AWU DE JUSTINE: LE VEUVAGE COMME PROLONGEMENT DE LA VIOLENCE FAITE AUX FEMMES

Abstract

Dans le paysage litteraire gabonais, *Histoire d'Awu* (2000) de Justine Mintsa s'impose comme une œuvre pivot qui lève le voile sur l'omerta entourant la condition de la veuve. Comment le récit de Justine Mintsa expose-t-il le basculement de la tradition vers une violence de genre opportuniste, transformant le rite funéraire en un outil de dépossession et de déshumanisation de la femme gabonaise? Telle est la problématique soulevée dans cet article. Nous analysons comment le rituel de deuil, loin de sa fonction originelle de protection et de transition, est détourné pour devenir le théâtre d'une violence systémique. En suivant le calvaire d'Awu, nous explorerons la mécanique de la « mort sociale » qui frappe la femme au décès de son époux. L'analyse s'articulera autour de la notion de « prolongement »: nous démontrerons que la violence ne s'arrête pas à la perte biologique du conjoint, mais se métamorphose en une agression institutionnalisée par la belle-famille. L'étude mettra en lumière la spoliation des biens, l'humiliation corporelle et la pression psychologique comme des outils de maintien de la domination masculine. Enfin, nous mettrons en perspective le texte de Mintsa avec les débats contemporains sur la protection juridique de la veuve et de l'orphelin, montrant qu'*Histoire d'Awu* demeure, vingt-cinq ans après sa parution, un cri d'une brûlante actualité.

Key words:-
Littérature gabonaise, veuvage, violence symbolique, droits de la famille, spoliation, rire

Introduction:-

Au Gabon, lorsque le cri « Awu! » déchire le silence d'une concession, il annonce bien plus que la fin d'une vie biologique. Pour la femme qui survit à son époux, ce cri est souvent le signal d'une seconde mort: sa mort sociale. En intitulant son roman *Histoire d'Awu,* Justine Mintsa n'a pas seulement écrit une œuvre de fiction; elle a également dressé le procès-verbal d'une tragédie silencieuse qui se joue au carrefour de nos traditions et de notre modernité.

À travers le calvaire d'Awu, l'épouse dévouée brutalement muée en « suspecte » et en « objet de succession », l'autrice nous force à regarder une réalité que nous préférons souvent occulter : le fait que, dans bien des cas, le veuvage n'est pas le temps du réconfort, mais le **prolongement d'une violence systémique**. Comment un rite censé honorer la mémoire d'un défunt est-il devenu l'outil de la spoliation et de l'humiliation de celle qui a partagé sa vie? C'est à cette question, toujours d'une brûlante actualité dans notre pays, que notre article va tenter de répondre.

Cadre théorique

L'analyse d'Awu s'appuie sur trois axes théoriques complémentaires: le féminisme africain, les études de genre et le concept de violence symbolique.

Le féminisme africain

Le féminisme africain propose une lecture critique des rapports de pouvoir dans les sociétés africaines, en insistant sur l'articulation entre tradition, modernité et domination masculine. Selon Oyèrónké Oyěwùmí (The Invention of Women, 1997) et Ifi Amadiume (Male Daughters,

UNDER PEER REVIEW IN IJAR

Female Husbands, 1987), la construction sociale des genres en Afrique diffère des modèles occidentaux et implique des mécanismes spécifiques de contrôle du corps et de la parole des femmes. Dans cette optique, le veuvage peut être analysé comme une institution où la mort de l'époux ne met pas fin à la domination patriarcale, mais la transfère à la famille et à la communauté.

Les Études de genre

Les études de genre permettent de comprendre le veuvage comme un espace de reproduction des rapports de pouvoir, au-delà des relations conjugales. Connell (1987) souligne justement que les structures sociales et culturelles produisent des inégalités entre hommes et femmes, et que ces inégalités persistent à travers des pratiques légitimées par la norme sociale. Le veuvage, en tant qu'expérience socialement codifiée, illustre cette continuité des rapports de domination.

La violence symbolique

Pierre Bourdieu a nommé « violence symbolique », toute violence non physique et à peine visible qui s'exprime à travers les normes sociales et s'observe dans toutes les structures sociales telles quela Famille, l'Eglise, l'Ecole et l'Etat (Pierre Bourdieu: 34). En effet dans son ouvrage *La domination masculine* où il analyse les rapports de domination qui s'exercent entre les individus dans tous les domaines de la société, Bourdieu déclare ceci:

> action transformatrice d'autant plus puissante qu'elle s'exerce, pour l'essentiel, de manière invisible et insidieuse, au travers de la familiarisation insensible avec un monde physique symboliquement structuré et de l'expérience précoce et prolongée d'interactions habitées par les structures de domination. Les actes de connaissance et de reconnaissance pratiques de la frontière magique entre les dominants et les dominés que la magie du pouvoir symbolique déclenche, et par lesquels les dominés contribuent, souvent à leur insu, parfois contre leur gré, à leur propre domination en acceptant tacitement les limites imposées. (p.36)

Ainsi, d'après Bourdieu la violence symbolique est si subtile que les dominés ne la perçoivent pas, la plupart du temps. Ils participent même involontairement à leur domination dans la mesure où ils ont tendance à justifier et à entériner les règles et les contraintes auxquelles ils sont assujettis.

Dans *Histoire d'Awu*, cette notion permet de saisir comment les rites de veuvage, la dépossession matérielle et le contrôle communautaire constituent une violence institutionnalisée, légitimée par la tradition et intériorisée par la veuve elle-même. Awu accepte certains rites au début non par envie, mais parce que la société lui a inculqué que c'est là son « devoir » de bonne épouse. La violence ne vient pas seulement des coups, elle vient des codes sociaux qui emprisonnent la veuve dans un rôle d'infériorité.

En combinant ces axes, notre cadre théorique permet de lire le veuvage dans *Histoire d'Awu* comme un espace où s'exercent et se perpétuent les violences genrées, structurées socialement, symboliquement et culturellement. Il s'agit pour nous, de proposer une analyse centrée sur la condition féminine, la domination sociale et les pratiques de contrôle post-conjugales.

Analyse des données

UNDER PEER REVIEW IN IJAR

Démarche méthodologique

Notre démarche méthodologique s'inscrit dans le prolongement de la sociologie de Pierre Bourdieu, plus précisément à travers le concept de violence symbolique. Dans*Histoire d'Awu*, cette violence ne nécessite pas la force physique pour s'imposer. Elle s'établit par le biais d'un habitus culturel où la femme, dès son veuvage, intériorise sa propre déchéance. En analysant les mécanismes de spoliation dépeints par Justine Mintsa, nous verrons comment l'arbitraire culturel est transformé en droit naturel par la belle-famille, faisant de l'exclusion de l'épouse une étape « logique » du processus funéraire.

Contexte de l'étude

Publié en 2000 aux éditions Gallimard, *Histoire d'Awu* de Justine Mintsa est un roman qui relate l'histoire d'Awudabiran, la deuxième épouse d'Obame Afane, l'instituteur principal du village Ebomane. Belle, instruite et soumise, Awudabiran mène une vie tranquille auprès de son mari et dans le village de celui-ci, jusqu'au jour où il décède des suites d'un accident de voiture. Devenue veuve, Awu comme on l'appelle dans le roman, va devoir subir un rite de veuvage particulièrement éprouvant de la part de sa belle-famille.

Histoire d'Awu peut être considéré comme un roman ethnographique ou ethnologique dans la mesure où il nous plonge dans un micromilieu, un village du Nord du Gabon, et dépeint à travers l'histoire tragique du personnage principal, les usages, les croyances, les rituels et les rapports sociaux, bref le mode de vie culturelle fang. L'identification du milieu est aisée, car les noms des lieux et des personnages ainsi que la description des us et coutumes correspondent à l'univers fang du Nord du Gabon.

Dans ce roman qui s'impose comme une véritable critique de la société fang en particulier, et de la société gabonaise en général, Justine Mintsa dénonce une vision androcentrique de la société qui est au cœur des violences sur les femmes. La violence se manifeste d'un bout à l'œuvre du récit et elle est déjà contenue dans le titre du roman et dans le nom de son héroïne. En effet, le mot AWU en fang se traduit en français par La Mort ; et AWU est aussi le diminutif d'AWUDABIRAN, patronyme de l'héroïne que l'on pourrait traduire en français par « La mort détruit tout » ou encore « La mort sème le désordre ».

Le titre du roman est donc ambigu car il peut s'interpréter aussi bien comme l'histoire ou le récit de la vie d'une femme nommée AWU ou comme l'histoire de la Mort, celle-ci devenant ainsi le thème central de l'œuvre. L'auteure joue intelligemment sur cette ambigüité faisant ainsi du titre du roman et du nom de son personnage principal, des éléments programmatiques, car ils portent en eux le motif de la mort et laissent entendre que cette dernière, dont l'effet violent sur les êtres humains n'est plus à démontrer, structure le roman et est au cœur de la vie des personnages[1]. Les violences dans *Histoire d'Awu* sont aussi bien d'ordre physique que psychologique.

La mise en scène du corps supplicié

[1]La mort imprègne toute l'œuvre : elle régit et détruit la vie du personnage principal qui est profondément affecté tour à tour par la mort de sa coépouse et plus tard celle de son mari.

UNDER PEER REVIEW IN IJAR

La violence décrite dans le roman ne vient pas seulement des coups, elle vient des codes sociaux qui emprisonnent la veuve dans un rôle d'infériorité.

La mise à nu commeviolence symbolique

Dès les premières pages après le décès de son époux (p. 93), Awu est dépossédée de son image. On lui impose des haillons, on lui impose une posture de soumission.Ici, la violence estrituelle: il s'agit d'effacer l'épouse digne pour ne laisser place qu'à la 'veuve coupable'. C'est une humiliation qui prépare le terrain à la suite."

> De retour de l'enterrement, Awu sentit qu'on la déshabillait. Elle avait froid. On lui ceignait, autour de la poitrine, un pagne dont le contact laissait supposer qu'il était usé. On la fit asseoir à même le sol. Puis elle sentit qu'on la tondait. Ses tresses sinistrées roulant sur ses épaules nues avant d'atterrir en chute libre sur le sol la firent frissonner. (p.93)

Le rituel de deuil est ici une technique de rééducation. On punit la femme d'avoir survécu à son mari.

> Fais encore la fière avec tes napperons et ta taille fine ! Engagea-t-elle avant de cracher sur le visage d'Awu qui n'avait pas le droit de s'essuyer. Tu es quoi maintenant ? Un zéro, non ?**« T'es pas morte avec ton mari ?Hein ? » « Tu ne sais pas qu'ailleurs les femmes qui aiment vraiment leur mari se laissent enterrer vivantes avec lui ? (Mintsa : 93)**

Il ressort de cet extrait que le rite de veuvage n'est plus uniquement pratiqué pour des fins traditionnelles, il devient aussi l'occasion pour la belle-famille et notamment pour les belles-sœurs d'Awu de donner libre cours à leur jalousie voire à leur haine envers elle. On reproche à Awu sa belle silhouette; on l'accuse d'arrogance parce qu'elle a un métier[2]. Le rite de veuvage devient alors un moyen pour les belles-sœurs d'Awu de prendre leur revanche sur sa belle réussite, de la déposséder de son identité, de l'avilir et de la déshonorer.

Awu de son côté se plie au rituel du veuvage parce qu'on lui a inculqué depuis son enfance que c'est là le devoir d'une bonne épouse.

> La mère d'Awu n'avait cessé d'exhorter sa fille à l'endurance, car, ne cessait-elle d'expliquer, en subissant toutes les épreuves docilement, elle honorerait et sa famille et la mémoire de son mari. Elle lui avait même dit qu'Awu devait s'estimer heureuse d'être l'objet de tant d'acharnement, car, après la période de veuvage, elle retrouverait une sérénité certaine. Alors que si elle refusait de subir le veuvage, ou que pour une autre raison ou une autre sa belle-famille décidait de ne pas le lui faire subir, la veuve serait condamnée, non pas à mourir, mais à une folie certaine. (p. 97)

Comme on peut le voir dans cet extrait pour inciter sa fille à endurer les supplices qui lui sont infligés, la mère d'Awu affirme à cette dernière qu'il est dans son intérêt de se soumettre à toutes les étapes du rituel. Car ce dernier permettrait d'exorciser le mal et d'apaiser l'esprit du

[2] Awu est effet la seule femme de la contrée à détenir un Certificat d'Etudes Primaires, grâce auquel, elle exerce le métier de maîtresse de couture. Femme active, Awu ne s'est jamais contentée du salaire de son époux, elle a toujours vendu les napperons qu'elle confectionnait pour aider ce dernier à subvenir aux besoins de la famille et de la fratrie d'Obame Afane. Ses efforts conjugués à ceux de son mari leur ont permis de se construire la seule maison en dur du village. Avec une telle situation sociale, Awu ne peut être que l'objet d'une amère jalousie de la part de ses belles-sœurs. La référence à ses napperons est donc clairement un aveu d'envie à sa position sociale.

UNDER PEER REVIEW IN IJAR

conjoint disparu(p.96). Elle va même plus loin en affirmant que ces sévices sont une preuve d'amour et d'attachement de sa belle-famille et qu'Awu devrait se considérer comme une privilégiée. Il n'est donc pas étonnant que celle-ci obéisse spontanément à Akut, l'une de ses belles-sœurs, lorsque celle-ci lui demande d'écarter les jambes:

« Allez ! Allonge-toi et écarte, si tu as vraiment aimé ton mari!comme une automate, Awu s'allongea et s'exécuta ». (p.94)

La rhétorique de la spoliation

Dans*Histoire d'Awu*, la spoliation des biens ne se présente jamais comme un acte criminel aux yeux de ceux qui l'exercent, mais comme une 'restauration' du patrimoine ancestral.

Le roman décrit avec une précision chirurgicale ce que nous connaissons malheureusement trop bien dans nos sociétés: la descente de la belle-famille. Ce n'est pas un recueillement, c'est un inventaire. Justine Mintsa montre comment la mort devient une opportunité d'enrichissement : on prend les marmites, les fusils, etc. La violence ici est un 'prolongement' car elle brise la sécurité matérielle qu'Awu pensait avoir reçu de son époux comme héritage.

La force du récit réside dans la description minutieuse de la descente des parents du défunt. La maison, autrefois sanctuaire de l'intimité du couple, devient un espace public où chaque objet (la batterie de cuisine, les marmites, le fusil, les livres, etc.) est récupéré. Cette spoliation est une **violence prolongée** car elle prive la veuve non seulement de son confort matériel, mais aussi et surtout de ses souvenirs et de sa dignité de gestionnaire du foyer.

> Quand elle eut à nouveau le droit de vaquer à ses occupations quotidiennes et qu'elle entra dans la chambre conjugale pour la première fois depuis l'accident, Awu s'aperçu qu'elle était presque vide. Tout était parti. Même ses habits. Envolées aussi sa vaisselle et sa batterie de cuisine. Il ne restait pratiquement rien de ce qu'on avait sorti pour la réception (Mintsa : 101)

Justine Mintsa met en lumière ce que nous appellerons la **rhétorique de la prédation**: la belle-famille d'Awu utilise le vide laissé par la mort d'Obame Afane pour réclamer ce qu'elle estime lui appartenir de droit divin ou coutumier; et cela va jusqu'au sexe d'Awu comme le montrent ces différents extraits:

> Apportez le piment !**Qu'on lui brûle un peu ce sexe qui nous a appartenu** et qu'elle ne va pas tarder à faire posséder à gauche et à droite (p.93)

> - C'est plutôt toi qui es jalouse que j'hérite une mine d'or de mon frère !
> - Aaaah! je suis une mine d'or !
> - Oui ! Tes talents me reviennent: tes doigts, ton corps, ton lit ! Tout ça est à moi! La tradition le veut ainsi ! (p.107)

La solidarité clanique qui devrait protéger la veuve est pervertie par la pauvreté et la cupidité pour devenir une solidarité de spoliation. La tradition est évoquée ici pour justifier et légitimer l'entreprise de dépossession de la veuve par sa belle-famille. Rien n'échappe à leur avidité comme en témoigne l'extrait ci-dessous:

UNDER PEER REVIEW IN IJAR

Les parents et les amis venus du village et ceux venus d'ailleurs avaient, pour la plupart, cherché à emporter quelque chose. Plusieurs des marmites qui manquaient avaient disparues avec tout leur contenu, sans que celui-ci fut même entamé (p.111)

Le Lévirat comme spoliation du corps

Lorsque la famille propose le lévirat, elle ne cherche pas à protéger Awu; elle cherche plutôt à maintenir sa mainmise sur 'l'investissement' que représentait la dot. Après avoir pris les marmites, et autres effets de la maison, la famille veut "récupérer" la femme, considérée comme un investissement (à cause de la dot versée jadis). C'est la forme la plus archaïque et la plus achevée de la violence faite aux femmes: la transformation d'un être humain en "bien meuble" transmissible ou en objet successoral.

La vie d'Awu en tant que femme a si peu d'importance maintenant que son mari est mort qu'au lieu qu'elle hérite de ce dernier, c'est plutôt d'elle que son beau-frère hérite. Awu n'existait que par la relation conjugale qu'elle entretenait avec Obame Afane. En dehors de ce contexte, elle ne valait rien ; elle était ontologiquement insignifiante. Et c'est la conclusion à laquelle parvient Awu elle-même, après avoir enduré le supplice du veuvage:

Awu était dépouillée. Mais de toute façon, quelle importance qu'il ne lui restât plus rien? N'était-elle pas elle-même une chose? Une possession? Pour preuve, après les obsèques, le Conseil de famille concéda le reste des habits de maître Obame Afane, en dehors de ses sous-vêtements, à ses oncles maternels ; le fusil au fils aîné ; les livres et la maison à tous ses enfants ; et elle, Awu, fut léguée à Nguema Afane, le bigame chômeur, avec résidence chez ses propres enfants. Non, elle n'avait plus rien. Elle n'était même plus rien. (Mintsa : 103)

Alors que tout le monde (ses fils, les oncles maternels du défunt) hérite de son défunt mari, Awu, quant à elle, n'en reçoit rien et est léguée à Nguema Afane, le frère cadet d'Obame Afane, preuve s'il en est de son insignifiance, voire de son inexistence en tant qu'être humain. On comprend donc qu'elle se considère elle-même comme « rien ». S'il est vrai que la coutume du mariage léviratique, dont il est question dans ce passage est souvent invoqué dans la communauté fang comme une disposition pour prendre soin de la veuve et de ses enfants devenus orphelins de père, ici sous la plume de Justine Mintsa, elle apparaît plutôt comme une injustice et une violence supplémentaires infligées à la femme. Loin de concourir à sa protection et de constituer pour celle-ci un avantage, le mariage léviratique consacrerait ou authentifierait alors l'assujettissement de la femme. En somme, la spoliation dans Awu est totale: elle est physique, matérielle et psychologique.

Le langage comme instrument de violence

Dans *Histoire d'Awu,* la violence ne passe pas seulement par les actes, mais aussi par un langage de domination.

La belle-famille utilise systématiquement le **« Nous »** (collectif/clanique) face au **« Tu »** ou au **« Elle »** d'Awu (individuel/isolé). Il s'agit là d'une stratégie d'écrasement.

C'est pour rester à distribuer ton sexe et à jouir toute seule des biens de mon frère? Apportez-moi le piment! Qu'on lui brûle un peu ce sexe qui **nous** a appartenus et qu'**elle** ne va pas tarder à faire posséder à gauche et à droite! C'est ça 'amour? (p.93)

UNDER PEER REVIEW IN IJAR

Tu es logée comme une reine dans une case en dur avec des ouvertures en bois massif! **Tu** as ça chez toi? Hein? Alors que moi, la propre sœur d'Obame, je vis dans une maison en écorce. Qu'est-ce que tu as de plus que **nous** pour avoir mérité tout ça ? (p.95)

Dans ces passages,l'individu, en l'occurrence Awu, est opposé à la communauté familiale qui dispose de toute l'autorité et de tout le pouvoir nécessaires pour la réduire à une simple possession. Le terme « frère » que l'on retrouve dans le premier extrait exclut l'épouse au profit de la sœur, de la cousine et de tout autre parent lié à Obame Afane par le sang[3]. Dans cette rhétorique, le mariage est traité comme un simple bail de location qui prend fin avec le décès. Awu n'est plus l'associée de vie, elle devient une intruse dont on peut disposer à sa guise.[4]

Tout au long de cette scène de veuvage, le ton n'est jamais à la négociation, mais à l'ordre. Et les propos tenus par les belles-sœurs d'Awu, devenues pour l'occasion ses tortionnaires, sont empreints d'une vulgarité qui traduit leur mépris et leur volonté de la rabaisser:

Allez! Allonge-toi et écarte, si tu aimais ton mari! (p.95)

Allez, ouvre ça ! Peut-être que qu'au fond tu aimes ça ! Une bordelle comme toi ! (p.94)
L'usage de l'impératif et des points d'exclamation dans ces deux phrases met en évidence l'agressivité des belles-sœurs d'Awu qui profitent de ce rituel pour l'humilier et l'infantiliser en lui donnant des ordres comme si elles s'adressaient à un être inférieur. L'injonction d'ouvrir les jambes pour découvrir sa nudité et y introduire une mixture piquante censée brûler le sexe d'Awu (p.93) n'est pas seulement une violation de son intimité mais aussi une atteinte à sa dignité de femme et d'être humain. L'injure « bordelle »[5] qui accompagne justement cet acte violent perpétré sur Awu témoigne de ce mépris et de cette volonté de la déshonorer.

L'écriture comme espace de dénonciation

D'une écriture dépouillée, presque clinique, qui renforce l'horreur des faits, Justine Mintsa décrit la violence subie par Awu. Le roman devient une « archive des douleurs » qui appelle à une réforme législative au Gabon. En effet, dans *Histoire d'Awu*, le veuvage n'est pas seulement un deuil privé, mais une **pathologie sociale** où la tradition est instrumentalisée pour légitimer la dépossession économique des femmes. Justine Mintsa utilise l'esthétique du silence

[3] Dans le contexte traditionnel fang, la famille n'est pas une institution nucléaire qui se limite aux deux parents et à leurs enfants. Elle englobe toutes les personnes liées par le sang et s'étend au lignage. C'est pourquoi les oncles, les tantes, les cousins et les neveux font partie de la famille traditionnelle fang. Ainsi lorsqu'Awu subit le veuvage, elle n'est pas seulement maltraitée par les sœurs germaines de son mari, mais aussi par toutes les femmes du clan qui occupent le statut de « sœur » d'Obame Afane. Cela inclut les cousines de ce dernier. Le « nous » prononcé par une des innombrables sœurs d'Obame Afane dans ces deux extraits renvoie donc aussi bien à la communauté des sœurs du défunt qu'à tout le clan. Awu se retrouve ainsi seule face à une multitude de parents de son défunt mari dont les actions sont davantage motivées par l'envie et l'appât du gain.

[4] En effet, dans la société traditionnelle fang le lien du sang est insoluble et l'emporte sur le lien conjugal. C'est pourquoi une fois que le lien conjugal qui unissait Awu à Obame Afane est brisé par le décès de celui-ci, Awu est désormais considérée comme une étrangère.

[5]Le mot « bordelle » vient directement de qui désigne historiquement une maison close ou un lieu de débauche. Une « femme bordelle » est donc une expression péjorative et vulgaire qui sert à insulter une femme en la qualifiant de prostituée ou de personne aux mœurs légères. Appliqué à Awu qui a toujours été fidèle à son époux, cette parole constitue bel et bien une injure, une calomnie visant à nuire à l'honneur et à la dignité d'Awu.

UNDER PEER REVIEW IN IJAR

d'Awu comme un miroir révélant la **violence symbolique** des structures claniques, transformant ainsi le roman en un plaidoyer pour une modernité juridique au Gabon.

La romancière transforme le récit du veuvage en acte de dénonciation. En donnant voix à la veuve, le roman restitue ses émotions et ses révoltes, faisant de l'écriture un espace de contestation. Le roman déconstruit l'argument de la tradition, révélant que les pratiques oppressives sont socialement construites et historiquement situées. L'absence de fin heureuse renforce la portée dénonciatrice, soulignant la persistance des violences et la responsabilité collective dans leur perpétuation.

Ainsi, *Histoire d'Awu* s'inscrit dans la littérature africaine contemporaine qui interroge les rapports de genre et les normes sociales, rendant visibles des violences souvent banalisées et offrant une réflexion critique sur le veuvage.

Notre travailprouve que la spoliation dépeinte dans *Histoire d'Awu* constitue le prolongement d'une violence systémique qui condamne la veuve à une **mort sociale**, faisant de l'écriture de Justine Mintsa l'archive indispensable de nos réformes législatives actuelles.

La Loi Gap (Loi n°006/2021 du 6 septembre 2021)[6] dans un article 1er, montre que l'analyse littéraire que nous présentons ici, est connectée aux avancées concrètes de la société gabonaise. Cela prouve que la littérature de Justine Mintsa a été « prophétique ».

Le calvaire d'Awu illustre précisément les abus que le législateur gabonais a voulu éradiquer. Nous pensons que la Loi Gap est la réponse juridique au cri de Justine Mintsa. Elle protège désormais le droit d'usage de la veuve sur le domicile conjugal, empêchant l'expulsion brutale subie par Awu. Ce qui était autrefois perçu comme une « tradition » (prendre les biens) est désormais un délit pénalement réprimé. La loi renforce donc la position de l'épouse survivante face à la famille élargie.

Conclusion

En conclusion, l'œuvre de Justine Mintsa, *Histoire d'Awu*, agit comme un scanner social de la condition féminine au Gabon. La mort de l'époux marque le déplacement et l'intensification de la violence. La domination masculine se prolonge à travers les structures sociales et communautaires, exposant la veuve à une vulnérabilité extrême.La veuve subit une violence psychologique constante, nourrie par la suspicion et la culpabilisation, ainsi qu'une violence sociale et matérielle: privation de biens, exclusion des décisions familiales et dépendance économique.

Nous avons vu que le veuvage, dans ce récit, n'est pas un simple rite de passage, mais une véritable mécanique de dépossession. Le roman montre une violence collective, exercée par la famille, la communauté et parfois d'autres femmes, légitimant la souffrance et réduisant la veuve au silence.Le veuvage devient ainsi un moment clé de réaffirmation de la domination

[6] Loi N° 006/2021 du – septembre 2021, stipule dans son article 1er « la présente loi, prise en application de l'article 14 de la constitution, vise la mise en place en République Gabonaise, des mesures permettant de protéger les femmes contre toutes formes de violences et de discriminations, de la prévenir, les poursuivre et les éliminer en tout milieu, notamment le milieu familial

UNDER PEER REVIEW IN IJAR

patriarcale, où la femme déjà marginalisée dans le mariage se retrouve davantage fragilisée et dépouillée. En prolongeant la violence au-delà de la mort du conjoint, la société dépeinte par Mintsa transforme la vulnérabilité de la veuve en une opportunité de prédation, qu'elle soit symbolique, physique ou matérielle.

Pourtant, au cœur de ce système oppressif, le personnage d'Awu nous enseigne une forme de résistance: celle de la dignité et du refus de la déchéance morale. Si le cri « Awu » retentit encore avec tant de force aujourd'hui, c'est parce qu'il nous interpelle sur l'urgence de réconcilier nos traditions avec le respect fondamental des droits humains.

Le texte de Justine Mintsa nous rappelle que la tradition ne doit pas être le refuge de la cruauté, mais un socle de protection. Tant que le deuil restera pour la femme une condamnation sociale, la littérature aura ce rôle essentiel: celui de briser le silence pour que, demain, le cri de la mort ne soit plus celui de l'injustice.

Si le roman de Justine Mintsa s'achève sur le constat amer d'une dépossession, l'évolution récente du droit gabonais, notamment avec la Loi n°006/2021, vient offrir une lueur d'espoir. Ce que l'autrice dénonçait comme une violence "normale" est aujourd'hui reconnu par la République comme une injustice illégale. En ce sens, l'article de loi vient enfin donner une suite juridique au cri d'Awu, transformant la "mort sociale" en une citoyenneté protégée.

Bibliographie

1. Amadiume, I. (1987). « Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex », *in an African Society.* Zed Books.

2. Bourdieu, P.(1998)*La Domination masculine,* Paris, Seuil.

3. Connell, R. W. (1987), *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics.* Stanford University Press.

4. Mintsa, J.(2000).*Awu*, Paris, Gallimard.

5. Mama, A. (1995).*Beyond the Masks: Race, Gender and Subjectivity*. Routledge.

6. Nnaemeka, O. (2016). « African Feminism: Revisiting the Conceptual Frameworks. » *Feminist Africa.*

7. Oyěwùmí, O. (1997).*The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.

8. Mouyabi, S. (2012). « Veuvage et pouvoir social dans la littérature africaine contemporaine. » Revue des Littératures Africaines.

UNDER PEER REVIEW IN IJAR