
Ma traquée d'Ibrahim Fioko à l'épreuve des stéréotypes de genre : de la métaphorisation de l'imposture essentialiste à la postulation du vivre ensemble

Pierre Suzanne Eyenga Onana
Université de Yaoundé I (Cameroun)

RÉSUMÉ

Ma traquée d'Ibrahim Fioko scénarise un espace phallocratique réfractaire à l'éclosion des rapports sociaux de sexe plus équilibrés. Propice à la réification de la femme stérile, cet espace ostracise la femme, célébrant ainsi un culte à l'essentialisme. Dès lors, quelles déclinaisons sous-tendent les biais androcentriques qui traduisent la mise au ban de la femme ? Bien plus, la fin du récit de Fioko n'inaugure-t-il pas l'impératif d'un vivre ensemble contre toute vision essentialiste des rapports sociaux de sexe ? Le décryptage de cette problématique s'effectue à l'aune de l'approche genre, de la féminitude, de la pragmatique linguistique et de la sociocritique. Construite autour de trois parties, la présente contribution interroge les ressorts esthétiques et éthiques qui structurent les stéréotypes de genre avant de conclure que le roman de Fioko postule un modèle de société neuf au sein duquel le vivre ensemble s'impose à tous les acteurs de la vie sociale.

INTRODUCTION

Avant de rentrer de plain-pied dans l'analyse du roman *Ma traquée*, un résumé de cette œuvre s'impose. 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

ainé, ainsi que les remontrances de ses ennemies jurées que sont Metop, sa belle-sœur, et Menobo, sa co-épouse. Le roman d'Ibrahim Fioko situe alors le lecteur au cœur des préoccupations du genre, mettant en relief les us et coutumes identifiables dans les méandres des stéréotypes de tous genres qui ont cours dans le village imaginaire Gado. Dans son roman, Fioko peint une société sexiste au sein de laquelle la femme, pire encore, la femme stérile, est considérée comme un paria. Elle tente, à coup de patience et de vertu, de se libérer de l'hydre phallocratique qui l'enserme. Faisant preuve de lucidité, Fatma apprend 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 des villageois frappés par son amabilité et sa générosité bienfaites. Tout en achevant d'exorciser les travers d'une infertilité au cœur de laquelle l'a plongée la sorcière Ndem sur la demande 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 au bénéfice de sa communauté tout entière, elle finit par mettre sur pied un puissant centre d'accueil et d'assistance sociale dont la visée est de pallier le déficit d'assistance mutuelle dont souffre Gado et de conjurer les stéréotypes qui vulnérabilisent la femme stérile ainsi que 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 : 205). Le roman *Ma traquée* participe de la théorisation de la problématique du genre dans les nouvelles productions littéraires francophones. Cette œuvre commande de dire que la littérature féminine s'offre 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 : 11).

Si *Ma traquée* s'inscrit donc dans le prolongement des luttes féministes postcoloniales, quels biais androcentriques alimentent la réification de la femme en permettant de rendre compte des écueils essentialistes 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 son affranchissement 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 mener à son terme le questionnement heuristique qui oriente la présente réflexion, l'on convoque une démarche éclectique structurée autour de la féminité, l'approche genre, notamment l'anti-naturalisme féministe, etc. Cette option critique se trouve renforcée par les apports de la sociocritique et de la pragmatique littéraire.

La féminité stylisée par Andrée Chedid et présentée 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 : 345). Cette définition s'imbrique dans l'épistémologie du genre connue sous l'étiquette d'« anti-naturalisme féministe ». Son idéal critique vise à « en finir avec la nature en réduisant totalement le biologique au socioculturel » (Kraus, 2003 : 39). Cette approche genre du texte repose sur une triade opérante : « 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 : 47). À ces formes de conceptualisation des rapports de sexe, nous adjoignons la sociocritique et la pragmatique linguistique.

L'intérêt que nous accordons à la sociocritique naît de ce qu'elle 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 : 53). Autrement dit « le texte est d'abord un travail « par quoi se produit la rencontre du sujet et de la langue » » (Cros, 2003 : 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'articulent les présupposés et les sous-entendus. Le présupposé renvoie à toute stratégie argumentative pouvant servir 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 : 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 de la voir « participer de plain-pied au débat sur l'émancipation féminine qui, jusqu'ici, s'était établie sans [son] suffrage » (Fofana, 2000 : 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 : 7).

1. GENRE ET DÉPLOIEMENT FÉMININ DANS LE COMBAT DE LIBÉRATION

Dans la quête de « la nouvelle femme » (Fofana, 2000), une logique de combat s'instaure entre les sexes en vue de leur épanouissement. Il s'agit du combat pour l'avènement d'une femme neuve lequel passe, d'après Beyala, par un investissement personnel reposant sur une série des postures féminines courageuses. De fait, Beyala reste convaincue que « la domination phallocratique est dressée, parfaite. A nous [les femmes] de la démolir. Sans peur, sans culpabilité, mais sans agressivité, en réclamant nos droits sans honte de déplaire » (Beyala, 1995 : 77). Pour ce critique, la lutte féministe perd en agressivité autant qu'elle gagne en intensité, tant la femme africaine reste sujette à des frustrations machistes multiformes. Évaluant le chemin parcouru vers la liberté et l'égalité, Beyala soutient que « 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 » (Beyala, 1995 : 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. LES FERMENTS DES STÉRÉOTYPES DE LA DOMINATION MASCULINE

Le stéréotype peut se définir 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 : 110).

L'une des problématiques contre laquelle Fioko pointe son dard est le pouvoir esclavagiste masculin tel qu'il est mis en relief dans les diverses stratégies visant à corser la 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 de façon nostalgique un moment du passé à travers l'encensement de l'harmonie sociale qui liait tous les hommes sans distinction de genres. Cette critique du bon temps se voit dans l'évocation du lexème « authenticité » dont l'usage contraste avec les écueils tels que « argent, méchanceté, jalousie, haine ». Ce sont ces maux qui servent de terreau à l'éclosion des stéréotypes, illustrant à quel point l'émergence des citoyens épanouis se trouve désormais compromise ainsi que le regrette le narrateur : « 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 : 52).

D'autre part, le pouvoir phallocratique se laisse voir à travers la manifestation de l'appétit sexuel prononcé que nourrissent les hommes âgés pour des filles à peine pubères. Au regard de leurs intérêts égoïstes, on peut affirmer que la femme ostracisée se voit exposée aux artifices dégradants de la 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 « une 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 ». (OIF, 2002 : 67-68).

On peut également dire avec l'OIF que les stéréotypes sont toujours discriminatoires, puisqu'ils valorisent un sexe. À côté de l'appât

du gain recherché par les hommes, d'autres modalités véhiculent la pression machiste telles la médisance et la diffamation contre la femme.

1.1. DES MODALITÉS DE LA PRESSION MACHISTE : MÉDISANCE ET DIFFAMATION

Pour le romancier, l'un des stéréotypes réside dans le fait pour l'homme de croire qu'il a un droit de regard absolu sur toute fille, comme Fatma, en âge nubile. Cette pensée stéréotypée se décrit parfaitement à travers ce postulat : « la femme est un être inférieur, né à genoux aux pieds de l'homme » (Beyala, 1995 : 11). Il suffit de la courtiser pour qu'elle vous cède aussitôt.

Voyant leurs avances galantes restées lettres mortes auprès de Fatma, les hommes activent divers leviers diffamatoires pour 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 : 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 [fille] qui leur échappait » (21).

L'autre stratégie à laquelle ont recours 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 mener la vie dure à la femme. 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. A 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, que :

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 (21-22).

Ce stéréotype africain qui institue la femme comme une créature destinée au mariage forcé ou pré-arrangé, et comme une machine à procréer rejoint celui auquel fait allusion Bebey dans son récit. Cette

idée ressort des propos du vieux Belobo, un personnage de Francis Bebey, 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 : 43). Il apparaît dans cet exemple que 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 positionne ainsi comme un discours plus conciliateur et moins 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 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 : 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, ce 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 sur celui de la gérontocratie, la phalocratie renvoie « à la domination de hommes sur les femmes et à la symbolique du phallus » (OIF, 2002 : 59). Cette symbolique du phallus 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 sèche dans un foyer » (Fioko, 2011 : 15). A 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 : 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 » (20-21). Privée de la liberté de choix dans le monde sentimental, exposée à des pratiques phallogocratiques 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.

1.2. LA STÉRILITÉ FÉMININE : UNE RESPONSABILITÉ EXCLUSIVE DE LA FEMME ?

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 : 110). L'image de la femme qui prévaut en Afrique subsaharienne en tout cas est que la stérilité féminine naît de la seule 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 : 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, pour l'opinion, elle devient 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 de 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 : 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 : 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 : 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 lever 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 ; 73). Il ressort de cette analyse que la femme est parfois, à tort, tenue coupable d'un fait conjugal dont les origines dépassent son propre entendement. Ainsi déniée comme être humain, elle ne semble exister que pour pallier les misères familiales.

1.2.1. 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 nécessiteux. 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 de la famille. 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 traînée » (Fioko, 2011 : 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 d'affubler 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 : 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 : 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 Gigou 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 : 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, elle peut, de ce point de vue, apparaître 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 : 93). La littérature devient alors la postulation d'un mode de vie nouveau.

2. STÉRÉOTYPES ET POSTULATION DU VIVRE ENSEMBLE

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

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 parsemé 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 catégorie de la *scène* qui met en situation de dialogue le tradi-praticien, 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 suivre 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 Nwatsok au village Gado.
- Le fils de Nwatsok 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 : 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 tradi-praticienne 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 ». 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 parce qu'elle appelle une réponse qui n'émane pas directement de l'énoncé produit par le locuteur Tata : « Le fils de Nwatsok qui était mort ... ». Il importe ainsi d'affirmer que ce fragment laisse apparaître un stéréotype relatif à la stigmatisation de la femme sans enfant ; celui qui laisse croire à la femme que la stérilité dont souffre 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 que le ventre de Fatma est scellé par des maléfices et qu'elle ne pourra jamais porter d'enfants, Ndem lui précise ceci : « Le chien ne peut rien prendre dans une malle fermée ; à moins que quelqu'un ne l'ouvre » (Fioko, 2011 : 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 : 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 : 11).

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 : 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 : 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. A 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 régente tous ses actes dans la société. C'est ce point de vue que partagent Baban et la sœur de Fatma lorsqu'ils essaient d'enfermer cette dernière dans les dédales d'une pseudo-vie qu'ils ont dessinée longtemps à l'avance.

Mais avec le refus catégorique de Fatma de prêter 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 XXIème 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 : 155). En donnant son accord de principe pour le mariage de son époux au moment où ce dernier croit trouver en Menobo celle qui 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 déconsidérer 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 : 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 » (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 avec le 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 » (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, comme ici, 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 : 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 » (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 » (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 » (161).

CONCLUSION

Sous l'éclairage du discours critique 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 scénarisée, postulent une société alternative fondée sur l'éthique du vivre ensemble. Pour dessiner les contours de cette société débarrassée du vieux manteau sexiste qui la recouvre, Ibrahim Fioko stigmatise toute posture androcentrique contraire au respect manifeste de la dignité humaine. Ce faisant, il postule un code de bonne conduite sociale qui célébrera des hommes et femmes définitivement libérés de tout carcan phallocratique ostracisant. L'écrivain met ainsi à l'index toute manœuvre discriminatoire qui hypothèque la visibilité de la femme ordinaire et qui voue aux gémonies celle dite stérile. Suggérant de transcender les stéréotypes de genre qui obèrent les rapports harmonieux entre acteurs sociaux, Ibrahim Fioko négocie des stratégies et trajectoires idoines en vue de briser les murs d'incompréhension entre sexes dans l'optique de déconstruire le mythe de l'homme surévalué. Axant donc son militantisme sur les ressorts épistémologiques de la littérature, le romancier soutient que la stérilité ne saurait en tant que telle être une fatalité. Voilà pourquoi il importe pour la femme stérile de s'investir dans la réalisation des activités d'intérêt public ou de développement social afin de transformer les ondes immondes nées des turbulences sexistes, en havres de paix fertiles au sein desquels tous les sexes éclosent et viennent se ressourcer.

Ouvrages cités

- AMOSSY, Ruth. 2000. *L'argumentation dans le discours*. Paris : Nathan.
- BARTHES, Roland. 1982, *Littérature et réalité*. Paris : Seuil.
- BEBEY, Francis. 1973. *Le roi Albert d'Effidi*. Yaoundé : CLE.
- . 1982. *Le fils d'Agatha Moudio*. Yaoundé : CLE.
- BEYALA, Calixthe. 1995. *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*. Paris : Spengler.
- CROS, Edmond. 2003. *La sociocritique*. Paris : L'Harmattan.
- DOUBROVSKY, Serges. 1966. *Pourquoi la nouvelle critique ?*. Paris : Mercure de France.
- FIOKO, Ibrahim. 2011. *Ma traquée*. Yaoundé : PUY.
- FOFANA, Pierrette Herzberger. 2000. *Littérature féminine francophone d'Afrique noire*. Paris : L'Harmattan.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. 2003. *Le genre comme catégorie d'analyse*. Paris : L'Harmattan.
- GREPAT, Nicole. 2010. Andrée Chedid : un demi-siècle de féminité. *Le féminin des écrivaines Suds et périphéries*. Paris : Cergy-Pontoise : 345-359.
- GUIGOU, Elisabeth. 1998. *Etre femme en politique*. Paris : Plon.
- HAZAN, Marie. 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*. 48 : 59-78.
- KRAUS, Cynthia. 2005. Avarice épistémique et économie de la connaissance : le pas rien du constructionnisme social. *Le Corps, entre sexe et genre*. Paris : L'Harmattan. 39-59.
- MITTERAND, Henri. 1980. *Le discours du roman*. Paris : PUF.
- NKOA ATENGA, Camille. *L'enfant de la révolte muette*. Yaoundé : CLE.
- NNOMO ZANGA, Marcelline. EYENGA ONANA, Pierre Suzanne. 2017. *Le genre dans tous ses états. Perspectives littéraires africaines*. Paris : Connaissances et Savoirs.
- OIF, 2002. *Egalité des sexes et développement. Concepts et terminologie*. Paris : Jouve.