

Biais androcentriques et démythification des stéréotypes de genre

dans *Ma Traquée d'Ibrahim FIOKO*

Androcentric Biases and Demystification of Gender Stereotypes

in *Ma Traquée by Ibrahim Fioko*

Dr Pierre-Suzanne EYENGA ONANA

Auteur correspondant, Département de Littératures et Civilisations Africaines,
Université de Yaoundé I (Cameroun), eyonapiers@gmail.com

Date de soumission : 25.03.2023 – Date d'acceptation : 03.04.2023 – Date de publication : 15.05.2023

Résumé — *Ma traquée* d'Ibrahim FIOKO scénarise un espace phallocratique réfractaire à l'éclosion de rapports sociaux de sexe plus équilibrés. Face à sa réification, la femme stérile se trouve par ailleurs ostracisée et soumise au culte de l'essentialisme. Dès lors, quelles déclinaisons articulent les biais androcentriques au regard de la mise au ban de la femme ? Bien plus, ne pouvons-nous pas voir dans la fin du récit de FIOKO, l'affirmation d'un impératif du vivre ensemble érigé contre toute vision essentialiste des rapports sociaux de sexe ? Le décryptage de cette problématique s'opère à travers une démarche éclectique dont les ressorts épistémologiques sont l'approche de la féminité, la pragmatique linguistique et la sociocritique. Construite autour de trois axes, l'étude s'intéresse d'abord aux fondements esthétiques et éthiques qui sous-tendent les stéréotypes de genre avant de dévoiler le modèle de société que postule le roman Fiokosien.

Mots-clés : *biais androcentriques, approche genre, sociocritique, rapports sociaux de sexe, vivre ensemble.*

Abstract — Ibrahim FIOKO's *Ma traquée* depicts a phallocratic space that refrains from the emergence of more balanced social relations between the sexes. Faced with her reification, the sterile woman also finds herself ostracized and subjected to the cult of essentialism. Therefore, what variations articulate androcentric biases with regard to the banishment of women? Moreover, can we not see in the end of FIOKO's story the affirmation of an imperative of living together erected against any essentialist vision of gender relations? The deciphering of this problematic is carried out in the light of an eclectic approach whose epistemological springs are the approach of femininity, linguistic pragmatics and sociocriticism. Built around three axes, the study first looks at the aesthetic and ethical foundations that underlie gender stereotypes before revealing the model of society postulated by the Fiokosian novel.

Keywords: *Androcentric Bias, Gender Approach, Sociocriticism, Gender Relations, Living Together.*

Introduction

Il importe, avant notre étude, de résumer *Ma traquée*, l'œuvre analysée. Mariée par amour à Boé contre le gré de sa famille capitaliste, Fatma, l'héroïne du récit, doit sans cesse braver le ressentiment de Baban, son incorrigible et méchant frère aîné, ainsi que les remontrances de ses ennemies jurées que sont Metop, sa belle-sœur, et Menobo, sa coépouse. Le roman d'Ibrahim Fioko situe alors le lecteur au cœur des préoccupations du genre, mettant

<https://journals.univ-ouargla.dz/index.php/Paradigmes> - <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/646>



Paradigmes : vol. VI- n° 02 - mai 2023

Ce travail est disponible sous licence Creative Commons Attribution -
Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

en relief les us et coutumes identifiés dans les méandres du village Gado, notamment les divers stéréotypes qui y ont cours. Fioko dépeint une société sexiste au sein de laquelle la femme, pire encore, la femme stérile, est considérée comme un paria. Cette dernière tente, à coup de patience et de vertu, de se libérer de l'hydre phallocratique qui l'enserme. Faisant preuve de lucidité, Fatma réapprend à se construire une personnalité neuve aux fins de déjouer tous les pièges tendus par une société carrément retournée contre elle. Au bout du compte, elle finit par reconquérir l'amour et les cœurs de villageois frappés par son amabilité et sa générosité bénéfiques pour tous. Tout en achevant d'exorciser les travers d'une infertilité dans laquelle l'a plongée la sorcière Ndem à l'instigation de son frère, elle redevient la mère du peuple, grâce à son caractère de rassembleuse et son travail acharné. À force de poser des actes nobles, elle finira par mettre sur pied un puissant centre d'accueil et d'assistance sociale dont le but est de pallier le déficit d'entraide à Gado et de conjurer les stéréotypes qui vulnérabilisent la femme stérile et l'orphelin.

Polysémique, le concept de genre ne jouit cependant pas d'une homogénéité théorique. Il constitue l'aboutissement d'une construction culturelle et non une donnée naturelle. Aussi les études de genre visent-elles à « *repenser le lien entre sexe et genre en postulant que chaque individu [...] est soumis à des conditionnements sociaux* » profitables à tous (Fougeyrollas-Schwebel, 2003, p. 205). Le roman *Ma traquée* théorise la problématique du genre dans les nouvelles productions littéraires francophones, obligeant de percevoir la littérature féminine comme « *une expérience de quête, de conquête et de requête, devant les barrières de la reconnaissance qui meublent l'histoire des idées [bien qu'elle connaisse] une évolution pleine de péripéties* » (Nnomo Zanga & Eyenga Onana, 2017, p. 11).

Si *Ma traquée* s'inscrit donc dans le prolongement des luttes féministes postcoloniales, quels sont les biais androcentriques qui justifient la réification de la femme et permettent de rendre compte des écueils de type essentialiste qui obèrent l'éclosion d'une femme épanouie dans le paysage socio-politique africain contemporain ? En d'autres termes, comment les stéréotypes de la femme ostracisée se déploient-ils dans la perspective de l'affranchir d'un giron hostile qui lui résiste farouchement ? Bien plus, la stylisation de la femme discriminée ne sous-tend-elle pas la vision éthique véhiculée dans le roman face aux rapports sociaux de sexe ?

Pour répondre au questionnement heuristique qui oriente la présente réflexion, l'on convoque une démarche éclectique structurée autour de la féminitude, de l'approche genre, notamment l'antinaturalisme féministe. Cette option critique se trouve renforcée par les apports de la sociocritique et de la pragmatique littéraire.

La féminitude stylisée par Andrée Chéhid est perçue par Nicole Grepat comme une « *disposition spécifique à écrire la femme, alimentée par le désir esthétique d'en faire un motif privilégié dans toute l'œuvre ; comme une rébellion réelle, plus ou moins manifeste, bien que discrète* » (2010, p. 345). Cette définition s'imbrique dans l'épistémologie du genre connue sous l'étiquette d'« *antinaturalisme féministe* ». Son idéal critique vise à « *en finir avec la nature en réduisant totalement le biologique au socioculturel* » (Kraus, 2003, p. 39). Cette approche genre du texte repose sur une triade qui dispose qu'« *il y a des différences biologiques entre les sexes ;*

mais ces différences ne sont pas significatives ; parce que les différences au sein d'un même sexe peuvent être aussi sinon plus importantes que celles entre les deux sexes » (Kraus, 2003, p. 47).

L'intérêt que nous accordons à la sociocritique naît de ce que ce référentiel de lecture met l'accent non pas sur le sens à produire mais sur la production dudit sens. Ainsi, elle « *ne s'intéresse pas à ce que le texte signifie mais à ce qu'il transcrit, c'est-à-dire à ses modalités d'incorporation dans l'histoire* » (Cros, 2003, p. 53). Autrement dit « *le texte est d'abord un travail "par quoi se produit la rencontre du sujet et de la langue"* » (Cros, 2003, p. 52). L'enjeu linguistique assorti à notre analyse justifie notre recours à la pragmatique. Étude du sens des énoncés en contexte, cette science décrit non plus la signification de la proposition mais la fonction de l'acte de langage. Nous nous intéressons particulièrement à la catégorie de l'implicite qu'articule présupposés et sous-entendus. Le présupposé désigne une stratégie argumentative servant à manipuler l'interlocuteur. Les sous-entendus, quant à eux, résultent de la situation d'énonciation. Ils laissent entendre que le locuteur pense le contraire de ce qu'il dit (Hazan, 1989, p. 76). Il s'agit à travers ces catégories analytiques de voir comment Fioko milite en vue de l'affranchissement de la femme du giron phallocratique ou de toute forme de narcissisme qui compromet sa liberté. Son objectif est voir celle-ci « *participer de plain-pied au débat sur l'émancipation féminine qui, jusqu'ici, s'était établie sans [son] suffrage* » (Fofana, 2000, p. 7).

L'étude comporte trois parties. La première examine les modalités de la domination féminine en termes de stéréotypes. La seconde montre comment le style du romancier dépeint les regards essentialistes qui alimentent le musellement de l'héroïne d'Ibrahim Fioko. Dans la dernière partie, on décrypte la vision du monde de l'écrivain, pour enfin illustrer que « *le texte de roman [...] modifie l'équilibre antérieur du sens, il réfracte et transforme, tout à la fois, le discours social* » (Mitterand, 1980, p. 7).

1. Genre, déploiement féminin et stratégie de libération

Dans la quête de *La Nouvelle Femme* » (Fofana, 2000), une logique de combat s'instaure entre sexes en vue de leur éclosion. La lutte pour l'avènement d'une femme neuve passe, d'après Beyala, par un investissement personnel reposant sur une série de postures féminines qui frisent l'intrépidité, puisque « *la domination phallocratique est dressée, parfaite. À nous [les femmes] de la démolir. Sans peur, sans culpabilité, mais sans agressivité, en réclamant nos droits sans honte de déplaire* » (Beyala, 1995, p. 77). Pour ce critique, la lutte féministe perd en agressivité en gagnant en intensité, tant la femme africaine reste sujette à des frustrations machistes multiformes. Évaluant le chemin parcouru vers la liberté et l'égalité, Beyala affirme : « *Les droits des femmes ne leur ont pas été servis sur un plateau d'argent, chaque parcelle de terrain a été gagnée de haute lutte* » (1995, p. 51). Autant dire alors qu'Ibrahim Fioko se positionne comme l'un des chantres de la libération de la femme par le biais de la lutte féministe. Deux modalités implicites sous-tendent son approche textuelle : les stéréotypes de la domination masculine et la question de la stérilité féminine.

1.1. Des stéréotypes de la domination masculine

Le stéréotype se définit comme

« une représentation ou une image collective simplifiée et figée des êtres et des choses que nous héritons de notre culture, et qui détermine nos attitudes et nos comportements. Considéré tantôt comme une croyance et tantôt une opinion, il relève toujours du préconstruit et s'apparente souvent au préjugé. [...] Le terme stéréotype est affecté d'un fort coefficient de péjoration » (Amossy, 2000, p. 110).

L'une des problématiques contre laquelle Fioko pointe son dard est le pouvoir esclavagiste masculin tel que mis en relief dans les diverses stratégies de réification de la femme. D'une part, l'écrivain camerounais magnifie l'histoire en appelant au retour des us et coutumes qui faisaient la fierté de l'homme africain. Dans l'exemple qui suit, le narrateur invoque le passé en l'encensant et le ressassant : « *L'argent était venu gâter ce qu'il restait d'authenticité. En plus de cela, la méchanceté, la jalousie et la haine avaient sapé la solidarité et l'amour du prochain qui caractérisait les Africains d'autrefois* » (Fioko, 2011, p. 52). La critique du bon vieux temps se voit dans l'évocation du lexème « *authenticité* » dont l'usage contraste avec les écueils tels que « *argent, méchanceté, jalousie, haine* ». Ces maux illustrent à quel point l'émergence des citoyens épanouis se trouve compromise.

D'autre part, le pouvoir phallocratique se perçoit à travers l'appétit sexuel prononcé que nourrissent les hommes âgés à l'endroit de filles à peine pubères. Au regard de leurs intérêts égoïstes, on peut affirmer que la femme ostracisée reste la cible de manœuvres dégradantes relevées dans sa vie sociale tels que la médisance et la diffamation de ses sentiments. On peut donc, dans ce contexte, partager l'opinion que le stéréotype renvoie à

« opinion sur une catégorie d'individus-e-s [...] qui, le plus souvent, ne se fonde sur aucune expérience ou connaissance personnelle, mais se borne à reproduire des jugements répandus. Les stéréotypes sont toujours discriminatoires, même s'ils semblent au premier abord valoriser un sexe ou un groupe social » (Oif, 2002, pp. 67-68).

1.1.1. Des modalités de la pression machiste : médisance et diffamation

Pour le romancier, l'homme pense avoir une mainmise évidente, un droit de regard absolu sur toute fille âgée, comme Fatma, âgée d'une douzaine d'années et en pleine phase de croissance, d'affinement biologique ou pubertaire. Le stéréotype mis en équation dans ce fragment narratif repose sur le postulat que « *la femme est un être inférieur, né à genoux aux pieds de l'homme* » (Beyala, 1995, p. 11). Il suffit de la courtiser pour qu'elle cède aussitôt à vos avances, l'homme jouissant d'un statut social supérieur. Constatant que leurs avances galantes restent lettres mortes auprès de Fatma, les hommes mettent à contribution diverses stratégies diffamatoires visant à la rendre impopulaire aux yeux de tous les habitants du quartier : ils lui collent l'étiquette d'hermaphrodite : « *Une méchante rumeur se répandit dans le village [...]. Elle laissait entendre que Fatma n'était pas seulement une fille ; mais aussi un homme. Elle était donc hermaphrodite* » (Fioko, 2011, p. 21). Montées de toutes pièces, ces stratégies traduisent autant la déception des hommes qu'une sorte de vengeance en réponse à

l'indifférence de l'héroïne de Fioko, étant donné que « *Fatma était l'une des rares qui leur échappaient* » (2011, p. 21).

L'autre stratégie à laquelle recourent les hommes pour ternir l'image de Fatma est la médisance. Se fondant sur l'argument stéréotypé que la femme est un objet sexuel au service de l'insatiable appétit de l'homme, ce dernier travaille dans le sens de lui mener la vie dure. Par jalousie, et face à l'indifférence qu'elle manifeste à l'égard de ses nombreux courtisans, l'homme adopte des attitudes controversées qui concourent à la discrimination de la femme. À cet effet, des mensonges sont proférés sur son dos et sa vie, aux fins de la pousser à leur céder sa dignité jusque-là préservée. Le narrateur relève pour le déplorer :

« Le but de chacune de ces personnes qui la regardaient avec concupiscence était d'assouvir un fantasme sexuel avec elle. Leur spécialité au village était de dépraver les petites filles frémissantes de puberté [...] Les hommes la traitaient de tous les noms d'oiseaux [...] et en profitaient pour se moquer d'elle très grossièrement » (2011, pp. 21-22).

Ce stéréotype africain qui institue la femme comme créature destinée au mariage forcé ou pré-arrangé, et comme machine à procréer rejoint celui auquel fait allusion Francis Bebey dans son récit. Cette idée ressort des propos du vieux Belobo dont le narrateur dit qu'« *il n'avait pas encore décidé de comprendre pourquoi une fille devait aller faire de longues études de médecine et gaspiller du temps à vouloir faire comme les garçons, au lieu de se marier tranquillement pour faire des enfants* » (Bebey, 1973, p. 43). Cet exemple qui traduit la prédestination de la femme au mariage forcé relève des stéréotypes sexistes.

1.1.2. *Le mariage forcé, une déclinaison des stéréotypes sexistes*

Variante africaine du féminisme, la féminitude se définit ainsi comme un discours beaucoup plus conciliateur qu'individualiste. Il rompt avec la seule quête des droits des femmes, comme dans le cadre du féminisme traditionnel. Autant affirmer qu'il ne consacre plus la différence des droits entre l'homme et la femme, mais milite pour le sacre de ce que Calixthe Beyala qualifie de « *différence-égalitaire* » entre les deux sexes.

C'est dans cette optique que le romancier met à l'index toute manœuvre de chosification de la femme consistant plus souvent à lui imposer un époux dans le cadre d'une union prénatale. Victime résignée du mariage forcé, Rikam, la grande sœur de Fatma, prête le flanc à un système traditionnel devenu inopérant, visant à confiner la femme dans l'inconfortable posture d'objet à la portée de la main de l'homme. Les motivations de ce personnage opposé à l'évolution des temps trouvent leur justification dans les traditions séculières de Gado, leur village. Dans cette contrée, la jeune fille à la limite de la puberté est un objet de consommation à forte valeur marchande destinée à de gros enchérisseurs. De sorte que son mariage est une source d'enrichissement qui génère beaucoup de revenus à sa famille. D'ailleurs, Rikam se rappelle parfaitement qu'« *elle avait épousé un propriétaire terrien. De cette façon-là, elle aidait ses parents qui n'étaient pas très pauvres* » (Fioko, 2011, p. 15). C'est donc tout logiquement que Baban compte sur les revenus du mariage de sa sœur cadette pour se marier à son tour. Préférant pour sa part fréquenter un vannier, qui n'arrange nullement les affaires de sa famille, Fatma subit l'invective de Kawou Don, son oncle. Il faut dire que si cette espèce

de juridiction familiale tranche net pour les cas de rébellion d'une fille destinée au mariage forcé, elle affiche la femme comme une vulgaire denrée commercialisable à la solde des phalocrates.

1.1.3. La femme-objet à la solde du phallocentrisme

Créée sur le modèle de la démocratie ou de la gérontocratie, la phallocratie renvoie « à la domination de hommes sur les femmes et à la symbolique du phallus » (Oif, 2002, p. 59). Cette symbolique, comme toute-puissance de l'homme, produit des effets corrosifs sur les mentalités en affectant notamment la psychologie de certaines femmes. De sorte que certaines d'entre-elles prennent plutôt fait et cause pour leur propre réification au grand malheur des générations plus jeunes. Il est symptomatique d'établir qu'au lieu de se faire l'adjuvant de la femme dans un combat commun visant à se désolidariser d'une logique d'invisibilité qui la maintient dans le giron sexiste, la sœur aînée de Fatma se dresse la première contre sa cadette. Elle ignore ainsi qu'elle est elle-même exposée aux affres de la société machiste et que, de ce point de vue, elle gagnerait à soutenir sa sœur dans cette rude épreuve jonchée d'écueils qui n'est pas de tout repos pour elle.

Le personnage de Rikam se positionne dès lors comme le bras séculier d'une tradition obsolète dont la femme tarde encore à se libérer dans certaines régions d'Afrique. Elle est d'ailleurs la première à l'encourager à se pervertir comme on la poussa à le faire, ainsi que le laissent voir les termes de cette tradition surannée : « Dans ce petit village, les filles se mariaient très jeunes. Généralement, elles allaient terminer leur quatorzième sècheresse dans un foyer » (Fioko, 2011, p. 15). À l'instar des hommes déçus qui contaient fleurette à Fatma, Rikam émet le vœu de voir sa sœur céder à des hommes qui ne priorisent que leurs propres intérêts égoïstes. Le narrateur souligne l'imposture de Rikam en faisant remarquer que Fatma, « ne portait aucun intérêt sur personne parmi les gens qui l'agaçaient pendant ses nostalgiques méditations. Certains étaient même envoyés par sa grande-sœur aînée » (Fioko, 2011, p. 20).

Une autre occurrence textuelle illustre la complicité de la femme dans une dynamique de manipulation. Elle atteste que la femme prête parfois le flanc aux pratiques stéréotypées qui corsent sa réification. Tel est le cas de Rikam qui, face à l'indifférence persistante de sa sœur de céder à ses malhonnêtes courtisans, « lui demandait à quoi elle pensait au point d'oublier qu'elle était déjà une femme pouvant désormais songer au mariage » (2011, pp. 20-21). Privée de la liberté de choix dans le monde sentimental, exposée à des pratiques phalocratiques diverses, la femme stérile assume en outre la charge de l'infortune lorsque son foyer manque d'enfant. Sa stérilité illustre ainsi la portée des stéréotypes dans le texte étudié.

2. La stérilité de la femme dans son foyer : une responsabilité exclusive ?

Comme le souligne Ruth Amossy, « la notion de stéréotypes est affectée d'un fort coefficient de péjoration [...] elle est surtout utilisée dans les sciences sociales pour déterminer les images de l'autre et de soi qui circulent dans une communauté donnée » (2000, p. 110). L'image de la femme qui prévaut en Afrique subsaharienne en tout cas est que la stérilité féminine naît de l'incapacité de la femme à faire des enfants. Dans *L'Enfant de la révolte muette* par exemple, ce stéréotype est fortement mis à mal par le romancier au moment où il fait remarquer qu'en changeant sournoisement de partenaires sexuels, l'homme se rend coupable d'une forme

particulière de stérilité : il ne peut faire d'enfants de sexe masculin à sa femme, laquelle par contre, donnera naissance au garçon tant espéré par l'ensemble de sa belle-famille en trompant son époux avec son ami intime. D'où le titre de cette œuvre, pour illustrer le caractère adultérin du fils tant espéré.

Au regard de ce qui précède, il y a lieu d'affirmer que la féminité de Calixthe Beyala s'offre comme une démarche fédératrice à plus d'un titre : elle milite non pour « *renverser la dictature des couilles pour instaurer celle des pertes blanches ! [Mais pour] obtenir l'égalité des droits au travail et le droit d'être une femme et de disposer librement de son corps* » (1995, p. 15). Avoir le droit de disposer librement de son corps signifie également avoir le droit de faire invariablement des enfants de sexe masculin ou féminin sans avoir à rendre compte à quiconque ou à faire l'objet d'un quelconque rejet de la part de la communauté au sein de laquelle on vit. Dans sa dimension implicite, la féminité entend sonder les causes profondes de la vassalisation de la femme en vue de sa libération des pesanteurs multiformes qui obèrent son épanouissement. À cet égard, il importe d'affirmer que la stérilité de la femme n'a pas toujours un fondement biologique ; mystiquement générée elle parfois d'essence occulte, maléfique, étrange. Autant dire que souvent, la femme est injustement pointée du doigt alors qu'elle ignore tout du malheur qui agite son foyer.

Ce postulat s'applique aux misères qu'essuie Fatma. Ayant unilatéralement choisi d'épouser Boé, elle voit son projet mariage raviver les ressentiments de son frère Baban à son encontre. Par ces mots, ce dernier invite la sorcière Ndem à activer ses fétiches aux fins de rendre sa sœur stérile : « *Comme elle a transgressé ma mise en garde, j'aimerais la voir souffrir dans sa vie à la quête d'un enfant. Je viens de ce fait t'offrir son ventre* » (Fioko, 2011, p. 44). On sait qu'en Afrique la parole a une telle force illocutoire que sortie de la bouche d'un sorcier, elle vaut simplement tout son pesant. Un personnage de F. Bebey conforte ce point de vue en affirmant : « *Chez nous, le meilleur testament écrit n'avait guère la force de la parole de l'homme devant la mort* » (Bebey, 1982, p. 25). C'est dire que la parole contribue à bénir l'homme, tout comme à le maudire. Elle devient alors manifestation d'une intention et action. Ainsi, en lui rappelant que c'est avec la puissance de la parole que les sorciers travaillent dans le noir, Ndem rend Fatma stérile et scelle le sort de Fatma. Elle traduit par son geste la fin du rêve des BOÉ d'être un jour parents en affirmant : « *La sorcellerie du hibou ne se manifeste qu'à travers sa voix. Considère que ton vœu est déjà exaucé* » (Fioko, 2011, p. 44).

La force de la parole mystifiée se voit dans l'incapacité pour le couple frappé de stérilité de défaire le nœud qui le rend captif de l'infertilité. De fait, Boé et Fatma ne manquent pas de recourir aux pratiques occultes, convaincus qu'elles contribueraient à démythifier le malaise qui les empêche d'être parents. Les oracles qu'ils visitent sans succès pendant une dizaine d'années ne parviennent pas à anéantir l'effet de la décoction maléfique préparée par Ndem. La misère du jeune couple est perceptible à travers ces paroles du narrateur : « *Fatma ne pouvait plus connaître le nombre de "charlatans" qu'ils avaient déjà consultés à la recherche de la fécondité* » (Fioko, 2011, p. 73). Il ressort de cette analyse que la femme est parfois, à tort, tenue coupable d'un incident conjugal dont les origines dépassent son propre entendement, alors lors qu'elles sont simplement surnaturelles. Ainsi déniée comme être humain, elle ne semble exister que pour pallier les misères familiales.

2.1. La femme, un palliatif aux misères familiales ?

Le caractère discriminatoire des stéréotypes réside dans le fait qu'ils valorisent un sexe ou un groupe social tout en jetant l'opprobre sur l'autre. Dans le roman analysé, c'est la femme qui est dévalorisée au profit de l'homme nécessaire. Les retombées de sa bonne et valable dot peuvent servir à sortir la famille de la misère et semer la joie là où il n'y avait que le désespoir. La dot de la femme sert parfois de préalable à celle plus attendue de son frère ou d'un parent. La femme est ainsi considérée comme un palliatif aux maux et misères familiales. De tels stéréotypes en font un objet commercialisable, digne du troc, dès lors qu'elle est offerte en échange et considérée comme un objet de change.

Le fait pour Fatma de fréquenter Boé, un fiancé honni par sa belle-famille, lui vaut le titre très peu honorifique de « *sale trainée* » (Fioko, 2011, p. 29). C'est son propre frère aîné qui lui décerne ce titre dégradant, traitant par le même coup son futur beau-frère de tous les noms. Il voit en ce dernier un écueil dans la matérialisation de son projet de se marier lui-aussi un jour. Mais en épousant Fatma par amour, Boé hypothèque son ambition de parachever la dot de sa future femme. Aussi, son beau-frère ne se cache-t-il pas en affublant sa cadette d'interrogations rhétoriques : « *Un dernier comme celui-là ? Que va-t-il nous donner pour ta dot ? D'abord que je ne te voie plus avec lui. Il risque de compromettre tes chances à venir* » (Fioko, 2011, p. 31). Qui pis est, au cours de la réunion familiale, Baban ne masque pas son ressentiment à l'endroit de celui qu'il appréhende comme un fauteur de trouble. Cette récrimination fracassante témoigne des aveux d'un possible désaveu de la part de sa sœur : « *Si tu épouses un tel clochard comment vais-je me marier moi ? N'oublie pas que je compte sur la dot qu'on versera sur toi pour aller doter la mienne [...] Mon problème, c'est qu'on te dote ; et chèrement* » (Fioko, 2011, p. 32).

La dévalorisation de la femme et la surévaluation de l'homme alimentent en outre les stéréotypes qui se dégagent de l'attitude des membres de la belle-famille de Boé. Pour eux en effet, toute femme qui ne cède pas à leurs caprices s'expose au rejet de sa belle-famille ; de même, toute femme dont la dot ne génère pas des bénéfices substantiels pour susciter celle de ses frères est digne de malédiction. Comme pour dire alors que la belle-famille a les pleins droits sur le destin du couple en gestation. Aussi peut-elle valider ou invalider l'union envisagée, en acceptant ou refusant l'offre de la dot par le futur beau-frère. On peut, à cet égard, partager l'avis d'Elisabeth Guigou lorsqu'elle soutient que « *les représentations du rôle de femmes ne changeront ni vite ni aisément. Il faudra des générations pour que l'égalité des sexes pénètre dans les esprits, que les différences soient assumées et n'induisent pas la suprématie d'un sexe sur un autre* » (Guigou, 1997, pp. 204-205).

Si dans cette déclaration la représentation des rôles sociaux et des stéréotypes revêt la forme d'un projet, elle ne rejoint pas moins la définition même du concept de littérature. Puisqu'elle dessine les contours d'un monde neuf, et, de ce point de vue, apparaît comme « *la somme des réponses possibles aux questions réelles que se posent un homme et à travers lui une époque, une civilisation et à la limite l'humanité* » (Dobrovsky, 1966, p. 93). La littérature devient alors la postulation d'un mode de vie nouveau.

2.2. Stéréotypes et postulation du vivre ensemble

Comme le montre Nicole Grepat, la féminitude définit une « *disposition spécifique à écrire la femme, alimentée par le désir esthétique d'en faire un motif privilégié dans toute l'œuvre* » (2010, p. 345 ». Le style charrie cette forme de rébellion.

2.2.1. La stylisation des stéréotypes : un processus d'écriture pertinent

Dans le texte examiné, nombre de passages descriptifs et des dialogues dévoilent les deux stratégies de présentation des écueils que connaît la femme stéréotypée. Ma traquée est ainsi parsemée de descriptions qui suscitent l'effet de réel et participent de la scénarisation du quotidien à travers les personnages qui abordent les questions relatives à la vie de tous les jours. On peut évoquer la scène qui met en situation de dialogue le tradipraticien, Tata Benezom, et les deux fiancés, Fatma et Boé. Conçue d'après Genette comme un dialogue au sein duquel n'intervient aucun narrateur, la scène fait revivre au lecteur les étapes du chemin de croix parcouru par les fiancés pour avoir un enfant :

« — Mon fils, de qui es-tu l'enfant ?
— Je m'appelle BOÉ et je suis le fils de NWATSOCK au village Gado.
— Le fils de NWATSOCK qui était mort il y a quelques années déjà.
— Oui TATA
— Je connaissais très bien ton père. Un homme simple [...] Comment ça va ma fille.
— Ça ne va pas TATA [...] TATA, BOÉ et moi nous aimons. Mais voilà déjà un bout de temps que nous sommes ensemble sans pouvoir combler notre bonheur par un enfant ; Je ne sais pas si j'ai des problèmes de fécondité ou alors si c'est un rite qui me bloque » (Fioko, 2011, pp. 54-55).

Dans cette scène, le traitement réservé à la problématique des stéréotypes passe par le témoignage d'une affection que manifeste l'hôte, Tata, à ses visiteurs. Il s'agit de montrer au lecteur à quel point la gestion personnelle des stéréotypes n'est pas facile à gérer. La femme qui n'accouche pas est automatiquement taxée de femme stérile et elle se doit d'assumer sa stérilité. Voilà pourquoi le jeune couple se débat dans tous les sens pour conjurer le poids des stéréotypes qui pèse sur Fatma comme cela apparaît dans l'implicite de ce discours. Les interlocuteurs adoptent un ton doux pour faire partager à la tradipraticienne leur souffrance. Seules deux questions ponctuent les échanges au sujet de la stérilité de Fatma. L'une destinée à l'homme, et l'autre, à la femme.

Seulement, la parole est distribuée par une locutrice qui maîtrise son sujet. Elle dirige les échanges en orientant la parole vers qui elle veut afin de recueillir l'information désirée, comme pour se rassurer que les sujets souffrants auxquels elle a affaire ne font pas partie de ceux qui pourraient être rangés parmi ses ennemis. Pourvoyeur de bonheur, réparateur de torts, il reconforte ses interlocuteurs en articulant un discours pathétique qui apaise les visiteurs et les rend dignes de sa réception : « *Un homme très bien ton père* » (Fioko, 2011, p. 55). Dans cet échange, l'originalité du romancier naît de ce qu'il confère une orientation nouvelle à la phrase déclarative. Elle y a valeur de phrase interrogative en ce qu'elle appelle une réponse qui n'émane pas directement de l'énoncé produit par le locuteur Tata : « *Le fils de*

NWATSOCK qui était mort... » (Fioko, 2011, p. 55). Il importe ainsi d'affirmer que ce fragment laisse apparaître un stéréotype relatif à la stigmatisation de la femme sans enfant. Il laisse croire à la femme que la stérilité est frappé son foyer est entièrement sa faute, mais jamais celle de l'homme.

Qui plus est, les divers usages linguistiques et les manœuvres stylistiques tels que les adages, sagesses et autres proverbes africains qui parsèment l'exposé d'une problématique globale, portent d'une part sur les stratégies de réification du genre féminin. Ma traquée s'exhibe alors comme la métaphore d'un discours symbolique à travers l'usage de proverbes. Ces formes brèves illustrent l'implicite qui y est investi, achevant de montrer que le stéréotype peut naître de la volonté destructrice d'un homme désabusé par la jalousie et la haine. Car, ce n'est qu'après avoir consulté la sorcière Ndem que le stéréotype sexiste ci-après prend forme : la femme est une denrée commercialisable qui se doit de céder aux caprices de sa famille si elle veut parvenir au bonheur conjugal. L'usage du proverbe illustre alors le rôle perfide joué par l'homme dans les malheurs de la femme stéréotypée avec la complicité de la femme elle-même. Ainsi pour confirmer à Baban le ventre de Fatma est scellé par des maléfices et ne pourra jamais porter d'enfants, Ndem lui précise que « *le chien ne peut rien prendre dans une malle fermée ; à moins que quelqu'un ne l'ouvre* » (Fioko, 2011, p. 43). Ce qui signifie qu'aucun enfant ne peut naître du ventre mystiquement scellé de Fatma, à moins que la même sorcière ne le rende fécond.

Au regard de ce qui précède, il y a lieu d'affirmer que *Ma traquée* s'offre comme la modalisation d'une société neuve par le biais de l'écriture des stéréotypes, ce d'autant que « *la forme [...] est la médiation naturelle entre la substance sociale, extratextuelle, et le sens que prend l'énoncé romanesque* » (Mitterand, 1980, p. 17). L'écriture est avant tout un moyen de communication qu'utilise le romancier pour véhiculer ses idées. On comprend pourquoi Roland Barthes dit d'elle qu'elle est la morale des formes. Cette morale réside dans le combat mené par tous en vue de la postulation du vivre ensemble entre genres. Ce vivre ensemble consiste, dans son volet humaniste, à « *lutter pour faire tomber les préjugés [les stéréotypes] qui font de la femme un être inférieur, né à genoux aux pieds de l'homme* » (Beyala, 1995, p. 11).

2.2.2. Des biais androcentriques à la postulation du vivre ensemble

L'androcentrisme est un « *système idéologique prenant comme référent et norme l'être humain masculin* » (Oif, 2000, p. 21). Cette idéologie rejoint les perspectives épistémologiques du discours sur l'essentialisme dont les théoriciens avalisent le primat de l'essence sur l'existence, du sexe biologique sur le sexe social. Contre toute vision constructionniste des rapports sociaux la vie mettant en avant l'argument beauvoirien selon lequel « *on ne naît pas femme, on le devient* » (1949, p. 13), les essentialistes confinent la femme aux seconds rôles dans la sphère sociale. Son sort est lié à une prédestination dès lors qu'il est réglé d'avance. À cause de son sexe dit « *faible* », son agir est tributaire du seul bon vouloir de l'homme ou de sa volonté machiste, selon un système de rôles sociaux préétablis. La femme dépend de l'homme puisque c'est ce dernier qui régenté tous ses actes dans la société. C'est ce point de vue que partage Baban et la sœur de Fatma lorsqu'ils essaient d'enfermer cette dernière dans les dédales d'une pseudo-vie qu'ils ont dessiné longtemps à l'avance.

Mais avec le refus catégorique de Fatma de prêter le flanc à des pratiques qui n'honorent pas l'être humain, on note un renouvellement effectif dans la dynamique des rapports sociaux de sexe au sein de la cité des hommes. La femme du XXI^e siècle devient celle qui, comme Fatma, choisit son partenaire de vie et en assume toutes les conséquences qui en découlent. Elle célèbre ainsi l'avènement de l'humanisme qui définit « *le point de vue pluraliste et multiple qui permet à l'individu de commencer par le personnel et de finir par le lien politique | national dans le but de réunir ensemble les différentes conceptions de l'amour* » (Accad, 2010, p. 155). En donnant son accord de principe pour le mariage de son époux au moment où ce dernier croit trouver en Menobo celle qui le comblera leur foyer de la joie paternelle, Fatma trahit son penchant pour une vie conjugale harmonieuse même dans le cadre d'un foyer polygamique. Les manœuvres dilatoires qui définissent son bref passage chez Boé traduisent le rejet par l'écrivain du mariage polygamique. Elle constitue une déclinaison de la vision essentialiste qui pèse toujours sur la femme africaine. Elle est source de division et de querelles intestines entre membres de la famille, et procède de la chosification *stricto sensu* de la gent féminine.

Au surplus, la fausse couche qui scelle le parcours inhumain de Menobo et la dispense d'avoir le bébé tant espéré révèle la caducité d'une croisière contre la femme dite stérile. De la sorte, ce serait soutenir les essentialistes dans leur vague ségrégationniste que de reconsidérer une femme au motif qu'elle affiche une maternité frustrée, ou qu'elle est stérile. De même la culture des stéréotypes androcentriques induit l'exclusion manifeste de telles femmes de la gestion des affaires de la cité, si tant est que celle-ci se veut indiscriminée au nom de l'approche genre. Dans le même ordre d'idées, l'échec répété des pratiques occultes effectuées par Menobo pour détruire Fatma illustre suffisamment l'impossibilité de négocier l'amour d'une personne qui ne vous aime pas vraiment. Bien plus, la naissance d'un enfant adultérin au sein du foyer de Boé atteste du risque auquel s'exposent les hommes impatients : la paternité de leur enfant pourrait dans de tels cas ne pas leur incomber ainsi que le précise la mère d'Ally à Fatma : « *C'est dans le ventre que l'enfant appartient à une seule femme. Mais dès qu'il est né, il est l'enfant de tout le monde* » (Fioko, 2011, p. 155).

Par contre, c'est à force de tolérance et de patience que l'on négocie sa renaissance au sein d'un groupe qui vous ostracisait en vous considérant comme un paria. Ne s'opposant pour ainsi dire jamais aux idées de ses frères ni à celles de ses belles-sœurs, Fatma parvient, sur un arrière-fond de vertu et d'amour, à se hisser au-dessus des inimitiés et des querelles mesquines qui l'incommodaient. Finalement, elle se fait adorer par ses ennemis d'hier au moment de sa maladie : « *Tous exprimaient le même vœu de la revoir sur pied afin qu'elle puisse continuer à veiller sur "ses" enfants. Ils avaient reconnu qu'ils s'étaient toujours trompés sur son compte [...] Bref, la méchante, ce n'était pas elle* » (Fioko, 2011, p. 155). Comme le préconisent les adeptes de l'humanisme, cette femme commence à manifester son idéologie envers sa propre personne à travers une espèce de charité bien ordonnée. Celle-ci ne se confond toutefois pas au narcissisme puisqu'elle se place au centre des sollicitations des autres. Le sujet humaniste s'emploie donc à faire bon cœur contre toute mauvaise fortune en société : « *Bien qu'étant stérile, Fatma devint par son affection et sa générosité, la mère de tous les enfants. [...] Par son oreille attentive et sa disponibilité, elle devint la confidente du village ; celle à qui on confiait ses peines* » (Fioko, 2011, p. 160). En outre, la posture humaniste commande de transformer

ses faiblesses en atouts, en vue de se rendre disponible c'est-à-dire finir par le lien politique/national dans le but de réunir ensemble les différentes conceptions de l'amour. Cette conception de l'amour et du lien national consiste par exemple à travailler au quotidien dans le sens de mettre ses talents au service de sa communauté, tout en se plaçant au-dessus des stéréotypes dont le but n'est que de renforcer la vision essentialiste de la femme.

Mue par un tel élan de solidarité agissante, Fatma entreprend de « *construire une salle polyvalente parce qu'il pourrait lui arriver d'accueillir de jeunes en difficulté, et même des femmes, qui sont comme elle, dans une situation de maternité frustrée. Elle voulait par-là créer un centre d'accueil et d'assistance sociale* » (Fioko, 2011, p. 148). Puisque l'approche genre subvertit toute pratique sociale fondée sur les stéréotypes, il suscite des synergies autour de l'homme. Il peut ainsi générer une autre forme d'altruisme en vue du renforcement de ses capacités politiques au profit des humains. On note par exemple qu'au village de Gado, tous « *avaient finalement compris que la femme stérile n'est pas toujours cette sorcière ou alors cette âme damnée qui payait au grand jour les méfaits qu'elle réalisait dans le noir* » (Fioko, 2011, pp. 160-161). À ce stéréotype se substitue la vision humaniste qui célèbre l'entraide et l'amour du prochain. Dans son projet, « *quelques femmes du village [...] assistaient parfois [Fatma] dans ses travaux* » (Fioko, 2011, p. 160). Bien mieux, une organisation non gouvernementale finança « *la construction de deux autres bâtiments pour agrandir la structure [...] La structure [...] apparaissait désormais comme un havre de paix où les femmes stériles et les enfants de tous les horizons venaient se ressourcer* » (Fioko, 2011, p. 161).

Conclusion

Sous la lentille d'un référentiel de lecture éclectique, la lecture de *Ma traquée* permet de déboucher sur un certain nombre de conclusions éclairantes. L'examen des stéréotypes de genre révèle que les stratégies adoptées par l'écrivain en vue de l'exorcisation de l'imposture essentialiste postulent une société alternative fondée sur l'éthique du vivre-ensemble. Pour dessiner les contours de ladite société, débarrassée du vieux manteau sexiste qui en obère l'éclosion, Ibrahim Fioko stigmatise toute posture androcentrique qui s'avère contraire au respect de la dignité humaine. Ce faisant, il institue un code de bonne conduite sociale qui, lui, met en lumière des hommes et femmes définitivement libérés de tout carcan phallogratique. L'écrivain fustige toutes les manœuvres discriminatoires qui rendent la femme ordinaire l'invisible et vouent aux gémonies celle dite stérile. Suggérant de transcender les stéréotypes de genre pour laisser poindre des rapports harmonieux entre acteurs sociaux, Ibrahim Fioko négocie des stratégies et trajectoires idoines. Il s'agit de briser les murs d'incompréhension entre sexes dans l'optique de déconstruire le mythe de l'homme survalorisé. Axant donc son militantisme sur les ressorts de l'épistémologie de la littérature, le romancier soutient que la stérilité ne saurait, en tant que telle, être une fatalité, au point de confiner la femme stérile à l'oisiveté. Bien au contraire, cet état devrait la pousser à se rendre utile à travers son investissement dans la réalisation d'activités d'intérêt public ou de développement social. Ainsi, elle transformera les ondes de chocs, nées des turbulences sexistes, en havres de paix au sein desquels tous les sexes éclosent et viennent se ressourcer.

Références bibliographiques

1. ADIAFFI, A.-M. (1984). *Une vie hypothéquée*. Abidjan : NEA.
2. AMOSSY, R. (2000). *L'Argumentation dans le discours*. Paris : Nathan.
3. BARTHES, R. (éd.). (1982). *Littérature et réalité*. Paris : Seuil.
4. BEAUVOIR, S. de. (1949). *Le Deuxième sexe*. Paris : Gallimard.
5. BEBEY, F. (1973). *Le Roi Albert d'Effdi*. Yaoundé : CLE.
- (1982). *Le Fils d'Agatha Moudio*. Yaoundé : CLE.
6. BEYALA, C. (1995). *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*. Paris : Spengler.
7. BONONO, A. S. (2007). *Le Journal intime d'une épouse*. Yaoundé : CLE.
8. CROS, E. (2003). *La Sociocritique*. Paris : L'Harmattan.
9. DOUBROVSKY, S. (1966). *Pourquoi la nouvelle critique ?* Paris : Mercure de France.
10. FIOKO, I. (2011). *Ma traquée*. Yaoundé : PUY.
11. FOFANA, P. H. (2000). *Littérature féminine francophone d'Afrique noire*. Paris : L'Harmattan.
12. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, D. (éd.) (2003). *Le genre comme catégorie d'analyse*. Paris : L'Harmattan.
13. GENETTE, G. (1972). *Figures III*. Paris : Seuil.
14. GREPAT, N. (2010). « Andrée Chedid : un demi-siècle de féminité ». *Le Féminin des écrivaines Suds et périphéries*. Paris : Cergy-Pontoise, pp. 345-359.
15. GUIGOU, É. (1998). *Être femme en politique*. Paris : Plon.
16. HAZAN, M. (1989). « Le fonctionnement de l'implicite dans le discours des magazines féminins : analyse d'un exemple. La campagne pour le contrôle des naissances. Marie-Claire et Elle ». *Le Langage et la société*, n° 48, pp. 59-78.
17. KRAUS, C. (2003). « Avarice épistémique et économie de la connaissance : le pas rien du constructionnisme social ». *Le Genre comme catégorie d'analyse*. Paris : L'Harmattan, pp. 39-59.
18. MITTERAND, H. (1980). *Le discours du roman*. Paris : PUF.
19. MOKWE, É. (2019). « L'Éducateur camerounais à l'école de promotion et d'illustration du vivre-ensemble version d'Édouard Glissant », in MOKWE, É. (éd.), *Les Pensées littéraires d'Aimé Césaire et d'Édouard Glissant aujourd'hui, pour un vivre-ensemble harmonieux*. Muenchen : LINCOM, pp. 20-33.
20. NKOATANGA, C. (1999). *L'enfant de la révolte muette*. Yaoundé : CLE.
21. NNOMO ZANGA, M. & EYENGA ONANA, P.-S. (2017). *Le Genre dans tous ses états. Perspectives littéraires africaines*. Paris : Connaissances et Savoirs.
22. OIF (2002). *Égalité des sexes et développement. Concepts et terminologie*. Paris : Jouve.
23. OKTAPODA, E. (2010). « Écrivaines du "monde arabe". Guerres, trauma et "fémi-humanisme" », in CHAULET-ACHOUR, C. & MOULIN-CIVIL, F. (éds.), *Le Féminin des écrivaines Suds et périphéries*. Paris : Cergy-Pontoise. 149-162.
24. ROUHIER, C. (2015). *Compétences psychosociales-catalogues des outils de prévention*. Paris : Irep.
25. SADAMBA, T. K. (1988). *Femme infidèle*. Lomé-Dakar-Abidjan : NEA.
26. SARTRE, J.-P. (1948). *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris : Gallimard.

Pour citer cet article

Pierre-Suzanne EYENGA ONANA, « Biais androcentriques et démythification des stéréotypes de genre dans *Ma Traquée* d'Ibrahim Fioko », *Paradigmes*, vol. VI, n° 02, mai 2023, p. 13-25.