarchy, collective survival and criticism of neocolonialism. The analysis highlights three philosophical nodes : the articulation between universal and particular, between individual and community, between tradition and modernity.

The article concludes that the emancipation of women in Africa does not go through cultural rupture or imitation, but by a critical reinterpretation of local resources at the

service of a concrete justice.

Keywords : Feminism ; African ; Law ; Cultural ; Western.

Digital Object Identifier (DOI): <https://doi.org/10.5281/zenodo.21675053>

1 Introduction

Le féminisme occidental relève d'un processus qui s'est au cours d'une lente maturation. Il s'est construit en trois vagues et chaque vague a son contexte et ses précurseurs. La première vague se situe dans le contexte de naissance, l'Europe des lumières et la révolution française, fin 1700. On parlait de liberté, d'égalité et de fraternité, mais seulement pour les hommes. Les femmes remarquent l'incohérence ; on parle de droits universels, mais elles n'ont ni droit de vote, ni d'accès à l'éducation, ni droit de propriété. Elles sont mineures à vie devant la loi. Pendant la révolution industrielle, les femmes entrent en usine, mais payées deux fois moins que les hommes pour le même boulot. Cette situation va susciter une vive réaction d'Olympe qui s'insurge pour dire que : « la femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir également celui de monter à la tribune » (O. De Gouges, 1791, p. 26). Pour la deuxième vague, nous avons les percusseuses de droits civiques et vote en 1790-1920 qui veulent les mêmes droits légaux que les hommes : vote, propriété, éducation et divorce. Ensuite, nous avons la troisième vague 1960-1980 dont Simone de Beauvoir dans « Le deuxième sexe ». « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » écrivait R. Descartes (1637, p. 6). Pourtant, dès qu'il s'agit du féminisme en Afrique, ce bon sens semble insensé et se fracture. D'un côté, des voix dénoncent une idéologie importée, incompatible avec des valeurs communautaires et spirituelles du continent. De l'autre, ceux qui militent pour que l'émancipation des femmes soit précisément ce qui rendra l'Afrique plus forte.

Cette opposition cache une question plus profonde : parle-t-on d'un féminisme africain, pensé comme une greffe du féminisme occidental, ou d'un féminisme africain, nés des expériences concrètes de femmes confrontées au colonialisme, au patriarcat local, à la pauvreté et aux transformations sociales ? C. A. Diop (1982, p.

115-120) rappelle que dans l'Égypte ancienne, les femmes disposaient de droits civils

et politiques avancés, pouvant leur permettre de posséder des biens, de passer des contrats, de gouverner, de transmettre un pouvoir. A. Ifi (1993, p. 54-71) explique que, les sociétés igbo reposaient sur des systèmes de pouvoir flexibles, permettant aux femmes de s'occuper des positions d'autorité sans être enfermées dans des catégories de genre rigides. Au regard de ces explications, nous remarquons que l'émancipation féminine est une pure invention occidentale qui est un produit de la colonisation.

La colonisation a perturbé les valeurs africaines, c'est d'ailleurs ce qui a permis et renforcé la marginalisation de la femme, la plaçant désormais au second plan par rapport aux hommes. C'est ce sur quoi, J. K. Zerbo (1993, p. 54-71) met l'accent : « la colonisation a introduit des hiérarchies sociales nouvelles qui ont souvent relégué les femmes africaines dans des positions subalternes inédites ». Avant l'impérialisme, les sociétés africaines étaient hiérarchisées. Souvent complémentaires, elles étaient regroupées en : âge, lignage, initiation et métier. L'homme et la femme avaient des sphères de pouvoir différentes mais reconnues. Exemple : chez les Akan, les « reines-mères » nommaient les Chefs. La colonisation a plaqué son modèle européen qui est une échelle pyramidale. Les femmes africaines rencontraient certes des problèmes. Mais l'expansionnisme s'est implanté avec son cortège de difficultés à l'euro-péenne associé à un système administratif qui a institutionnalisé leur domination. Avant son avènement, tout tournait autour du social et du culturel. Après 1900, tout s'est mué en légal, en économique et administratif.

L'enjeu n'est donc pas seulement sémantique. Il est aussi philosophique et politique. Il interroge la possibilité d'un universel des droits sans hachurer les spécificités socioculturelles et la capacité des femmes africaines à définir elles-mêmes les termes de leur délivrance. Le présent article propose de cartographier ces courants, d'en dégager les tensions centrales et de montrer comment ils définissent le débat sur la tradition, l'individu et la communauté.

2 L'héritage colonial et la méfiance envers le mot féminisme

Le féminisme occidental est né dans le contexte du droit individuel, du suffrage, du contrat social libéral. Quand il arrive en Afrique, il se heurte à trois évidences : la centralité de la communauté et du lignage, la pluralité des systèmes juridiques coutumiers, religieux, étatiques, et l'histoire colonial fait du

« féminisme » un mot suspect, associé à l'ingérence étrangère.

Les précurseurs à l'image d'Olympe, se battaient contre les lois napoléoniennes. Ces lois exportées en AOF et AEF et qui sont devenus l'outil qui a « subalternisé » les femmes africaines selon J. Ki-Zerbo (1972, p. 400) Sur l'école coloniale et l'exclusion, il se prononce : « L'école coloniale fut d'abord une école de garçon. La femme africaine est alors doublement marginalisée : par la tradition d'abord, par la colonisation », l'auteur fera transparaître ensuite les deux faces de la médaille. Certaines traditions restreignaient déjà la marge de manœuvres des femmes. Mais, la colonisation est venue aggraver leur situation en opérant des choix clairs. On scolarise les garçons car eux ils deviendront commis, plantons, tirailleurs, au détriment des jeunes filles.

Le rejet du féminisme en Afrique, est le signe d'un mal lié à l'importation de modèles exogènes. Selon S. Bessis (2011, p. 97), « lorsque le féminisme est perçu comme un produit culturel occidental, il risque d'être rejeté comme une nouvelle forme de domination symbolique ». Bessis accuse, après la domination coloniale politique, puis économique, on risque une troisième colonisation qui est culturelle et morale. Cette position de Bessis a un trouve son ancrage, directement avec Ki-Zerbo pour qui, la colonisation a plaqué les femmes Africaines au rang de subalternes dans sa hiérarchie.

Si le féminisme arrive telle du copié-collé de l'occident, il refait la même erreur. Il a plaqué un nouveau modèle au lieu de partir des réalités locales. Alors si Ki-Zerbo démontre que la colonisation a institué la subalternité féminine, Bessis met en garde contre une « libération » importée, qui reconduirait la domination sous une forme édulcorée. C'est pour cette raison que Tamale (2020, p. 41) appelle à décoloniser le féminisme africain, afin de penser l'émancipation depuis les épistémologies locales. En ce sens, elle affirme « Le féminisme africain doit s'enraciner dans les visions du monde, cosmologies et expériences africaines. Il doit parler les langues africaines, au sens propre et figuré ».

À travers ce concept décolonisation, Tamale rappelle que dans plusieurs sociétés africaines, le corps de la femme a un pouvoir sacré, lié à la fertilité, aux ancêtres. L'émancipation, c'est aussi et surtout, récupérer ce pouvoir symbolique, pas juste le « droit à disposer de mon corps », version individualiste. Elle cite les

reine-mères qui contrôlaient les rites de passages.

3 Cartographie des féminismes africains : womanism et stiwanisme

Il serait réducteur de parler du féminisme africain. Sur le terrain, ce sont des courants qui partent du même constat, l'oppression des femmes existe, mais qui divergent sur le diagnostic et la solution. Deux courants illustrent bien cette pluralité qui est le womanism et le stiwanisme.

3.1 Le womanism : penser la survie collective avant la rupture

Le terme womanism est engendré par l'écrivaine américaine Alice Walker en 1983, mais il trouve écho immédiat en Afrique. Les théoriciennes nigérianes Chikwenye Ogunyemi et Obioma Nnaemeka l'adaptent au contexte africain.

Le womanism refuse l'opposition frontale homme et femme qui caractérise une partie du féminisme occidental. Pour ses porte-paroles, cette opposition est un luxe de société où l'individu prime sur le groupe. En Afrique, la famille, le clan et la communauté restent le cadre premier de l'existence. L'ennemi n'est donc pas « l'homme africain » en tant que tel, mais le système qui appauvrit, déstabilise et déshumanise tout le monde.

Inventé par Alice Walker et approuvé par Chikwenye et Ogunyemi et Obioma Nnaemeka, le womanism refuse un antagonisme direct homme et femme. Il privilégie la complémentarité, place la survie économique et culturelle au centre, et réinterprète la tradition pour distinguer ce qui protège des femmes de ce qui les opprime. Comme, on le voit, l'objectif n'est pas de renverser, mais de restaurer un équilibre perturbé par la colonisation et la modernité. Pour ce qui concerne la centralité de la survie, avant de parler d'autonomie individuelle, il faut parler d'accès à la terre, à l'éducation, à la santé. La lutte féministe est indissociable de la lutte contre la pauvreté. Par conséquent, lorsqu'on fait la relecture de la culture, le womanism ne rejette pas systématiquement la tradition. Il distingue ce qui, dans les coutumes, protège les femmes et ce qui les opprime, pour réinterpréter le reste.

3.2. Le stiwanisme : transformer la société en incluant les femmes

Molara Ogundipe-Leslie propose le social transformation including woman in Africa, c'est-à-dire, la transformation sociale incluant les femmes en Afrique. Plus

pragmatique, ce courant associe émancipation des femmes, lutte contre la pauvreté et la décolonisation économique. Il travaille avec les hommes comme alliés, et privilégie l'action concrète : accès à la terre, éducation, réforme du droit de la famille.

Le womanism a été théorisé par Chikwenye Okonjo Ogunyemi et popularisé par Alice Walker. Il met l'accent sur la complémentarité homme-femme, la survie de la communauté, et refuse l'opposition frontale des sexes. Le slogan : « survie collective avant autonomie individuelle ». Inventé par la nigériane Molaria Ogundipe-Leslie, le stiwanisme signifie "social transformation including Woman in Africa". Le nom dit tout, il ne s'agit pas de créer un mouvement de femmes comme actrices à part entière. Le stiwanisme est plus pragmatique et moins identitaire que le womanism. Il part d'un constat simple : en Afrique, les femmes subissent une triple oppression, le patriarcat local, le néocolonialisme économique, l'héritage colonial des institutions.

Au regard de toutes ces explications, nous avons trois axes d'actions qui en résultent. Le premier axe tente de dénoncer le néocolonialisme, en effet, pour Ogundipe-Leslie, on ne peut pas libérer les femmes sans critiquer les structures économiques qui maintiennent l'Afrique en dépendance. Le féminisme africain doit être anti-impérialiste. Les femmes, dans cette optique doivent travailler avec les hommes. Puisque la transformation est sociale, les hommes doivent être des alliés. La problématique est de les convaincre que l'émancipation des femmes accroît la résilience de toute la communauté. Le stiwanisme privilégie les actions locales à savoir l'alphabétisation, microcrédit, accès à la terre, réforme du droit de la famille. La théorie précède la pratique, pas l'inverse. Ce dernier axe est un ancrage concret.

Philosophiquement, le stiwanisme est proche d'un féminisme matérialiste et tiers-mondiste. Il rappelle que la liberté ne se décrète pas par une loi, si les conditions matérielles ne suivent pas.

	Womanism	Stiwanisme
Rapport aux hommes	Contemplativité, dialogue	Alliance stratégique
Rapport à la tradition	Réinterprétation sélective	Subordination aux objectifs de transformation

Priorité	Suivi culturelle et communautaire	Transformation économique et politique
----------	-----------------------------------	--

4. Les trois tensions philosophiques au cœur des féminismes africains

Au-delà des courants, le débat philosophique se résume toujours à trois nœuds de tension. C'est là que se joue la spécificité africaine du problème.

4.1. Universel contre particulier

Peut-on parler des droits des femmes sans prescrire un modèle extérieur ? Le féminisme classique s'appuie sur l'idée d'un sujet universel qui est la femme, sujet de droit, autonome, égale à l'homme. Les critiques africaines répondent que cet universel est souvent l'universalisation d'une expérience occidentale, bourgeoise et individuelle.

La tension est réelle, si l'on défend l'universalité des droits humains, comment porter critique aux pratiques telle l'excision ou le mariage précoce, sans être accusé d'expansionnisme culturel ?

La réponse des féminismes africains est pragmatique en d'autres termes, l'universalité des droits ne se décrètent pas d'en haut. L'universel passe par le particulier. Il se construit à partir des luttes sociales. Une femme qui conteste l'héritage inégalitaire de la justice coutumière et de l'avenir de ses filles, ne le fait pas au nom de Simone de Beauvoir, mais au nom du coran, pas au nom d'un modèle importé. En Afrique de l'ouest et de l'est, le féminisme utilise l'exégèse du Coran pour contester les lectures patriarcales.

4.2. Individu contre communauté

En Afrique, la personne se définit par ses liens. L'émancipation ne passe pas forcément par la rupture avec le groupe, mais par la transformation du groupe depuis l'intérieur. La liberté et la responsabilité communautaire vont ensemble. A la question de savoir si l'émancipation passe-t-elle par la rupture avec le groupe ? Certes, le libéralisme occidental pose l'individu comme point de départ en Afrique, la personne

se définit d'abord par ses liens qui sont la famille, le lignage et le village, etc. Demander à une femme de se « libérer » en rompant avec sa famille est souvent perçu comme une violence. D'où l'instance des courants africains sur la complémentarité et la survie collective. L'important n'est pas de sortir de la communauté mais de la transformer de l'intérieur pour qu'elle cesse de produire l'injustice. La question philosophique devient : l'autonomie a-t-elle un sens sans appartenance ? Les féminismes africains répondent non. Liberté et responsabilité communautaire vont ensemble. De nombreuses études montrent que l'éducation des filles, l'autonomisation économique des femmes et leurs participation politique constituent les leviers majeurs du développement humain durable. Mais ces processus ne peuvent réussir que s'ils sont pensés dans une logique de justice sociale, de cohésion communautaire et de respect de contextes culturels anciens et modernes.

Face à la subalternisation coloniale décrite par Ki-Zerbo et au risque de domination culturelle pointé par Bessis, Tamale appelle à décoloniser les épistémologiques. Fatou Sow précise cette voie féminisme c'est-à-dire le féminisme africain doit articuler l'universalité des droits individuels avec la force des solidarités collectives qui structurent sociétés africaines. « Capable d'articuler droits individuels et solidarités africaines » insiste F. Sow (2005, p. 62) « droits individuels » dont parle Sow est l'héritage du féminisme occidental plus des droits humains post-1948. Pour Sow, on ne peut pas dire ce type l'économie. Accès à la terre, scolarisation, droit de divorce, lutte contre violences sont des combats individuels non négociables. Sinon, on décolonise mais on retombe dans le patriarcat traditionnel.

En parlant de la "solidarités africaines" Sow répond au piège que Bessis et Tamale dénoncent. Pour Sow : le féminisme africain ne peut pas être 100% « moi, mon corps, mon choix » version individualiste. Parce que la société africaine fonctionne sur le groupe ; lignage, tontine, association de femmes, communauté villageoise. Faut-il rompre avec la tradition ou la réinterpréter ?

5. Tradition et modernité

Plutôt que rompre ou sacraliser, les féminismes africains pratiquent l'exégèse

critique : retourner dans l'histoire précoloniale et les textes pour y trouver des ressources d'émancipation oubliées. C'est le piège classique. Soit, on rejette la tradition comme patriarcale et arriérée, soit on la sacralise au nom de l'identité. Les deux positions bloquent. Selon Bissa ENAMA, Directrice de l'ENS Cameroun qui affirme que le féminisme, en Afrique, ces débats prennent une certaine acuité particulière, tant dans les questions de genre, de rapports sociaux de sexe, de classe, de pouvoir, de culture, de religion, de développement et de modernité s'entrecroisent dans des configurations historiques et sociales complexes.

Les féminismes africains optent pour une troisième voie : l'exégèse critique. Ils retournent dans les textes, les coutumes, l'histoire précoloniale pour y trouver des ressources d'émancipation oubliées. Exemple : redécouvrir le rôle des reines-mères dans certaines sociétés Akan, ou relire certains versets coraniques à la lumière de l'égalité. L'idée est simple, la modernité ne commence pas en 1990. Elle existe déjà en germe dans l'histoire africaine. Il s'agit de la faire remonter à la surface.

Cette position donne place aux nouvelles formes de féminisme portée par la jeunesse africaine, notamment à travers les réseaux sociaux, le cyberactivisme, les expressions culturelles, la littérature, la musique et les arts. Achille Mbembe (2010, p. 189) souligne, « les luttes contemporaines en Afrique se jouent de plus en plus dans les espaces culturels et numériques ».

En somme, ces trois tensions montrent que le féminisme africain n'est pas un féminisme au rabais. C'est une volonté, une initiative de penser l'égalité sans dissoudre l'identité, la liberté sans détruire le lien social, la modernité sans effacer la mémoire.

6. Conclusion

Au terme de ce parcours, il apparaît que la colonisation a bel et bien bouleversé les équilibres africains, comme l'établit Joseph Ki-Zerbo. En instituant des hiérarchies légales, économiques et scolaires centrées sur le modèle masculin occidental, elle a subalternisé les femmes et rendu invisible leur rôle central dans l'économie et les institutions précoloniales. Cependant, penser l'émancipation ne peut se réduire à importer un féminisme occidental. Sophie Bessis met en garde, vu comme « un produit culturel importé », il risque de devenir une nouvelle forme de

domination sympathique, substituant au colon administrateur l'expert du genre. Sylvia TAMALE prolonge cette critique en appelant à décoloniser le féminisme africain lui-même pour rompre avec les normes hégémoniques, parler les langues et cosmologies locales, sans pour autant renoncer à l'objectif d'émancipation.

C'est dans cette tension que Fatou Sow propose une voie de synthèse. Le féminisme africain viable est celui capable d'articuler droits individuels et solidarités collectives. Il s'agit de revendiquer l'accès à la terre, à l'école, à la citoyenneté, tout en s'appuyant sur la force des associations, lignages et réseaux féminins qui structurent les sociétés africaines. Enfin, Achille Mbembe montre que ce combat se joue désormais dans de nouveaux espaces. Les luttes contemporaines migrent vers les sphères culturelles et numériques où les femmes africaines reprennent la main sur le récit, le langage et l'image. Le numérique devient ainsi l'outil privilégié pour décoloniser les épistémologies et déployer, à grande échelle, l'articulation défendue par Sow. In fine, le défi du féminisme africain postcolonial n'est donc pas de choisir entre tradition et modernité, entre individu et collectif. Il est d'inventer une pensée et des pratiques ancrées dans l'histoire propre au continent, critiques envers l'héritage colonial, et tournées vers une émancipation définie par les africaines elles-mêmes.

Pour terminer, le débat sur le féminisme en Afrique ne se résout pas par le choix entre « tradition » et « modernité », ni en "Afrique" et "Occident". Il se joue dans l'espace intermédiaire où les femmes africaines réinventent leur rapport au pouvoir, à la famille et au corps.

Parler de « féminismes » au pluriel, c'est savoir qu'il n'existe pas une seule voie vers l'émancipation. C'est accepter que l'universel se construit à partir des cas particuliers. Le véritable défi à venir est de maintenir ce pluralisme sans retomber dans le relativisme qui justifierait toutes les violences au nom de la culture. En définitive, le féminisme en Afrique n'est pas une importation qui échoue. C'est une pensée en gestation, qui force le féminisme global à devenir plus honnête, plus sincère, plus critique, et plus humain.

RÉFÉRENCES

- [1] Ifi, Amadiume, 1993, Femmes africaines et pouvoir, Paris, Le Harmattan.
- [2] Bessis, Sophie, 2011, Le féminisme universel existe-t-il ? Paris, Albin Michel.

- [3] Boni. T. (2008), Que vivent les femmes d'Afrique, Karthala.
- [4] Chimamanda Ngozi Adichie ,2014 : We should all be feminists,
- [5] Cheikh Anta Diop, 1982, l'unité culturelle de l'Afrique noire, Paris, Présence Africaine.
- [6] Descartes René, 1637, discours de la méthode, paris, GF.
- [7] Kéita, Fatou. (1998). Rebelle. NEI-CEDA.
- [8] Ki Zerbo. Joseph, 1993, Femmes africaines et pouvoir, Karthala.
- [9] Ki Zerbo. Joseph, 2003. À quand l'Afrique ? Éditions de l'Aube.
- [10] Mariam Bâ,1979, Une si longue lettre, NEA.
- [11] Mary Wollstonecraft,1792, Défense des droits de la femme, Paris, Buisson.
- [12] Mbembe, A, 2010, Sortir de la grande nuit, Paris, La découverte.
- [13] Molaria Ogundipe Leslie,1994, Re-Creating ourselves : African women and critical transformation, Trenton, Africa World press.
- [14] Obioma Nnaemeka, 2004, Nego-feminism : Theorizing, practicing, and pruning Africa's Way, signe.
- [15] Olympe de Gouges, 1791, Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne, Gallimard.
- [16] Simone de Beauvoir, le Deuxième sexe, 1949.
- [17] Sow, Fatou, 2005, femmes et citoyenneté en Afrique, Paris, Karthala.
- [18] Tanella Boni, 2005, Matins de couvre-feu, Éditions du Rocher.
- [19] Véronique Tadjo, 2000 : L'ombre d'Imana : voyages jusqu'au bout du Rwanda. Actes Sud.
- [20] Véronique Tadjo, 2005, Reine Pokou, Actes Sud.