



## LE CORPS DES FEMMES : PERCEPTIONS ET REPRESENTATIONS

**par Hélène Houphouet-Koffi**

Institut d'Ethno-Sociologie  
Université d'Abidjan-Cocody

« Les hommes ne sont jamais lassés de façonner des expressions pour exprimer la force contraignante qui attire l'homme vers la femme et parallèlement à son envie, la phobie que par elle, il puisse mourir ou se pendre.. »<sup>1</sup>.

La femme en tant que genre a toujours fait l'objet de curiosité, de crainte et d'admiration mêlée de critique dans toutes les sociétés.

Parler des canons de beauté, de la femme africaine et des représentations sociales de la maternité nous amène d'abord à circonscrire et à préciser notre sujet dans le contexte culturel africain puis à expliquer le lien de cause à effet entre la beauté du corps de la femme avec la possibilité de procréation ou de donner la mort.

Dès lors, quels sont les canons de beauté de la femme africaine en milieu rural et en quoi puissent-ils être des facteurs de procréation, de chance ou de mort ?

La femme en tant qu'entité humaine et sociale est évidemment perçue comme différente de l'homme par certains aspects de sa morphologie et de son fonctionnement biologique. La différence essentielle entre ces deux entités est liée à la fonction de procréation ou de maternité de la femme.

En effet, le développement corporel et physiologique de la jeune fille se distingue de celui du jeune garçon, dès le processus de la puberté. Les modifications, qui en découlent, apparaissent chez les femmes, au niveau de la poitrine et de l'appareil de reproduction humaine. A ce niveau, l'homme et la femme jouent des rôles complémentaires, complémentarité qui pourtant servira de base de différenciation et d'inégalité sociale.

Le corps féminin est perçu en milieu rural africain à la fois comme un objet fascinant, voire redoutable. Il est aussi mythe et mystère suivant le contexte (lieu, période, circonstance, culture, etc.), objet de communication et de médicalisation à souhait.

Support publicitaire donc objet commercial, le corps naturel et superficiel, corps spectacle et secret, corps ritualisé et célébré, corps outil d'individualisation et moyen de subsistance, corps identitaire, corps langage et organe de vie, tel se présente en substance le corps en général, mais surtout celui de la femme.

<sup>1</sup> K. HORNEY, *La psychologie de la femme*, Paris, Edit. PBP, Coll. « Bibliothèque scientifique », 1969, p.282.

Au regard de ces perceptions globales, que peut-on dire du corps de la femme en termes de beauté et de charme en milieu rural africain ?

En Afrique Noire, il est en effet pratiquement impensable de parler de la corporéité féminine simplement en termes d'enveloppe de chair, d'objet de plaisir et de manipulation sans se référer à ce qui est de fait admis de considérer comme une fonction utilitaire c'est-à-dire la reproduction humaine, d'autant plus qu'elle constitue de toute évidence une finalité sociale en milieu rural.

C'est partant de cette logique qu'il nous apparaît opportun de rapprocher les thèmes : « les canons de beauté de la femme africaine et les représentations sociales de la maternité en milieu rural ».

Ces deux thèmes participent de la même logique tant et si bien que la lecture de la beauté du corps féminin africain peut se concevoir comme une certaine philosophie de la vie dans la mesure où le corps constitue un tout. Corps de tremplin, corps symbole, corps analyseur, qu'est-ce donc ce corps de la femme africaine traditionnelle ?

Avec Emile Durkheim, pour distinguer un individu d'un autre, « il faut un facteur d'individualisation, c'est le corps qui joue ce rôle »<sup>2</sup>. Le corps humain ne se résume donc pas seulement à « une collection d'organes et de fonctions agencées selon les lois de l'anatomie et de la physiologie. Il est d'abord une structure symbolique, une surface de projection susceptible de rallier les formes culturelles les plus larges »<sup>3</sup>.

Cette définition fait apparaître le corps comme un « phénomène social et culturel, matière et symbole, objet de représentation et d'imaginaire »<sup>4</sup>. Le corps devient dès lors un objet de signification, un objet complexe qui, selon l'époque et le contexte socioculturel, prend du sens et donne du sens. Le corps est de ce fait signe de vie et expression du rapport au monde environnant ou de la relation aux autres.

La relation aux autres est aussi une relation au genre en tant que rapports sociaux entre les sexes. Ce rapport au sexe nous permet d'axer précisément notre réflexion sur le corps de la femme africaine traditionnelle. Quelles interrogations peut-on faire sur les femmes africaines du monde rural si nous savons au départ que, la société étant sexuée (masculin-féminin), la structure physique de l'entité sociale femme conditionne celle-ci à des fonctions non seulement fondamentales et/ou utilitaires mais encore, l'oblige à maintenir sinon à susciter un imaginaire toujours imaginatif, conduisant nécessairement à une différenciation des comportements sociaux et mentaux chez les groupes humains. Autrement dit, le corps féminin peut servir d'analyseur des comportements socioculturels dans les rapports hommes et femmes. Cela étant, « l'homme semble être né et éduqué pour dominer la femme »<sup>5</sup>.

Aussi la destinée de celle-ci est-elle vouée à mettre tout en œuvre pour plaire à l'homme en demeurant utile en toute circonstance. De ce constat empirique, l'homme en tant que genre masculin sera ou se sentira le mieux indiqué pour reconnaître et/ou établir les canons de beauté de la femme, de même que les conceptions et représentations de la maternité seront celles en vigueur dans une société donnée à une époque donnée et ce, sous l'influence masculine. C'est dire que les thèmes proposés sur les perceptions du corps, les canons de beauté et les représentations de la maternité sont encore basés fondamentalement sur l'imaginaire de l'homme dans le continent noir.

En raison du caractère succinct de cet article, nous n'évoquerons que quelques cas de groupes ethniques provenant des points cardinaux de la Côte d'Ivoire, en passant par le Centre, le Sud-Ouest, l'Ouest, le Sud-Est et le Nord.

<sup>2</sup> E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuses*, Paris, PUF, 1968.

<sup>3</sup> D. LE BRETON, *la sociologie du corps*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? », n°2678, p.31.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> G. LAFONT, *La libération de la femme*, Paris, Coll. GT, 1975, p.8.

D'une manière générale, en Afrique traditionnelle et même aujourd'hui, l'on entend souvent dire que la « beauté » d'une femme ne saurait s'apprécier qu'à travers ses maternités. Autrement dit, la beauté de la femme serait-elle liée au temps, au phénomène de longue durée comme une « denrée rare » qu'il faut prendre le temps de déguster ou encore, une œuvre d'art, un tableau qui devrait s'observer, se lire attentivement pour en sentir les émotions ?

Si tel est le cas, la beauté n'apparaît-elle pas comme un fait, un sentiment, une valeur relative ?

Le mot beauté caractérise ce qui est beau et s'applique aux choses, aux personnes ou aux œuvres d'art. « Beau » dérive du latin *bonelus* et *bellus* qui donnent *bonus*, avantage consenti. Le beau est donc ce qui suscite comme un tel plaisir désintéressé, produit par la contemplation et l'admiration d'un objet ou d'un être. Kant disait que : « le beau est ce qui plaît universellement sans concept », c'est-à-dire ce qui est l'objet d'un jugement de goût relevant de la sensibilité esthétique non de l'intelligence conceptuelle portant sur un cas particulier donné, mais déterminant un accord universel des sujets, affirme Louis-Marie Morfaux<sup>6</sup>.

Le beau indique aussi des critères que sont les formes, les proportions et les couleurs qui plaisent et font naître l'admiration en ce qu'il suppose grandeur, noblesse et régularité, s'adressant à la fois au corps, à l'âme, au moral et au physique.

La notion de beauté féminine dans nos traditions africaines ne semble pas s'écarter fondamentalement de ce qui précède. Par exemple, chez les Baoulé du Centre de la Côte d'Ivoire, à la question de savoir : qu'est-ce qu'une belle femme, l'on vous répond : « il faut l'apprécier certes corporellement mais surtout moralement » (*Bla yi wunin kplo, yi wakaba, yi klun ni y awunimba* : la peau de la femme, son « arbre », son ventre et son cœur). Autrement dit, la beauté de la femme comporte deux niveaux dont l'extérieur et l'intérieur. L'aspect extérieur comprend un ensemble d'éléments extérieurs, objectifs, perceptibles à tous, à savoir la morphologie (arbre), la peau (le teint) et un ensemble d'éléments internes tels que le ventre et le cœur en plus de l'âme qui est imperceptible. Cette face cachée est, semble-t-il, la chose la mieux appréciée tant chez une femme que chez un homme en Afrique, même si cela est plus exigé de la première. En fait, la femme doit se montrer plus sentimentale et plus respectueuse des normes et valeurs sociales de sa société que l'homme.

Ce qui revient à dire que, l'on ne peut parler de la beauté féminine en milieu rural sans faire allusion à la fois à la dimension matérielle, organico-physique et celle afférente au psychosocial. Dès lors, quels sont, d'une part, les parties staturo-pondérales et, d'autre part, les éléments psychosociologiques qui constituent les canons de beauté de la femme africaine traditionnelle ? Et en quoi, le « ventre », le « cœur » et « l'âme » contribuent-ils à la beauté d'une femme ?

En résumé, que faut-il comprendre par le terme de beauté de la femme en Afrique traditionnelle ?

Avant de donner quelques éléments de réponse à ces interrogations, il convient de distinguer la « beauté extérieure » ou corporéité de la « beauté intérieure » ou socio-psychique.

Le savant anglais Darwin, dans sa théorie de la sélection de l'espèce sexuelle (masculin-féminin), annonçait qu'il existe une différence fondamentale entre les facultés intellectuelles de l'homme et celles de la femme, la supériorité se trouvant du côté de la gente masculine. La femme étant donc assimilée aux races les plus primitives, c'est l'homme jugé le plus courageux, le plus fort et le plus ingénieux qui en acquérait la plus jolie et la plus saine<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> L.M. MORFAUX, *Dictionnaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, A. Colin, 1980.1

<sup>7</sup> H. BOURCHARDEAU, *Un coin dans leur monde*, Paris, Edit. Syras, Coll. « A la première personne », 1980, p.34 Sq. 134 p.

Les adjectifs « jolie » et « saine » font référence aussi bien à la corporéité en tant que matière organique qu'à son fonctionnement physiologique et mental. La beauté est avant tout organico-physique. C'est ce que nous allons essayer de décrire à présent.

## **I. Les perceptions du corps : les canons de beauté de la femme africaine**

Le monde social tend à penser et à regarder le corps humain en termes de sexe car « depuis toujours, c'est le regard des hommes qui nous évalue, qui nous apprécie, qui nous donne droit à exister par conséquent... Toute l'éducation des filles nous avait déjà appris à cultiver le paraître plutôt que l'être »<sup>8</sup>.

Ce chapitre qui porte sur les parties constitutives du corps de la femme et susceptible d'attirer le regard d'autrui sur soi, se subdivise en deux parties : le niveau supérieur et le niveau inférieur. Ces deux niveaux constituent des parties « franche » et « interdite » à tout compliment ou attouchement de tout homme (genre masculin) étranger à la famille d'une femme africaine. C'est ce que nous verrons à travers les niveaux ci-dessous.

### **I.1 Niveau supérieur du corps et canons de beauté**

La partie supérieure du corps qui part de la tête à la ceinture est perçue comme une zone autorisée parce que, extérieure et exposée au regard social, elle ne peut faire, a priori, l'objet de pudeur comme c'est le cas du corporel intérieur. La partie supérieure du corps comporte deux niveaux dont la tête et le tronc.

#### **I.1.1 La tête**

Les constituants de la tête pris en compte dans la beauté « extérieure » de la femme sont :

- La tête qui est un ensemble d'organes de sens doit être de forme ronde et régulière. Pour ce faire, il existe des pratiques traditionnelles de modelage de la tête du nouveau-né chez certains groupes akan : Baoulé, Ebrîé, N'Zima, etc. ;
- La chevelure doit être abondante et d'un noir brillant ;
- Le beau visage est de forme ronde ou ovale, proportionnellement potelé et en harmonie avec les autres éléments tels que les oreilles, les yeux, le nez, les lèvres, le menton, les joues, etc. ;
- Les oreilles ne doivent pas être ni trop décollées comme celles d'un lapin ni trop petites comme celles d'une souris ;
- Les yeux doivent être moyennement saillants comme des noisettes ;
- Les lèvres doivent être régulières et ni trop épaisses ni trop minces. Si les femmes peules et autres sahéliennes se « pilent ou se noircissent » les lèvres pour les mettre en valeur<sup>9</sup>, en Côte d'Ivoire, ce sont plutôt les gencives qui sont fréquemment « pilées » et noircies pour laisser apparaître des dents blanches et régulièrement implantées. En Côte d'Ivoire, le tatouage des gencives a, semble-t-il, une fonction sinon seulement esthétique mais aussi thérapeutique. En effet, aux dires de nos informatrices, les femmes qui se font « piler » régulièrement les gencives ne développent pas de caries dentaires du moins, elles sont rarement exposées aux affections odonto-stomatologiques (maladie du système dentaire et de la bouche).

Les belles dents blanches sur des gencives noires ou bleu-nuit doivent laisser apparaître une brèche dentaire centrale, de préférence naturelle au niveau de la mâchoire supérieure. La brèche dentaire centrale supérieure et naturelle serait autant un critère de charme que de

<sup>8</sup> B. HOLAS, *Image de la mère dans l'art ivoirien*, Abidjan, Edit. N.E.A, 1975.

<sup>9</sup> « *Se piler les gencives* » : consiste à attacher une dizaine au moins d'aiguilles à coudre en forme de balai que l'on plonge dans la suie d'une lampe à pétrole mélangée à de la poudre végétale servant de pansement sur des gencives saignantes sous la pression du balai d'aiguilles.

chance dans la vie pour celle ou celui qui en porte. C'est en cela que l'on explique certaines pratiques traditionnelles dont la « taille » des deux incisives supérieures chez certaines populations du centre, du Nord et de l'Ouest de la Côte d'Ivoire. se faire « tailler » les dents a pour but de créer artificiellement le charme et si possible, la chance que confère une brèche dentaire médiane.

Somme toute, le beau visage ou la belle tête doit tenir sur un beau « cou de statuette » comme disent les Baoulé. Le beau cou est ce qu'il est coutume d'appeler « cou de Vénus ». C'est un cou long et fin, mais surtout strié, plissé, signe de l'art divin.

Pour nous résumer, il faut retenir essentiellement que l'abondance de la chevelure sur une tête ronde avec une physionomie harmonieuse portée sur un cou naturellement « sculpté » sont des signes de beauté extérieure chez une femme ivoirienne.

Le second niveau de cette partie concerne le reste du buste, allant du cou à la ceinture.

### **I.1.2 Le buste inférieur**

Des épaules au dos, de la poitrine au ventre, le buste d'une femme doit être harmonieusement potelé. La taille n'a pas grande importance contrairement à la poitrine qui doit être garnie e seins ronds, suffisamment charnus et proportionnels au reste du buste. Les seins sont un attrait charnel certes, mais c'est leur fonction nutritive virtuelle qui semble préoccuper le monde rural africain. Chez les Baoulé du Centre de la Côte d'Ivoire par exemple, il existe un type de petits seins appelés seins de chèvre (*boli-gnonflin*). Les « seins de chèvres » ne s'affaissent pas ou du moins très peu, en dépit des maternités qu'une femme peut avoir. Toutefois, ce type de seins ne semble pas être apprécié parce qu'ils ne sont pas suffisamment volumineux pour l'allaitement naturel d'une éventuelle progéniture nombreuse.

Juste au niveau de la poitrine, les bras doivent apparaître proportionnels au reste du corps. A ce niveau, ce qui importe, c'est la souplesse dans l'articulation de l'avant-bras et du poignet. Ceci laisse entendre que toute belle femme est celle qui sait mettre en valeur certaines parties de son corps, notamment le bras et ses articulations. Une femme qui « sait marcher », sait balancer les bras au rythme de sa démarche. Ce balancement doit marquer de la souplesse dans les coudes et poignets. L'expression consacrée à ces mouvements dirigés est le verbe « casser les bras » (*bé sa bubulè*) chez les Baoulé. Pour l'homme akan, précisément baoulé, « savoir casser ses bras » en marchant donne du charme et du rythme à la femme. Celle qui ne sait pas marcher de cette manière-là, ne sait pas manifester sa souplesse corporelle est peu perçue comme dit l'expression : « ça, c'est femme-garçon », en d'autres termes, cette femme marche comme un homme. Et ceci est bien évidemment dit avec une pointe de raillerie.

En plus de la souplesse dans les membres supérieurs, une femme aux bras velus – mais la qualification en langue locale dit « bras duveteux » - est particulièrement appréciée en zone forestière : Ouest (chez les Bété, Gouro, Yacouba) et même au Centre, chez les Baoulé. Une pilosité remarquable au niveau des membres inférieurs d'une femme est, dit-on, sensuelle dans les régions sus-citées.

Le ventre qui est souvent assimilé au bassin et aux hanches doit être rond et large. Un tel ventre serait présumé bon réceptacle pour la reproduction humaine chez une femme. Jadis, les femmes se faisaient faire des scarifications autour de la zone ombilicale en vue de mettre le ventre en valeur. Cela devait rehausser l'attrait du ventre avec une légère cambrure dorsale utile au port au dos des enfants éventuels. Le tout doit mettre en relief la partie inférieure du corps féminin.

## **I.2 Niveau inférieur du corps et canons de beauté**

Cette partie allant de la ceinture aux orteils, qui dans nos habitudes vestimentaires ancestrales semble laisser le corps à moitié nu est, par excellence, le lieu de toute la symbolique du sexe féminin avec la pudeur que cela implique. La partie inférieure du corps féminin révèle effectivement les canons essentiels de la beauté de la femme africaine tout en exprimant les représentations de la maternité. Depuis la nuit des temps, le postérieur de la femme est perçu par l'homme africain comme étant le signe de sensualité le plus évident et le plus irrésistible.

Les critères d'appréciation du postérieur féminin sont la chair et les rondeurs. C'est dire que les fesses doivent être charnues, fermes et bien rondes sur un bassin large. Si tel est le cas, la femme est alors tenue de valoriser de moins, est censée savoir les valoriser à travers sa démarche. Cela veut dire qu'il existe l'art de la démarche féminine comme nous l'avons signalé pour le balancement des bras.

En fait, c'est un ensemble de mouvements harmonieux que produit la démarche d'une femme, en ce sens que, sous le balancement des bras, les hanches doivent « s'articuler » de manière à faire rythmer les fesses. Cette « valse des rondeurs de fesses » qui est supposée suivre la cadence de la démarche doit également transparaître au travers du vêtement, notamment du pagne. Le roulement des fesses est aussi important que le balancement des bras chez la femme africaine.

Ces techniques du corps qui sont traditionnellement accentuées lors des danses rituelles ou de simple réjouissance font partie intégrante de l'éducation de la petite fille. Ceci est d'un intérêt tel qu'une femme que la nature n'a pas dotée d'un postérieur appréciable se voit obligée de se « bourrer » de morceaux de pagne en guise de jupon autrement, elle pourrait être la risée de sa communauté.

Si cette partie du corps de la femme fait l'objet d'admiration et de convoitise des hommes africains, elle n'en est pas moins un objet de dérision, chansonnée depuis toujours dans nos sociétés traditionnelles. Les fesses y sont évoquées en tous les termes, tantôt mythiques, tantôt sarcastiques. Dans les représentations africaines traditionnelles du corps féminin, les fesses sont l'expression du bien et du mal, du plaisir et de la souffrance, de Dieu et du mal, ainsi que de la vie et de la mort. Les fesses, en constituant pour ainsi dire un code de lecture de la beauté et de la sexualité féminine doivent se dresser sur des jambes robustes, aux mollets rondement dessinés. Pour bien marquer ces rondeurs, les femmes portent des atours aux genoux et aux chevilles.

A l'instar des bras, les jambes doivent être proportionnelles et recouvertes d'une pilosité remarquable. Elles doivent se terminer par des cous-de-pied naturellement épais avec de longs orteils fins ou gros, mais surtout droits.

Dans les représentations du corps féminin africain, certains peuples du centre et de l'Ouest de la Côte d'Ivoire pensent qu'une femme est d'autant mieux appréciée qu'elle est virtuellement portée à reproduire les stéréotypes sociaux de son milieu. Ainsi, une femme aux jambes épaisses (y compris l'ensemble des mollets, pieds et orteils) sera-t-elle mieux appréciée qu'une femme aux jambes fines, parce que la première est susceptible d'engendrer de beaux enfants vigoureux et potentiellement doués pour les travaux champêtres.

Dans la logique du beau corps africain et spécifiquement féminin, il n'y a pas que l'aspect purement esthétique qui rentre en observation. Il y a, en plus de cela, la perception symbolique et le non-dit de la corporéité qui font de la beauté, un tout culturel important dans la vie sociale. L'on pourrait même avancer que le corps est un beau tableau à double lecture antithétique, à savoir le beau positif, bien faisant, et le laid négatif, malfaisant. C'est dire que la corporéité féminine s'expose à une lecture approfondie, mais discrète en certaines occasions. Il est connu de tous, qu'en Afrique Noire, il est généralement admis que rien ne se produit par le fait du hasard car tout s'explique. Des circonstances précises comme la

naissance (événement heureux), la maladie (événement malheureux) mettent en exergue la subtilité de la problématique du corps de la femme. Pour les Baoulé par exemple, une femme aux pieds plats (voûte plantaire affaissée) ou aux pieds en ciseaux ouverts (jambes en x) ou encore en ciseaux fermés (jambes en o) porte malheur en général. Une telle femme sera d'office disqualifiée pour porter secours à un parent malade, alité ou grabataire, sous prétexte qu'elle pourrait causer la mort de celui-ci.

L'expression baoulé dit littéralement ceci : « *bla n'gamon léman dja n'zuénou tiaman toukpatchèfouè bè sou* » (la femme qui n'a pas d'eau dans les pieds ne doit pas marcher ou poser les pieds sur la natte d'un malade couché). Ce qui revient à dire qu'il est interdit à toute femme aux pieds plats (pieds sans voûte plantaire prononcée) de rester au chevet d'un malade à pronostic incertain. Une telle femme n'est pas supposée avoir un centre de gravité suffisant pour affronter toute sorte de situations tant physique, mystique que spirituelle.

En revanche, les pieds « parallèles » (jambes normales) et la voûte plantaire bien creuse rentrent dans la normalité, voire la positivité.

Les canons de beauté de la femme africaine ne se résument pas à la morphologie matérielle, il faut y signaler l'importance de la notion de couleur qui est prise en compte dans nos sociétés traditionnelles. Si la forme « architecturale » ou structure corporelle ou encore « l'arbre humain » aux dire des Baoulé, a un attrait certain en fonction du sexe, celui-là sera plus ou moins vivace selon le milieu et les nuances de sa carnation. Aussi, le teint d'ébène, d'apparence propre et luisante de que celui dit basané sont-ils mieux appréciés que les nuances ternes et de luminosité irrégulière. Mais nous constatons, empiriquement, que dans nos régions sub-sahariennes, le phénomène de la dépigmentation médicamenteuse ou artificielle n'a pas ébranlé le choix social porté sur la peau naturellement claire. Les informations recueillies auprès des personnes âgées (hommes et femmes) du monde rural confirment qu'en règle générale, dans nos sociétés traditionnelles, les femmes de teint naturellement clair ont toujours exercé un attrait particulier. La carnation claire fait l'objet de représentations sociales diverses dont les références mystique, mythique ou historique sont plus ou moins prégnantes suivant le contexte. La femme de teint clair est en fait tout un symbole. Elle représente pour les uns, une source potentielle de richesse et de bonheur en ménage, tandis qu'elle reflète la propreté pour les autres. La femme claire incarne, pour certains, délicatesse et fragilité avec une santé précaire parce que le « clair relèverait du monde surnaturel des génies. Cette présumée appartenance serait marquée d'affectivité et de susceptibilité excessives en dépit du prétendu rayonnement de son ascendant personnel dans le champ d'action de l'être clair.

Nous ne pouvons pas terminer ce chapitre sur la présentation succincte de la beauté morphologique de la femme africaine du monde rural sans mentionner quelques aspects de la beauté intérieure et non matérielle.

Dans bon nombre de nos communautés ethniques ivoiriennes, il est impensable de parler d'esthétique physique au féminin ou au masculin sans en souligner l'aspect moral, celui qui, dit-on, parachève la noblesse de la beauté féminine en Afrique Noire. Aux dires des anciens, la beauté d'une femme ne peut être socialement reconnue que si cela s'accompagne de vertus. Une femme vertueuse est généralement perçue comme ayant une conduite exemplaire en rapport avec les normes socioculturelles en vigueur à savoir le respect d'autrui et des normes sociales essentielles telles la politesse, le courage et bien entendu la soumission de la femme à l'autorité masculine. Il faut également remarquer que ce dernier aspect de la beauté féminine exprime une forme de sociabilité devant conduire nécessairement la femme au mariage, ce qui rime naturellement avec la maternité comme finalité.

## II. Les conceptions et les représentations de la maternité

« Dans les sociétés traditionnelles d’Afrique, la maternité est comprise comme une consécration, la finalité même de l’existence ». « Et si la femme se résigne à devenir épouse, c’est à cause de son grand désir d’être mère... L’enfant étant le seul bien qui unit l’homme et la femme »<sup>10</sup>.

De ces deux citations, nous retenons l’idée fondamentale qui est que la femme africaine du monde rural aspire au mariage avec le vif espoir d’être mère, précisément, mettre au monde un ou des enfants. Ainsi, la maternité serait-elle intimement liée au désir de tout système de mariage en Afrique.

« Selon certaines traditions ivoiriennes (Baoulé), le mariage n’a lieu que lorsqu’une liaison prémaritale a abouti à une grossesse, les prestations des premières grossesses sont alors indissociables des prestations matrimoniales »<sup>11</sup>.

Que représente dès lors la maternité dans nos traditions ?

Le souci de mieux saisir la portée du phénomène maternité nous le fait situer à deux niveaux, à savoir la notion de conception de l’enfant, d’une part, et les effets induits, d’autre part.

### II.1 La conception de l’enfant en milieu rural

Si dans les civilisations cartésiennes la procréation est vue comme un phénomène tout à fait naturel et humain, en Afrique Noire traditionnelle, « ne procrée pas qui veut » car cela relève du sacré et du surnaturel. Le monde rural pense qu’il existe des puissances numineuses censées favoriser, de bon gré, la conception d’enfants normaux, anormaux et « exceptionnels » chez les humains. Ces êtres numineux seraient partout dans la nature, ce sont tantôt Dieu, les génies de forêt, de lac, de fleuve, de montagne, tantôt des ancêtres et autres.

La maternité est pour ainsi dire un don. Le don d’une certaine nature qui investit la femme d’un pouvoir « surnaturel » et des droits maternels inaliénables.

Dans son sens général (conception, grossesse, accouchement), la maternité est également perçue dans nos traditions comme un combat physique, spirituel, moral et mystique où la notion de souffrance et de risque de perdre la vie n’est jamais éludée. C’est d’ailleurs en partie, dans cette logique conceptuelle que la maternité est investie d’un prestige social incontestable dans nos sociétés traditionnelles. Par ailleurs, la maternité constitue, à moyen et à long terme, une sorte de prévoyance sociale. La procréation représente, en fait, une source potentielle de capitalisation humaine pour une femme, une famille, une collectivité locale et enfin pour une société. La maternité « est si positivement perçue et vécue chez nous que, lorsqu’il est impossible à une femme ou à un couple de procréer, la société lui a trouvé un palliatif en la « maternité sociale » (Mona Etienne, 1979). Il existe donc parallèlement à la maternité biologique et naturelle, ce que les sciences sociales ont dénommé : « maternité sociale ».

La maternité sociale est le don d’enfant en adoption. Dans cette pratique de don d’enfant en adoption, l’enfant adopté provient généralement de la parenté ou d’une liaison amicale de l’adoptant. Dans la plupart des cas d’adoption surtout de ce genre, c’est la famille de l’enfant à adopter qui fait les premiers pas, c’est-à-dire qu’elle propose et « offre », sans condition, son enfant soit à une parente proche ou éloignée soit à une amie ou à un couple sans enfant. La pratique du don d’enfant en adoption qui existe dans le monde, en Océanie (Polynésie, etc.),

<sup>10</sup> M. ETIENNE, Maternité sociale, rapports d’adoption et pouvoir des femmes chez les Baoulé de Côte d’Ivoire », *L’Homme*, juillet-décembre, 1979, XIX (3-4), pp. 63-107.

<sup>11</sup> M. ETIENNE, Ibid.



en Europe, en Afrique et ailleurs, est très peu courante en Côte d'Ivoire. Chez les Baoulé de Côte d'Ivoire par exemple, l'on distingue deux formes essentielles d'adoption :

1°) L'adoption « temporaire » ou l'enfant « prêté » constitue une aide familiale pour sa mère adoptive durant une période donnée est légion sur toute l'étendue du territoire ;

2°) L'adoption « définitive » où l'enfant est « mis dans le ventre » de sa mère adoptive (*fa ba wlè yi klun* = mettre l'enfant dans son ventre) est plus complexe que la première.

L'adoption définitive qui favorise une rupture symbolique entre la mère biologique et son « ex-enfant » donné en adoption, disons « offert », mérite à notre sens l'expression « maternité sociale » dans la mesure où cette forme d'offre d'adoption, sans condition, ne se sollicite point. La proposition d'« offrir » son enfant à naître se fait avant une éventuelle conception, soit pendant son existence in-utero ou après sa naissance. Bien que par principe ce don ne se négocie pas, il ne saurait être refusé, parce qu'il comporte une certaine grandeur d'âme tant du côté du donateur ou de la donatrice que de celui du bénéficiaire. Partant, la mère adoptive pourra exercer tous les droits requis sur son « enfant acquis » d'autant plus que toute la communauté la reconnaît comme telle. Si la maternité biologique, naturelle apparaît comme un don mystique provenant d'un être numineux, la maternité sociale en revanche est un don social de grande portée psychosociologique. C'est pourquoi les effets induits de la maternité méritent une attention particulière.

## II.2 les effets induits de la maternité

En Afrique Noire, la réflexion sur le phénomène maternité est encore en friche bien que sa portée aux plans humain, philosophique, économique, culturel, social et symbolique ne soit pas des moindres.

Il apparaît généralement inconcevable pour un Africain du monde rural de demander en mariage ou de garder indéfiniment sous son toit, une femme présumée stérile, quand bien même il l'aimerait car la pression sociale l'en empêcherait. La stérilité est donc perçue comme la pire des malédictions qu'une femme puisse connaître. Cela s'explique en partie par ce qui suit.

Certaines populations de la basse côte ouest-ivoirienne (les Kroumen entre autres) considèrent que l'ennoblissement d'une femme passe nécessairement par la maternité car celle-ci confère à la femme un droit de parole en public et à des responsabilités socio-politiques. Aux dires de certains informateurs kroumen, une femme sans enfant ne peut être reconnue compétente pour gérer une famille, quels que soient son âge, sa fortune, ses statuts et rôles dans la société. Cette croyance est si fortement enracinée qu'un dicton kroumen affirme qu'une femme stérile est supposée ignorer la meilleure technique douce pour taper un enfant. Ce qui laisse croire qu'une telle femme stérile tape brutalement un enfant qui mérite correction d'une « main ouverte alors d'une vraie mère, biologique s'entend, saura le taper subtilement d'une « main fermée ». Autrement dit, une femme stérile n'ayant jamais connu les affres de la maternité ne saurait mesurer les risques de son geste par rapport à la sagesse de celle qui en a l'expérience.

Par conséquent, la procréation confère une certaine autonomie d'action et sagesse, une capacité socio-politique à la femme tout en renforçant son prestige par la reconnaissance sociale dont elle fait l'objet. C'est en cela que la maternité sociale apparaît comme une pratique salutaire pour les femmes seules ou les couples incapables de procréer.

La maternité sociale vient alors combler un « vide préjudiciable » à la femme et à sa famille parce que le devoir de reproduction humaine est le premier des rôles assignés à l'entité sociale femme avec toutes les prérogatives que cela implique. La maternité sociale, qui ne rentre dans aucune logique explicite de spéculation, exprime cependant une volonté sociale réelle et générale de solidarité humaine.

Outre cela, la maternité sociale consiste à établir ou à consolider effectivement des relations interpersonnelles et collectives en créant une nouvelle dynamique socio-affective au sein des groupements humains.

La maternité sociale qui résulte d'une forme d'assistance humaine au devoir conjugal et familial sert à faire prendre conscience ou à rappeler à la femme inféconde qu'elle ne saurait « se dérober », volontairement ou involontairement à son sort presque divin de procréatrice. Cette manière de survaloriser la maternité contribue à voir l'interruption volontaire de grossesse comme un sacrilège dans les sociétés traditionnelles africaines.

La maternité sociale, en jouant un rôle régulateur, facilite l'intégration de la femme non procréatrice, « reconstitue » son identité sociale d'adulte majeur. Une femme n'est donc réellement reconnue « objet de valeur » qu'en fonction de sa capacité à être mère ainsi qu'à la qualité de sa progéniture (nombre d'enfants, les statuts et rôles, la proportion des sexes : masculin et féminin de ceux-ci).

En guise de conclusion, nous pouvons affirmer que ces données empiriques nous enseignent qu'il existe un lien étroit entre les canons de beauté et le phénomène de maternité dans certaines communautés ivoiriennes.

La beauté n'est pas qu'extérieure, morphologique, « structurelle », elle est aussi sociale, spirituelle et « fonctionnelle ». Elle est rythme, thérapeutique, nutritive.

En milieu rural ivoirien, la femme doit être belle non seulement au regard, mais surtout pour la société. Tout simplement, la femme doit avoir une beauté utile, celle qui laisse présager ses fonctions organiques : une beauté à fonction de reproduction humaine, une beauté maternité.

La femme africaine ne demeure-t-elle pas pour ainsi dire un sujet de beauté énigmatique ?

**Hélène Houphouet-Koffi**

Insitut d'Ethno-Sociologie  
Université d'Abidjan-Cocody

## **BIBLIOGRAPHIE**

- Bouchardeau, H, 1980, *Un coin dans leur monde*, Paris, Edit. Syras, Coll. « A première vue ».
- Durkheim, E, 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- Etienne, M, 1979, Maternité sociale, rapports d'adoption et pouvoir des femmes chez les Boulé (Côte d'Ivoire), *L'homme*, Juillet-décembre, XIX (3-4).
- Guerry, V, 1970, *La vie quotidienne dans un village baoulé*, Abidjan, Edit. INADES.
- Holas, B, 1975, *Image de la mère dans l'art ivoirien*, Abidjan ; Edit. N.E.A.
- Horney, K, 1969, *La psychologie de la femme*, Paris, Edit PBP, Coll. Bibliothèque scientifique, n°332.
- Lafont-Grammont, 1975, *La libération de la femme*, Paris, Coll. Gt.
- Le Breton, D, 1994, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? », n°2678.
- Morfaux, L.M., 1980, *Dictionnaire de la philosophie et ses sciences humaines*, Paris, Edit. A. Colin.