

L'écoféminisme dans la littérature masculine gabonaise. Quels enjeux ?

Marthe OYANE METOGHO

Université Omar Bongo (Gabon)

omattlystomy@yahoo.fr

Résumé

La présente contribution démontre que les questions liées à l'écologie et au féminisme dans l'espace gabonais ne peuvent être totalement appréhendées à travers des concepts nés dans des milieux qui ne partagent pas son univers de signification. Une opération de contextualisation s'avère nécessaire en vue de les rendre opératoires. Pour ce faire, l'étude analyse les modalités discursives et esthétiques permettant l'adaptation et l'ancrage de l'écoféminisme dans l'imaginaire du lieu. Il ressort que cette contextualisation a pour effet corollaire, la remise en cause d'autres catégories conceptuelles relatives à l'écologie et aux questions féministes.

Mots-clés : Ecoféminisme, Ecologie, Féminisme, Roman masculin, Gabon.

Abstract

This contribution demonstrates that issues related to ecology and feminism in the Gabonese context cannot be fully understood through concepts that originate in environments which do not share the same systems of meaning. A process of contextualization is therefore necessary to render these concepts operational. To this end, the study analyzes the discursive and aesthetic modalities that enable the adaptation and anchoring of ecofeminism within the local imaginary. The findings reveal that this contextualization simultaneously calls into question other conceptual categories related to ecology and feminism issues.

Keywords : Ecofeminism, Ecology, Feminism, Masculine novel, Gabon.

Introduction

Articulant aspirations féministes et luttes écologiques, l'écoféminisme démontre que la matrice idéologique sous-tendant la subordination de la femme par l'homme est une reproduction de celle qui fonde la domination de ce dernier sur la nature (F. d'Eaubonne, 1978). Cependant, contrairement aux différents courants féministes, l'écoféminisme ne considère pas la naturalisation de la femme comme un moyen de pérenniser et de justifier la domination patriarcale (C. Larrère, R. Larrère, 2015). Il dénonce plutôt la naturalisation des rôles sociaux en tant que stratégie de mainmise de l'homme sur le corps féminin, d'une part. Il impute la dégradation de l'environnement au genre masculin, d'autre part.

Pour l'écoféminisme, l'obsession de la domination de l'homme se traduit par sa compulsion à l'accumulation des biens, légitimée par le patriarcat et le capitalisme. Or, cette accumulation occulte la dépendance de son économie vis-à-vis du foyer et de l'environnement (G. Pruvost, 2019). Par conséquent, l'écoféminisme met à l'index le progrès et la modernité qui irriguent le capitalisme ; font de la nature et de la femme des objets à exploiter et à posséder. Cette pensée est à l'œuvre dans la littérature masculine gabonaise. Cependant, telle que développée en Europe et aux U.S.A., elle y trouve des limites. Car, les catégories linguistiques ne revêtent pas toujours ni ne traduisent les mêmes réalités dans des espaces aux systèmes de valeurs différents. La question de départ est alors de savoir ce qui, malgré cet écart différentiel, permet de lire les postulats de l'écoféminisme dans cette littérature et lui donne une couleur locale.

La présente étude formule l'idée que dans la littérature gabonaise masculine, l'écoféminisme existe sous des modalités esthétiques et discursives qui favorisent l'adaptation de cette pensée exogène. Cette contextualisation a pour effet corollaire la remise en cause d'autres catégories conceptuelles relatives à l'écologie et aux questions féministes. D'une part, cette hypothèse interroge l'effectivité de l'écoféminisme et les facteurs endogènes qui le produisent. D'autre part, elle amène à se demander dans quelle mesure l'écoféminisme gabonais peut être exportable. La réponse à cette problématique portera, d'abord, sur les modalités esthétiques et discursives de l'écoféminisme dans l'espace délimité. Ensuite, il s'agira de voir dans quelle mesure les phénomènes culturels liés à la colonialité en font le lit. Enfin, sera abordée la remise en cause des concepts y relatifs, par l'imaginaire collectif, comme condition *sine qua non* à

l'export de l'écoféminisme gabonais. Cette démonstration reposera sur : *Le Pacte d'Afia* (M. Okoumba Nkoghé, 2009) ; *Le Choix des ancêtres* (T. Afane Otsaga, 2011) ; *Le Temps des passations* (H. Ndziengui, 2011) ; *Dans le ventre de la nuit* (A. D. Afene, 2017).

Les deux premiers romans situant leurs diégèses dans une période protohistorique et les deux autres dans la société postcoloniale, ce corpus permet de suivre les mutations de l'écoféminisme dans l'espace gabonais.

1. « L'homme prédateur » : modalités discursives et esthétiques de l'écoféminisme

L'homme prédateur est caractérisé par sa propension à la violence et à l'asservissement de l'Autre pour des intérêts personnels ; sa cupidité et son absence d'éthique ; son intemporalité et sa présence universelle. Il est celui qui « fait la chasse aux femmes, aux enfants, et aux hommes pour les capturer, les vendre et les mettre en esclavage. Pour arriver à ses fins, il les humilie, les déshumanise, et même les tue. On le trouve pratiquement dans toutes les sociétés » (F. Vergès 2011, p. 7). Ce portait rappelle l'œuvre du patriarcat et du capitalisme sur la femme et la nature. Le personnage masculin, de façon individuelle ou collective, incarne cette esthétique de la prédation dans la littérature masculine gabonaise à travers la domination de la femme, son exploitation et celle de la nature. L'un des procédés auxquels il recourt est l'organisation de la vulnérabilité de la femme.

1.1. L'organisation de la vulnérabilité

Le mâle construit un système patriarcal qui arrache toute autonomie à la femme. De la société protohistorique à celle d'après la colonisation, le patriarcat organise et valorise la vulnérabilité de la femme en la conditionnant à ne penser sa réalisation sociale qu'à travers les signes de reconnaissance venant de l'homme. Quel que soit son lien filial à la femme, l'homme reste le maître et le censeur de cette dernière. Cette vulnérabilité psychologique incline la femme à une autolimitation qui lui dicte les formes de pouvoir qu'elle ne saurait exercer et les espaces auxquels elle ne doit accéder. Dans la société protohistorique, le corps de garde, espace symbolique du pouvoir patriarcal, en est représentatif. La femme ne peut s'y rendre sans y avoir été conviée ni

ne peut y prendre la parole sans que l'autorisation lui soit accordée par l'homme. C'est ce que traduit Thierry Afane-Otsaga dans le geste de Nkogang, la matrone du territoire de Mebegang, qui s'arrête à mi-chemin de son parcours de la cuisine au corps de garde. Alors qu'elle devait avoir un entretien avec son époux, elle « avance d'un air inquiet et troublé. A quelques mètres de celui-ci et constatant qu'Angougang n'était pas seul, elle s'arrête sans rien dire. Elle regarde dans la direction du chef de Mebegang » (T. Afane-Otsaga, 2011, p. 7). Pourtant, cette femme fait partie du Conseil des sages de cette communauté. Pour faire passer ses idées, elle sollicite les autres femmes aux fins d'« obtenir d'elles l'assurance d'exercer une pression discrète et intelligente sur leurs époux » (*id.*, p. 52). Le qualificatif « discrète » ici est un euphémisme usité pour parler de l'effacement que le patriarcat exige de la femme. Cette dernière ne doit jamais faire « trop », en termes d'ambition et de pouvoir. L'on comprend alors pourquoi le pouvoir détenu par les femmes est diabolisé par Okoumba-Nkoghe et pourquoi celles-ci doivent le restituer aux hommes.

En effet, Afia, l'un des personnages du roman éponyme, accepte d'héberger la Bête dans son appareil génital parce qu'elle lui offre la possibilité de prendre le dessus sur son conjoint et sur tous les hommes de son village. La Bête lui dira exactement : « Grâce à moi, tu réaliseras toutes tes ambitions, tu auras sur ton une emprise totale, tu seras puissante et riche. [...] Je précise : tous les hommes seront des jouets dans tes mains. Tu vas les manipuler comme des enfants, ils vont travailler pour toi. » (M. Okoumba-Nkoghe, 2002, p. 63).

Dans la société postcoloniale, le plafond de verre constitue l'une des formes de cette vulnérabilité. La femme est contrainte de n'être qu'un tremplin pour les ambitions de l'homme. Aussi est-il logique de voir mise en scène femme que la société oblige à se mettre en retrait dans le but de faire briller son époux. Hasse Nziengui, pour donner de l'épaisseur au personnage Maman et le rendre crédible, en fait « une épouse docile, aimante » (H. Nziengui, 2011, p. 25) qui décide de « fai[re] son deuil » (*Id.*) de son engagement militant dans le mouvement étudiant de son pays en France. Cette renonciation fait « suite à la rencontre avec son futur époux » (*Id.*). Toujours en vue d'être agréable à son époux et ainsi obéir aux normes sociales, « Une fois rentrée au pays, elle s'est contentée de son travail à l'université et de sa vie de bonne épouse » (*Ibid.*, p. 25-26). D'ailleurs, Maman est un surnom qui lui vient de « son grand cœur » et de « sa disponibilité à s'occuper maternellement de la parentèle élargie de son époux de

Général » (*Ibid.*, p. 27). L'estime dont joint ce personnage est, pour ainsi dire, liée à sa disponibilité vis-à-vis de sa belle-famille. Cependant, il convient de dire que ce changement de nom constitue tout un discours sur l'identité de ce personnage, particulier, de la femme gabonaise, en général. Il s'agit d'une assignation identitaire qui crée et valorise la vulnérabilité de la femme.

La vulnérabilité qu'induit le patriarcat est aussi émotionnelle. Sous cet angle, elle conditionne la femme à la dépendance affective. Intériorisant qu'elle n'a pas de valeur intrinsèque, la femme ne se pose pas comme un sujet autonome. Elle est évaluée et s'auto-évalue à l'aune des codes d'une société patriarcale qui juge de son degré d'utilitarisme. Cette utilité est fonction de l'appréciation qu'en fait l'homme. C'est ainsi qu'une femme victime de viol se trouve rejetée par son conjoint qui alourdit davantage sa vulnérabilité. Son corps étant considéré comme profané par le viol, elle n'est plus utile à l'homme qui décide de s'en séparer. « la belle Engogome, la violée des chimpanzés » rejoindra Afia dans son campement parce que « Mvome-Nzock, son mari à la voix rauque, ne la fréquentait plus, l'estimait à jamais souillée et cause de ses malheurs. » (M. Okoumba-Nkoghe, 2011, p. 61).

C'est aussi la vulnérabilité affective qui amène Chantal et Emilie Lenguissiba à accepter les déviances d'Emile. Pour se faire pardonner d'une infidélité et ainsi demeurer son épouse, Chantal conclut un pacte avec son époux pour sacrifier sa fille adultérine et permettre que celui-ci abuse sexuellement d'elle dès l'année de ses premières menstrues. Pourtant au même moment, Emile Lenguissiba entretient plusieurs relations extra-conjugales qui ne sont pas considérées comme un délit par les codes sociaux. Il se rendra aux événements officiels aux côtés de sa maîtresse avec laquelle il aura deux enfants. Quant à Emilie, vis-à-vis de la co-épouse de sa mère, elle agit « comme si c'était elle la femme de son père alors que sa propre mère est courtoise avec » la première. Son comportement envers Claudine « est celui d'une épouse jalouse, d'une rivale » (A. D. Afène 2017, p. 77). Ce, parce qu'elle aimait son père incestueux. Elle dira à compagnon : « J'aimais être sa fille chérie, j'aimais toute l'attention qu'il me donnait » (*Ibid.*, p. 131). Pourtant de cet amour, elle avoue : « Je le subis depuis que j'ai 13 ans au moins une fois par semaine. Je n'ai jamais été vraiment à l'aise avec ce qu'il me faisait. Mon corps n'a jamais éprouvé de plaisir » (*Id.*).

1.2. La “Fabrication des « sans part »” : une esthétique de la chosification de la femme

L'économie de la prédation est caractérisée, entre autres, par la “Fabrication des « sans part » ou des personnes jetables” (F. Vergès, 2011, p. 117-118). Il s'agit concrètement d'un système d'exploitation des Hommes et des richesses au profit d'un petit nombre. Sous l'angle écoféministe, cette exploitation est celle de la femme et de la nature au profit de l'homme. Le patriarcat, donnant autorité et pouvoir à l'homme, relègue la femme à la servitude domestique. Elle doit produire des biens pour l'épanouissement du mâle, sans en jouir elle-même. La femme est tout simplement un objet d'alliances permettant à l'homme d'acquérir et/ou d'accroître son pouvoir et son autorité.

C'est dans cette perspective qu'Afagang, sous le nom d'Avolezame, sera mariée à Otamegang. Dans cette union, la jeune fille est utilisée comme moyen permettant de mettre un terme à un conflit de pouvoir fratricide entre deux communautés du territoire de Ngang. Elle sera élevée par l'une des femmes les plus influentes du pays « afin qu'elle devienne plus tard la femme de [...] Otamegagang, et par conséquent la mère du futur chef du pays » (T. Afane-Otsaga, 2011, p. 110). Ce personnage n'a qu'une valeur fonctionnelle. Ni lors de son mariage, ni lors de la consécration de son fils, Afagang n'a droit à la parole. Cependant, elle n'existe en tant qu'être humain. Le narrateur lui reconnaît des émotions et ressentis. A propos de sa première nuit dans l'espace qui allait devenir son lieu de vie après son mariage, il est : « la jeune fille [...] n'arrivait pas à trouver le sommeil. Chaque fois qu'elle voulait fermer les yeux, elle avait l'impression sa tête se fendait en deux et qu'un corps étranger cherchait à s'y incruster » (*Ibid.*, p. 98).

Mais l'existence de la femme est conditionnée par sa capacité à procurer le bonheur à l'homme. Cet asservissement se lit à travers la part échue à la femme dans les activités domestiques. A charge de la femme la confection des mets, y compris et surtout ceux dont raffole l'homme. Dans la société traditionnelle, il y a des viandes interdites aux femmes sans raison valable. Cependant, celles-ci sont tenu de les cuisiner comme repas pour les seuls. C'est contre cette exclusion que lutteront Afia et ses congénères. Mfono, l'une d'entre elle, dira à son époux dont le pouvoir était affermi dans un village heureux : « ton pouvoir s'est installé dans les cœurs. Va encore plus loin, offre aux femmes ce que tes prédécesseurs leur ont toujours refusé [...] Autorise aux femmes à manger les gibiers qui leur sont interdits depuis des siècles. Car c'est là

une brimade qui n'a plus de sens aujourd'hui » (M. Okoumba-Nkoghe, 2009, p. 190-191).

L'interdiction qui frappe le sujet féminin de la postcolonie est relative au pouvoir. Alors qu'elle permet à l'homme d'obtenir le pouvoir et de le conserver, la femme n'est pas admise dans sa gestion. Ce qui amène Placide Ondo (2012, p. 197-224) à dire que dans le Gabon postcolonial, la femme n'est qu'un « "objet" des alliances permet[tant] à l'homme politique de conclure des alliances matrimoniales convertibles en alliances politiques, qui fonctionnent dans la lutte de pouvoir comme un capital politique. » Cette logique patriarcale sous-tend la mise en retrait de Maman et Mayolla après avoir lutté pour qu'advienne « le temps des passations ». La fille du Général qui sera effectivement « promue aux fonctions de directeur général de radio "étoile polaire" [...] au traitement des discours politiques » (H. Nzengui, 2011, p. 184) de l'opposant Pesu-Pesu, se retrouve loin de l'arène du pouvoir au moment du partage de celui-ci. Maman, quant à elle, négociera un poste pour son mari dans le pouvoir « changementaire ». Elle demandera à Pesu-Pesu : « Monsieur le Président, si mon opération d'initiation réussit et parallèlement si, in fine, le régime de Nzablekouya Boula Bolo est balayé, mon mari trouverait-il place dans votre gouvernement ? » (*Ibid.*, p. 43). Ces deux personnages montrent que la femme fait partie des « sans part ». Elle n'a aucune emprise sur le cours les prises de décisions. Les dernières scènes qui closent le roman de Hasse Nziengui le corrobore : « Les deux femmes sont en train d'apprêter les cuissons de midi. Elles sont dans la cuisine » (*Ibid.*, p. 227).

2. La colonialité du genre : un terreau pour la pensée écoféministe

Apparenté au concept de colonialité du pouvoir (Quijano, 1992), celui de colonialité du genre (Maria Lugones, 2008) est une remise en cause du caractère universaliste et eurocentrique du concept de *genre*. Il s'agit, pour la présente étude, de l'impact du fait colonial sur l'universalité et la binarité hiérarchique des sexes et des genres au Gabon. Sans idéaliser les systèmes sociaux endogènes protohistoriques, l'idée est que la colonisation fut un moment de « jonction des patriarcats » (Julieta Paredes, 2008). Au Gabon, cette jonction donnera lieu à une intersectionnalité genre et classe, à partir d'une conversion de la race en classe. Dans la littérature masculine cette

colonialité du genre accommode l'altérité de la femme en vue de postuler sa domination.

2.1. Colonialité du genre, altérisation de la femme et domination patriarcale

Dans les cultures endogènes de l'espace gabonais, le genre n'est pas une source d'altérité dans la mesure où la femme n'y est pas considérée comme un être exogène. Une observation attentive du fonctionnement de ces sociétés amène à dire qu'il y existe trois genres : le féminin, le masculin et le neutre. Cette dernière catégorie ne tient pas compte du sexe de l'individu mais de ses exploits qui en constituent le moyen d'accès.

Dès lors, à partir d'un certain âge, une femme peut siéger aux côtés des hommes pour présider aux destinées de la communauté. C'est cela que traduit la gouvernance de l'Observatoire des traditions par Nkogang, une femme d'âge mûr, dans *Le Choix des ancêtres* (T. Afane-Otsaga, 2011). Sans effacer son appartenance sexuelle, l'auteur en fait une dépositaire d'autorité et de pouvoir face et aux côtés des hommes. Ce personnage évolue en tant que femme et en tant qu'individu devant se mobiliser pour l'épanouissement de la communauté. Elle est la matrone du village et son leadership est incontesté auprès des autres femmes des territoires voisins. Le fait que son univers soit un milieu n'ayant pas encore subi les assauts de la colonisation n'est pas sans importance.

C'est aussi cette absence de genre qui ressort de *Le Temps des passations*, à travers Ngouindjogh, « mère initiatrice » au rite bwiti. Elle « assure avec autorité le commandement de ce village » (H. Nzengui, 2011, p. 13) qui sert de lieu de guérison et de transformation. Ce territoire est situé loin de la ville. Là encore, le sexe du personnage ne l'enserme pas dans un genre exposé à la domination. Elle appartient au genre neutre. Il en est de même de sa mère. Dans ces milieux traditionnels, le sexe n'est pas altérisant. D'ailleurs, le fait qu'il n'y ait pas d'articles pour signifier le genre dans les langues gabonaises le confirme.

Cependant, le legs colonial imposera une correspondance entre le sexe et le genre dans une opposition binaire. De là, naîtra une considération genrée des individus qui aboutit à leur catégorisation en classe. Le genre, tel qu'il est considéré dans la littérature masculine gabonaise, découle donc une construction sociale faite à partir du legs

colonial. L'idéologie coloniale postulait, en son temps, l'appropriation de l'essence de l'humanité par les « Blancs ». Les autres "races" étaient alors rejetées à la périphérie de l'humanité. Cette entrée dans l'humanité, Mfono la clama pour la femme lorsqu'elle « mâcha et avala, devant tous, la viande d'une bête jadis réservée aux hommes » (M. Okoumba-Nkoghe, 2009, p. 192). En brisant ce tabou, ce personnage féminin inscrit son geste dans une révolte contre le patriarcat.

Cette lecture est soutenable à cause de la colonialité du genre. Cependant, il ne s'agit que d'une réalité tronquée. Car, l'auteur laisse (volontairement ?) des biais dans son discours. Par exemple, il n'est pas fait mention des aliments interdits aux hommes mais consommés uniquement par les femmes. Ainsi, comme avec l'idéologie coloniale et son discours, la différence altérisante assigne à une classe.

Ce principe gouverne les écritures masculines dans leur traitement des questions féminines. L'altérité, logée dans la couleur de la peau avec le discours colonial, se situe dans le sexe pour la colonialité du genre. La femme devient l'Autre dont l'homme se méfie et se protège pour perpétuer sa domination sur elle. Bendome dira aux siens : « Si vous faites tomber toutes les barrières devant les femmes, qui vous tiendra hors de leur portée ? Elles sont féroces, il faut se garder de s'ouvrir entièrement. » (M. Okoumba-Nkoghe, 2009, p. 192).

L'accommodement de l'altérité de la femme par la colonialité du genre est aussi manifeste dans la négation de la parole publique à cette catégorie d'individus. Cela est visible dans la mise en scène de l'inaptitude intellectuelle de la femme à rendre compte de sa situation avec pertinence. La femme postcoloniale est incapable de penser et d'exprimer son existence dans un argumentaire cohérent et logique. Cette négation se traduit, entre autres, par son agir qu'elle inscrit dans un éternel recommencement temporel. La femme est enfermée dans un « temps anhistorique », un « temps social ». En d'autres termes, elle est « condamné[e] à accomplir des tâches répétitives dans l'intérêt du groupe, sans pouvoir agir sur le cours de [sa] vie, ni se déterminer selon [ses] principes et idéaux » (B. Bikene Bekale, 2012, p. 103). Cette détermination temporelle n'est pas sans rappeler le temps africain du discours colonial. Cette périodisation ne conçoit l'histoire d'Afrique qu'à partir des rapports coloniaux. Il revient au colonisateur de délimiter le temps du colonisé.

De même, le temps de la femme n'est circonscrit qu'en rapport avec l'homme. La déclamation qu'Ovaga fait de sa vie l'illustre. Accroupie au chevet de son défunt mari, elle dira : « J'étais la fille de ton meilleur ami, tu m'appelais ta soumise. [...] Je n'ai pas toujours été une épouse exemplaire [...] j'ai traversé avec toi la forêt démâtée de nos désirs, et tu as collé à mes oreilles la toile d'araignée qui filtre d'inutiles bruits. » (M. Okoumba-Nkoghe, 2009, p.199). La vie de ce personnage, la chronologie des événements qui l'émaillent, tournent autour de la figure masculine. La scansion de son existence se fait au rythme des changements de son statut (de fille à épouse) et de tutelle (du père au mari). C'est justement ce passé qui constitue son présent.

La colonialité du genre est, par ailleurs, le terreau de l'écoféminisme inscrit dans la littérature gabonaise à cause de l'assimilation culturelle à l'origine de la modernité gabonaise. Cette assimilation procède par conversion et/ou par transformation des éléments culturels importés à l'ère des empires. L'un des lieux de lecture du legs colonial dans la société gabonaise est l'espace. L'aménagement et la gestion de l'espace, traces de la domination impériale occidentale, traduisent aussi l'assignation catégorielle des individus. L'espace qui est assigné à la femme est celui de l'intime, du privé. C'est là qu'elle commence sa vie, c'est aussi là qu'elle la termine. Cette logique est à l'œuvre dans les romans qui situent leurs diégèses dans la société postcoloniale. La vie de Claudine Lengouissiba et celle de Chantal, sa coépouse, finissent dans leurs maisons respectives (A. D. Afène, 2017). Une fin commanditée par leur mari. Maman, quant à elle, clôt le roman par une scène la plaçant entre sa cuisine et sa chambre ; tandis que sa fille est enfermée dans la sienne (H. Nzengui, 2011).

Sachant que le genre tient lieu de race, l'assignation de la femme à l'espace privé constitue un avatar de la distribution des espaces de la période coloniale. Car, les espaces assignés au colonisé étaient ceux de la subalternité. Il s'agissait des espaces descendants (plaines et vaux) et périphériques (éloignés de l'habitation occupée par l'administrateur colonial, le prêtre ou le commerçant) dont la production n'était nullement considérée à sa juste valeur dans le système économique (travail mal voire non rémunéré). C'est, pour ainsi dire, le legs colonial qui amène les auteurs à limiter les mouvements des personnages féminins à ces espaces de l'intime. L'espace de la femme est celui de la reproduction, alors que l'homme évolue dans l'espace de production.

2.2. Colonialité du genre, acclimatation du capitalisme et écoféminisme

Ces personnages féminins actualisent l'image de la femme au foyer. Sous cet angle, les discours patriarcal et capitaliste renvoient la femme du côté de la non-productivité. Or, pour les féministes de la subsistance, le travail domestique fait partie de l'économie de production matérielle des biens de première nécessité. Cette vision du travail de la femme, sous-tendu par le capitalisme, est différente de celle des sociétés traditionnelles. Dans le pays Ngang, un territoire non colonisé, on « estimai[t] que les hommes travaillaient beaucoup trop [...] alors que les femmes se contentaient de faire les enfants, de faire la cuisine et de récoltaient ce que les hommes semailent dans les plantations. A Ngang, c'est l'homme qui chasse, pêche, défriche et sème » (T. Afane-Otsaga, 2011, p. 54-55).

Le verbe "se contenter", conjugué à l'imparfait, permet d'affirmer que la considération de la tâche n'est pas liée à sa valeur marchande mais à sa pénibilité. Les tâches domestiques énumérées illustrent que la modernité gabonaise, dans ce domaine, se construit à partir de la division sexuelle endogène du travail à laquelle s'incorpore la valorisation capitaliste des tâches. Cela corrobore l'idée selon laquelle l'invention de la femme au foyer est reliée à celle de la modernité capitaliste (G. Pruvost, 2021). En d'autres termes, les tâches domestiques, perçues comme travail au foyer de la femme, n'est pas une fonction universelle ni intemporelle. Cela est corrélatif de l'essor du capitalisme (*Id.*).

La colonialité du genre inscrit aussi l'écoféminisme dans la littérature masculine gabonaise par l'acclimatation du concept d'exploitation. Car, le capitalisme puise dans le patriarcat, l'institutionnalisation et la naturalisation de la dévalorisation et de l'exploitation des femmes. L'écoféminisme, tel que pensé en Occident, fait du capitalisme le lien qui unit marchandisation de la force de travail de la femme et exploitation intensive de la nature. Cependant, dans la société gabonaise, le travail domestique de la femme n'est pas perçu comme étant l'exploitation de cette dernière. Son exploitation est plutôt de l'ordre de l'immatériel.

C'est sur le plan symbolique qu'intervient l'exploitation de la femme. Les textes montrent que la femme produit des richesses au mâle par son énergie vitale. C'est son esprit qui constitue l'outil de production des richesses dont l'homme est le seul propriétaire. C'est ainsi qu'Emile Lenguissaba se servira de sa fille comme moyen de

production de ses biens et canal de réception de son pouvoir maléfique. En effet, l'utérus d'Emilie servira de réceptacle pour son pouvoir. En abusant de sa fille, le ministre espère la rendre stérile pour entretenir et maintenir son pouvoir. Son maître initiateur le lui confirmera en ces termes : « La semence que tu lui déposes lors des rapports sexuels que vous avez n'est pas fertile. Elle est au contraire supposée lui moisir l'utérus et tout son système de reproduction pour qu'elle n'enfante pas » (A. D. Afène, 2017, p. 179). La jeune fille participe ainsi à l'accumulation des richesses et du pouvoir de son père sans en être possesseur. Lorsqu'elle osera mettre un terme à cette servitude, son père lui coupera les vivres (*Ibid.*, p. 175) avant de commanditer son meurtre. Celui-ci se fera par accident de circulation (*Ibid.*, p. 181 ; p. 197-199).

L'homme prédateur exploite aussi l'énergie spirituelle de la femme en portant atteinte à sa santé mentale. On peut alors entendre Emile Lenguissiba dire à son épouse : « Puisque tu insistes pour qu'[Emilie] aille en mariage, c'est que tu es prête à compenser le préjudice spirituel que ça va me causer. [...] J'accepte de lui ouvrir les portes du mariage [...] à une seule condition : que tu deviennes folle. [...] Tu me donnes ta raison et tu deviens folle. » (*Ibid.*, p. 152). Ce procédé d'exploitation se révèle être monnaie courante dans la société gabonaise postcoloniale. Ce que confirme un autre personnage qui confie à ses collègues : « Moi, j'ai mon propre oncle, toutes mes cousines sont folles ! Six filles ! Six folles ! Il a tué ma tante et dès qu'elle est morte, il a commencé à rendre les filles folles une à une » (*Ibid.*, p. 72).

Le réinvestissement du concept d'exploitation devient ainsi une source d'acclimatation de l'écoféminisme. L'acclimatation se fait, en outre, par le travestissement de la perception des rapports sociaux de sexe. Alors que le féminisme occidental lutte pour l'égalité des sexes, dans la société gabonaise, les rapports femmes-hommes se vivent dans la complémentarité.

La conception coloniale du genre fait dire aux auteurs masculins que la femme de cet espace subit des inégalités. C'est dans cette perspective que Mfono (personnage féminin) publiera devant toute sa communauté : « C'est le jour le plus important de notre vie, maintenant nous pouvons avouer que nous existons réellement comme nos maris. » (M. Okoumba-Nkoghe, 2009, p. 196). Dans cet énoncé, la valeur comparative de l'adverbe « comme » indique le rapport d'égalité entre la femme et l'homme. C'est aussi sous cet angle que s'inscrit la pratique des activités masculines par les femmes de Ngang. Ainsi, Nkogang et ses compagnes se substituent aux hommes dans les travaux

champêtres. A partir d'un « subterfuge » mis en place à ce personnage féminin, « Dans le pays de Ngang, les hommes étaient désormais dispensés du travail lié à la forêt le quatrième jour de la semaine. La grande majorité des personnes de sexe masculin approuvait d'ailleurs cette initiative » (T. Afane-Otsaga, 2011, p. 54). Mais à bien y regarder, l'approbation du renversement de la distribution sexuelle des tâches ne procède pas, dans le système endogène, d'une affectation de valeur.

C'est par la colonialité du pouvoir que s'insère le désir d'égalité lié à la valorisation des tâches masculines au détriment de celles effectuées par les femmes. L'écoféminisme ne peut donc lire ce renversement comme un désir d'égalité et son accomplissement qu'à partir de la colonialité du genre. L'écart différentiel qui se dégage entre les postulats de l'écoféminisme occidental et les réalités socio-économiques et culturelles de l'espace gabonais, un tant soit peu, relève de la pluralité conceptuelle de ce qui fonde l'écoféminisme. Ce qui prouve l'effectivité d'une provincialisation de la pensée.

3. L'écoféminisme au Gabon : une provincialisation de la pensée

La provincialisation de la pensée est une remise en cause de l'eurologocentrisme. Depuis la période coloniale, Aimé Césaire (1950) mettait déjà à nu les limites du discours occidental sur la suprématie d'une civilisation et la négation de celles des autres espaces.

De son côté, Frantz Fanon (1952) initiait le décentrement des savoirs à travers sa décolonisation de la psychanalyse comme méthode d'appréhension de l'humain et de sa relation au monde. Belabbas Bouterfas (2011, p. 161) dira que la théorie postcoloniale fanonienne est « un appel à une mondialisation qui se ferait par les pays du sud pour un combat plus « universel », où toutes les cultures et tous les imaginaires se côtoient sans suprématie de l'un sur les autres. » C'est cette pensée que déploie la littérature à travers son traitement écofministe de la figure féminine et de son éthique environnementale et de l'écologie.

3.1. Pluralité des états de femme

La remise en cause du féminisme en Afrique repose sur sa perception comme fer de lance de la mission civilisatrice féministe blanche et bourgeoise et son corollaire : le néocolonialisme. Les féministes africaines, sans renier l'hégémonie discursive qui a

longtemps prévalu dans ce champ, postulent la nécessaire prise en compte de l'impérialisme et la racisation des corps dans l'analyse de l'oppression des femmes. Elles rappellent aussi la pluralité des états de femme.

Françoise Vergès (2019, p. 16) appelle, dans ce sens, à « dénationaliser » le féminisme « français » en le provincialisant. Elle parle d'un « féminisme décolonial », qui consisterait en une décentralité discursive et en l'acceptation d'une logique plurielle autour des luttes féministes, d'une part. Cette approche du féminisme insiste sur la prise en compte de la multiplicité des imaginaires (collectifs) qui déterminent les cartographies, expériences et stratégies féministes, d'autre part. Aussi la catégorie linguistique femme traduit-elle une multiplicité d'états d'un sexe et/ou d'un genre. Dans l'espace gabonais, l'un de ces états est celui de stratège de l'ombre.

Alors que le féminisme blanc ne reconnaît le pouvoir que si et seulement s'il est exercé en public, la littérature masculine gabonaise montre que le pouvoir agit aussi dans l'ombre. Alors que les revendications féministes occidentales portent, entre autres, sur la visibilité des femmes, certaines Gabonaises font le choix de demeurer dans l'ombre. C'est ainsi qu'elles participent aux prises de décisions relatives à la gestion de leurs communautés respectives. Dans *Le Pacte d'Affia*, cette figure est incarnée par Mfono, la jeune épouse du chef Assa. L'extrait ci-après permet de l'affirmer : « Un soir, entre deux caresses, Mfono, sa jeune épouse, lui tint ce langage : - Le village est enfin heureux, ton pouvoir s'est installé dans les cœurs. Va plus loin encore, offre aux femmes ce que tes prédécesseurs leur ont toujours refusé, et tu verras qu'il n'y aura plus de révoltes. » (M. Okoumba-Nkoghe, 2009, p. 190). Les groupes nominaux "un soir" et "entre deux caresses" indiquent le moment et le lieu favorables à l'exercice du pouvoir de la femme.

A travers l'expression "un soir", on comprend que c'est le moment où il lui fait un compte rendu de la journée et lui présente ce qu'il a prévu de faire lendemain, concernant la gestion de la communauté. L'expression "entre deux caresses" sous-entend que cet échange a lieu dans l'intimité conjugale. Quêter les analyses de la femme et appliquer les solutions qu'elle émet confirme que c'est elle qui permet à l'homme de cadrer ses actions. C'est elle qui décide des orientations politiques de la cité. La suite de ce roman illustre d'ailleurs cela. Le chef Assa proclamera solennellement la levée de l'interdit qui pesait sur les femmes suite aux propos de son épouse.

Le statut de *tchiza* (maîtresse) constitue aussi un état de femme dans cet espace. En effet, alors que le discours féministe occidental verrait dans la polygamie et le statut de maîtresse une violence faite à la femme, certaines Gabonaises choisissent ces types d'union en leur âme et conscience. Elles s'y engagent de leur propre gré, parce qu'elles y trouvent leur intérêt. C'est ce que donne à voir Okoumba-Nkoghe lorsqu'il met en scène une société traditionnelle encline à la polygamie. En disant "jeune épouse" (2009, p. 190), le narrateur sous-entend que cette femme a des coépouses. Le texte laisse entendre que celle qui amène son conjoint, chef du village, à revoir les codes sociaux est dans un foyer polygame. Il n'est mentionné nulle part qu'elle y est mal à l'aise.

Alban Désiré Afène l'actualise aussi dans un roman dont l'espace diégétique est placé dans un milieu urbain. Il s'agit plus précisément de Libreville, comme l'indique les extraits suivants : « Elle fait comme si j'avais déplacé la Tour Eiffel à Libreville » (2017, p. 8) et « A Libreville, les mauvaises langues affirment qu'il n'existe que deux moyens pour qu'une jeune fille comme Emilie soit au volant d'un tel véhicule... » (*Ibid.*, p. 9). Le toponyme Libreville ainsi que la description de cet environnement confirment qu'il s'agit bel et bien d'un cadre urbain. A cet effet, la validité des unions repose sur le droit positif. Celui-ci, dans l'espace mentionné, autorise la polygamie. C'est pour cela que les Officiers de Police Judiciaire (OPJ) chargés de mener l'enquête sur l'empoisonnement du beau-fils de Lenguissaba diront : « Claudine Lenguissaba sait que son mari est au courant de sa relation avec son ex » (*Ibid.*, p. 268). Faire porter le nom de ce monsieur à cette femme indique que leur relation est considérée comme légale et légitime. Cela est renforcé par l'utilisation de l'expression "son mari".

C'est donc sur la base de cette reconnaissance sociale que, pour se rendre aux obsèques d'Emilie Lenguissaba, « Claudine avait pris place à l'avant de l'appareil aux côtés d'Emile Lenguissaba. » (*Ibid.*, p. 252). Or, les faits ne sont pas tout à fait ceux-là. Claudine n'est que la maîtresse de Lenguissaba. Elle le fera savoir aux OPJ en leur disant : « Emile couchait avec sa fille comme il couche avec moi ou avec sa femme Chantal » (*Ibid.*, p. 271). Le groupe nominal "sa femme Chantal" sous-entend que c'est celle-ci qui est véritablement son épouse, au regard de la législation gabonaise.

Dès lors, on peut affirmer que le statut de *tchiza* est un état assumé par la femme dans ce pays. Alors que la maîtresse est honnie en Occident, la *tchiza* est assumée ici. La littérature masculine gabonaise, sous l'angle écoféminisme, permet aussi de proposer une autre éthique environnementale.

3.2. L'écocentrisme culturaliste : une autre éthique environnementale

Les textes abordés dans la présente étude illustrent que l'éthique environnementale, au mieux, est partiellement inadaptée au contexte gabonais ; au pire, est contraire à la relation que l'Humain entretient avec la nature dans ce milieu.

On remarque effectivement que l'anthropocentrisme, éthique environnementale basée sur la souveraineté de l'homme sur une nature considérée comme un ensemble de ressources dont l'Humain a le droit de se servir à son gré, est une relation à l'environnement inexistante dans les milieux traditionnels gabonais. *Le Pacte d'Afia*, par exemple, montre que la nature est une instance qui régule les actions de l'Humain et scande les moments de sa vie. C'est ainsi que, pour révéler à Mvome-Nzok les circonstances de sa naissance, Alen dut attendre que la nature l'y autorise : « Alen hésita à tout révéler. Les hautes branches de l'Okoumé se mirent alors à craquer. [...] De loin aussi, leur parvint un concert de perroquets [...]. La brise [...] rafraichissait le sous-bois [...]. Un monde inconnu se révélait. Alen interpréta le tout comme une invitation virtuelle » (M. Okoumba-Nkoghe, 2009, p. 101). Cet extrait sous-entend que l'Humain, pour ce personnage, se sait dépendant de la nature. Il n'est qu'un maillon du biotope. Car, la position de l'humain dans ce monde n'est ni souveraine, ni extérieure au vivant. Elle est plutôt relationnelle, située et interdépendante. Le corpus montre, par ailleurs, que le biocentrisme n'est pas une éthique environnementale qui cadre avec l'univers de signification (Mve Ondo, 2013) gabonais en raison des profondes divergences dans l'ontologie, la symbolique du vivant et les régimes de valeur. Les ontologies relationnelles de cet univers de signification ne séparent pas radicalement l'humain de l'animal, du végétal ou du spirituel. Il existe une continuité vitale et non une opposition structurelle. La nature est pensée comme un prolongement de l'humain dans la mesure où elle est l'espace des ancêtres et des régulations symboliques.

Mettant l'accent sur la valeur intrinsèque, le biocentrisme, accorde une importance capitale à l'individuation des éléments qui composent un environnement. Les plaçant sur un pied d'égalité, il postule leur égalité statutaire. Par-là, elle soulève la question de la hiérarchisation des composantes d'un écosystème. Cette vision des relations de l'Humain à la nature, non plus, ne concorde pas avec les réalités gabonaises. Car, la hiérarchisation entre l'Humain et la nature ne s'y pose pas. Si les

rapports sociaux de sexe produisent cette situation, cela ne concerne pas les rapports entre l'Humain et la nature.

Dans l'imaginaire culturel de cet espace, l'Humain se sait soumis à la nature dans certaines situations. En franchissant les limites de son espace de vie, il est conscient de sa vulnérabilité vis-à-vis des autres composantes de son biotope. C'est ainsi que pendant le trajet menant Maman et son mari au village Paguiélou pour la guérison de celui-ci, la pirogue qui les transportait sera immobilisée par les forces de la nature. L'extrait ci-après décrit ainsi la scène : « Des milliers de roseaux accueillants touchent la pirogue de chaque côté [...]. Tout autour, il y a des papyrus [...]. Il faut retrouver le petit passage pour sortir au grand lac [...]. Croco quête la moindre entrée. [...] La pirogue fait le tour. Rien n'y fait. [...] Le passage est fermé » (H. Nziengui, 2009, p. 108). Cette interception est due au fait que cette pirogue avait, à son bord, un homme souillé par un mauvais pacte auquel il avait souscrit. La nature, loin d'être un objet passif, est donc une instance de régulation des relations entre les composantes d'un biotope. Elle sanctionne ou récompense les actions de l'Humain.

Dans une certaine mesure, c'est l'écocentrisme qui se rapproche de l'éthique environnementale qui caractérise les relations entre l'Humain et la nature dans l'espace gabonais. Car, il accorde de la valeur, non à l'individuation des composantes de la nature, mais à la communauté biotopique. C'est-à-dire qu'il postule une interdépendance des éléments et une appartenance commune à un ensemble. Il reconnaît qu'aucun élément n'a de valeur intrinsèque. C'est-à-dire que la valeur de chaque composante est fonction de la place qu'il occupe dans la communauté.

Les limites de l'anthropocentrisme et du biocentrisme, évoquées plus haut, montrent que dans l'espace gabonais, l'être humain se considère comme un maillon d'une chaîne. Son existence et son épanouissement dépendent de l'intervention des autres. Ses échanges avec les autres postulent la reconnaissance d'appartenance à une même communauté.

Cependant, l'éthique environnementale qui prévaut dans l'espace concerné va au-delà de la conception écocentriste occidentale. Car, la vision endogène inclut l'inerte et l'invisible. Il y a les humains, les animaux et les génies. L'être humain étant à la fois matière et énergie, il est en lien d'interdépendance permanent avec les autres entités. C'est ainsi que lors de la séance de guérison du Gabriel Dounguengué, la mère

initiatrice adresse le propos suivant à sa disciple : « Dis-lui [à Maman] que nous allons sauver son mari. Il [a] contracté un pacte avec un homme puissant. Je vois cet homme-là. Son pouvoir n'est plus pour longtemps. » (H. Nziengui, 2009, p. 129). Ce personnage tient ces propos alors qu'il n'y a jamais eu de contact physique avec l'époux de Maman, ni par aucun autre moyen matériel.

Par contre, cela se fait dans une autre dimension, alors que son corps est devant ses interlocuteurs. C'est aussi dans une telle dimension que Lenguissiba emmènera son futur gendre pour lui signifier son refus de lui accorder la main de sa fille. Il lui dira : « Dans quelques minutes, tu vas te réveiller sur ton lit. Tu seras tenté de croire que cette conversation [...] n'est qu'un rêve. [...] Elle est réelle. Elle se passe juste dans une autre dimension. J'ai pris ton esprit pendant la réception que j'ai donné pour mes 40 ans de mariage pour t'emmener ici » (A. D. Afène, 2017, p. 116). Alors que Hasse Nzenze fait intervenir les espaces rural (la mère initiatrice) et urbain (le Grand Camarade qu'elle observe), Aban Désiré Afène place les deux personnages de l'extrait ci-dessus dans un milieu urbain. Ils sont plus précisément à Libreville. Cela montre que dans la société gabonaise, l'environnement dépasse le seul cadre physique. On peut alors parler d'un écocentrisme culturaliste. La définition de l'environnement, la reconnaissance des éléments qui le composent ainsi que les rapports qui régulent leurs liens et leur vivre-ensemble dépendent de la culture qui les produit.

Conclusion

Les lignes qui précèdent ont permis de comprendre que la littérature gabonaise, par le truchement de quelques romans écrits par des hommes, contextualise l'écoféminisme à partir des réalités du terroir. Ce travail d'ancrage se fait par des modalités esthétiques et discursives dont arrêtees par "l'homme prédateur". Celui-ci organise la vulnérabilité de la femme en chosifiant, afin de l'écart du partage des richesses accumulés grâce au capitalisme. Cette éviction de la femme passe par son altérisation qui découle de la colonialité du genre.

La domination patriarcale que mettent en scène les auteurs étudiés se construit par des biais qui travestissent l'univers de signification gabonais, en ce qui concerne les relations de genre. Cependant, la mise en scène de l'exploitation de la femme, sous l'angle écoféministe fait ressort un déplacement sémantique du capitalisme. C'est à cette

condition que l'écoféminisme est applicable aux écritures gabonaises qui actualisent l'univers culturel du milieu.

De ce fait, l'étude montre une provincialisation effective de la pensée en remettant en cause l'universalité de la femme postulée par le féminisme blanc. Il ressort de l'analyse qu'il y a une pluralité d'états de femme. Dans même le temps, il y a réévaluation des concepts écologiques dont l'écocentrisme auquel il adjoindre les considérations culturelles pour qu'il soit opératoire dans l'espace gabonais. Puisqu'il y a pluralité des états de femme et que les éthiques environnementales qui fondent les discours sur l'exploitation de la nature par l'homme sont limités au regard des réalités gabonaises, il va sans dire que les questions avec en rapport avec l'écologie le sont aussi. En paraphrasant l'essai de Chakrabarty (2009), il y a lieu d'affirmer que l'écoféminisme appliqué à la littérature gabonaise masculine est une provincialisation de la pensée. Car, cela procède d'un décentrement de la pensée autour de ses postulats.

Références bibliographiques

AFANE OTSAGA Thierry, 2011, *Le Choix des ancêtres*, Libreville, Les Editions Nstame.

AFENE Alban Désiré, 2017, *Dans le ventre de la nuit*, Amazone.

BELABBAS BOUTERFAS, 2011, « L'Antillanité fanonienne, une mondialité venue du Sud » in *Synergies Algérie*, n°14, p. 161-168.

BIKENE BEKALE Béatrice, 2012, « La dimension historique du personnage féminin dans le roman gabonais », P. Ndemby Mamfoumby et al., *Les Ecritures gabonaises : histoire, thèmes et langues*, Libreville, Editions Odette Maganga, p. 103-129.

CESAIRE Aimé, 1950, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine.

D'EAUBONNE Françoise, 1974, *Le Féminisme ou la mort*, Paris, éditions P. Horay.

FANON Frantz, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.

LARRERE Catherine, LARRERE Raphaël, 2015, *Penser et agir avec la nature*, Paris, La Découverte.

LUGONES Maria, 2008, « Colonialidad y genero », *Tabula Rasa* (9), p. 73-101.

MVE ONDO Bonaventure, 2013, *A chacun sa raison. Raison occidentale et raison africaine*, Paris, L'Harmattan.

NDZIENGUI Hasse, 2011, *Le Temps des passations*, Libreville, Les Editions Nstame.

OKOUMBA NKOGHE Maurice, 2009, *Le Pacte d'Afia*, Libreville, La Maison Gabonaise du Livre.

ONDO Placide, 2012, « Les femmes et la légitimation politique de l'ordre dominant au Gabon », *Revue de Gabonaise de Sociologie* n° 6 *Etats de femmes. Rapports sociaux et rapports sociaux de sexe*, Paris, L'Harmattan, p. 197-224.

PAREDES Julieta, 2008, *Hilando fino : Desde el feminismo comunitario*, La Paz, CEDEC.

PRUVOST Geneviève, 2019, « Penser l'écoféminisme. Féminisme de la subsistance et écoféminisme vernaculaire », *Travail, genre et sociétés*, 42, p. 29-47.

QUIJANO Aníbal, 1992, «Colonialidad, Modernidad y racionalidad», *Perú Indígena* 13 (29), p. 11-29

VERGÈS Françoise, 2011, *L'Homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps*, Paris, Albin Michel.

-----, 2017, *Le Ventre des femmes : capitalisme, racialisation, féminisme*, Paris, Albin Michel.