

La visite des belles-mères chez les Maka

Une rébellion contre les hommes ?

par Peter GESCHIERE

Le *djade* reste l'un des grands moments de la vie des femmes chez les Maka, population du sud-est du Cameroun : c'est la « fête du travail » des « belles-mères » qui viennent rendre visite à l'un de leurs « gendres » d'un village voisin (1).

Lorsqu'un homme constate que sa femme a trop de travail dans ses champs, il peut inviter les femmes du village de son épouse, ses « belles-mères », à venir y travailler. Pour ces femmes, le moment est important pour bien des raisons : elles sont reçues royalement et le vin de palme coule à flots ; mais, surtout, elles ont le droit à cette occasion — les Maka disent plutôt le « devoir » — d'humilier les hommes de toutes les manières possibles. La séance donne lieu à des multiples traitements vexatoires du genre, car, sitôt le travail fini, les « belles-

(1) Les Maka habitent dans le sud-est du Cameroun sur les cours supérieurs du Nyong et de la Doumé, en forêt, immédiatement au sud de la savane. Ce groupe comprend environ 60 000 personnes en comptant ceux qui ont émigré en ville. Les Maka parlent une langue bantou classée A 80 par Guthrie — dans le même groupe que les Djem, leurs voisins du sud, et les Ngoumba qui sont plus près du littoral — alors que le groupe Béti/Bulu/Fang (qui sépare les Maka/Djem des Ngoumba) est classé par le même auteur en A.70. Les Maka s'appellent eux-mêmes « Mèkà ». Les Français et les missionnaires catholiques les appelaient parfois « Makya » ou « Makaa ». Les matériaux utilisés ici (voir aussi Geschiere, 1982) ont été réunis dans le cadre d'une recherche sous la direction du Professeur H.G. Schulte Nordholt de l'Université Libre d'Amsterdam. Notre présence sur le terrain, en 1971 puis en 1973, a été rendue possible grâce à une bourse du WOTRO dont le siège est La Haye, ainsi qu'à l'aimable collaboration des autorités camerounaises et de mes informateurs maka. Le présent article a été traduit du néerlandais par Christian Bonnet. En outre je dois remercier Jean-Claude Barbier pour ses nombreuses suggestions lors de la rédaction finale de ce texte. Pour terminer cet article j'ai profité de mon séjour comme « fellow » au N.I.A.S. (Wassenaar).

mères » partent à la « conquête » du village du gendre et « poursuivent » tous les hommes qu'elles y rencontrent, tous ceux qui n'ont pas eu la sagesse de se cacher.

Le *djade* était autrefois fréquent. De nos jours, il est souvent remplacé par une nouvelle forme de coopération : les « équipes de travail » (*badega*) qui ont été créées en même temps que les produits de marché (le café et le cacao) se diffusaient, dans les années cinquante. Dans la plupart des villages, un vrai *djade* n'a plus lieu qu'une ou deux fois par an. Il n'en reste pas moins un point de départ pertinent pour explorer certains aspects du rôle de la femme chez les Maka. Il exprime en effet des tensions qui sont essentielles dans l'organisation de la parenté et dans les rapports économiques, là où les femmes se situent par rapport aux hommes. Nous nous proposons d'analyser ces tensions en confrontant le *djade* des Maka à certaines interprétations anthropologiques sur la position de la femme dans ce genre de conflit. Mais voyons d'abord le déroulement d'un *djade*.

1. Le déroulement d'un *djade*

Le premier *djade* de femmes auquel j'eus l'occasion d'assister fut l'un des événements les plus déconcertants que j'ai connu chez les Maka. Après un séjour dans un village tunisien où les femmes nubiles restent pratiquement invisibles aux yeux d'un anthropologue masculin, la présence vigoureuse des femmes maka dans la vie du village était pour moi une expérience vraiment nouvelle. Un matin, j'appris par hasard que plusieurs femmes du village où j'habitais partaient travailler dans un autre village distant de cinq kilomètres, où était mariée une fille de leur famille. Ni mon assistant, ni mes amis villageois n'avaient envie d'y aller, prétextant que c'était une affaire de femmes. A force de persuasion, je réussis cependant à me faire accompagner par mon assistant et un voisin qui tous deux avaient un peu plus de vingt ans.

Nous trouvâmes aisément le *djade*. A un kilomètre à la ronde, on entendait les cris et les chants des femmes qui résonnaient dans la forêt. Arrivé au bord du champ, mon assistant se refusa à aller plus avant, mais les femmes nous avaient déjà repérés et elles nous accueillirent en vociférant : elles avaient déjà consommé une quantité notable de vin de palme. Quelques-unes d'entre elles dansèrent autour de nous avec beaucoup d'entrain. La présidente du groupe de danse de notre village entonna des chansons qui provoquèrent l'hilarité de ses compagnes. Je reconnus un chant composé pour le *ntange kwade* (le Blanc du village), en mon honneur. Ma connaissance du parler maka était encore trop limitée et je ne pus comprendre le sens des paroles des autres chansons. Mon assistant se refusa énergiquement à toute traduction des chants car, disait-il, « c'était trop grave ». On m'expliqua plus tard qu'elles nous avaient invités à montrer si nous étions vraiment des hommes.

Vingt-cinq femmes environ composaient le groupe de travail et elles pouvaient avoir entre seize et cinquante-cinq ans. Presque toutes appar-

tenaient au patrilignage de la femme du « gendre », les autres provenant des autres patrilignages du même village (2). Elles étaient en train de sarcler un nouveau champ de « concombres », ce qui constitue un travail pénible (3). En dépit de l'agitation spécifique au *djade*, elles travaillaient beaucoup et le sarclage fut terminé à la fin de l'après-midi. Elles allèrent ensuite, en cortège, à la maison de leur *mboa* (gendre) où un grand repas avait été préparé. Le vin de palme coula à nouveau : deux « dames-jeannes » de vingt litres. Le gendre se montrait fort satisfait : les femmes avaient travaillé durant deux jours entiers et nettoyé une grande superficie. Il raconta avec fierté qu'il avait donné 1 500 F aux femmes comme *kouonglezi*, comme « appât » (4). Les femmes étaient également très gaies mais elles se montraient moins satisfaites : elles faisaient des remarques moqueuses sur l'avarice de leur gendre et avançaient que l'accueil était trop « maigre » ; quelques femmes réclamaient davantage d'argent et de vin. D'après mon assistant, elles n'étaient mécontentes qu'en apparence, c'était plutôt leur « devoir » d'exiger plus. Elles adressaient au gendre un flot d'offenses personnelles, la plupart d'expression sexuelle. Elles lui demandaient sur un ton narquois pourquoi il n'avait pas encore « engrossé » leur fille, s'il n'était pas trop jeune pour une si belle femme, etc.

Peu de temps après, le gendre disparut. Selon mon assistant, il ne pouvait plus supporter les méchancetés des femmes. Les femmes partirent ensuite dans le village pour chercher de nouvelles victimes. Elles dansaient et s'étaient parées de branchages et de feuilles (d'après mes

(2) Par patrilignage, on entend ici l'unité que les administrateurs ont appelée « la grande famille ». Les Maka indiquent un tel groupe souvent par le terme *djaw boud* (« les hommes d'une maison ») ; ce groupe est la plus grande unité exogame. Chaque lignage gère une portion de forêt en tant que domaine collectif. Naguère, chaque groupe familial (environ cent personnes) formait un village à part ; mais après 1900, l'administration coloniale procéda à des regroupements et nomma des « chefs de village » chargés de lever des impôts et d'aider au réquisitionnement de travailleurs. Le village où j'habitais se composait, en 1971, de quatre patrilignages et comptait 585 habitants. Un *djade* concerne surtout les *onyougou* du lignage de la mariée, c'est-à-dire « les mères », ou en d'autres termes toutes les femmes mariées dans ce lignage. De plus, on considère comme normal que les filles adultes de ce même lignage, qui habitent encore chez leur père — parce qu'elles ne sont pas encore mariées ou parce qu'elles sont divorcées —, y participent elles aussi. En principe, cependant, les plus jeunes filles du lignage, celles qui n'ont pas encore été mariées, n'y vont pas. Éventuellement, les voisines appartenant à d'autres lignages peuvent accompagner les vraies « belles-mères » pour « soutenir » leurs amies selon leur propre expression. En général, toutes les femmes qui participent à un *djade* sont des épouses potentielles pour le gendre qui les reçoit.

(3) La plante *nkoande* que les Maka traduisent par « concombre » en français n'est pas vraiment un concombre mais plutôt une sorte de courgette (*cucumerops edulis*). La chair de ce légume est jetée et les pépins seuls sont mangés après avoir été auparavant séchés. Ils entrent dans la composition des puddings appelés localement « gâteaux », ainsi que dans les sauces. Le *nkoande* est une plante grimpante qui pousse mieux dans les champs partiellement en friche, d'où le caractère pénible du travail.

(4) 1 500 F CFA représentent 30 FF. Pour le *djade* dont il est question ici, le gendre paya ultérieurement (après la récolte de cacao) une somme supplémentaire de 3 000 F CFA. Lorsque les femmes travaillent dans les plantations de café et de cacao, pour le sarclage, le gendre doit payer encore plus cher. Les sommes ainsi versées sont comptabilisées par écrit car, en principe, elles sont ajoutées à la dot et doivent être remboursées en cas de divorce.

informateurs il s'agirait là d'une réminiscence des techniques de camouflage des anciens guerriers). Leurs danses avaient un caractère érotique très prononcé : elles montraient avec provocation leurs seins et leurs croupes et chantaient des airs frivoles tels que la chanson alors en vogue : *Mimba bwile, dombe nkumbla*, que l'on peut traduire dans ce contexte par « la chose est commise, la guerre éclate ». Une des femmes affirma hautement que les hommes du village avaient peur d'elles. Il faut dire que lorsqu'elles réussissent à attraper un homme, elles ont le droit de le déshabiller et de le ridiculiser à propos de « sa chose ». La victime ne peut alors se soustraire aux humiliations qu'en donnant promptement de l'argent. Cette fois-ci, les prises furent décevantes ; le village paraissait complètement abandonné — au dire des femmes, parce que les hommes n'osaient pas sortir de leurs cases. Elle réussirent enfin à prendre un passant occasionnel — un vieil homme d'un village voisin — qui après avoir été un peu bousculé, dut payer 100 F CFA. Quelques danses encore et les femmes se décidèrent, un peu déçues, à retourner dans leur village. A l'occasion d'autres *djade*, ce sont plusieurs milliers de francs qu'elles peuvent soutirer aux hommes par leurs danses et leur menaces.

Le *djade* est un événement tout à fait particulier et il ne convient pas de généraliser les comportements que nous venons de décrire à l'ensemble de la vie sociale des Maka. On retrouve cependant certains aspects de ces comportements dans d'autres contextes.

Les hommes ont aussi leur *djade* : le plus souvent, il s'agit d'un gendre (*mboa*) qui part travailler avec ses compagnons chez son beau-père (*tsji*) pour débroussailler un champ, construire une maison, ou sarcler une plantation. Les travailleurs ne sont pas payés mais ils reçoivent comme appât (*kouonglezi*) de la viande en grande quantité (5). Eux aussi ont le « devoir » de se plaindre de l'accueil et d'humilier leur hôte. Les camarades du gendre vont parfois jusqu'à remettre à la belle-mère un paquet de feuilles de bananier contenant des excréments. Des arbres sont alors coupés afin de bloquer les chemins et d'empêcher la poursuite des malappris. « Lorsque nous quittâmes le village, personne n'osait plus se montrer : c'était comme la guerre (*dombe*) », me confia non sans fierté un de mes informateurs qui évoquait le retour mouvementé d'un tel *djade*.

Plus généralement, les échanges décrits ci-dessus — de l'argent pour les « belles-mères » et de la viande pour les « gendres » — correspondent au modèle global des relations entre un groupe de donneurs de femmes et les preneurs d'épouses ; il en est de même du « devoir » de s'insulter mutuellement. Le *djade*, aussi bien celui des femmes que celui des hommes, doit en conséquence être d'abord examiné dans le cadre plus large des relations entre parents par alliance, de nature très com-

(5) Un « preneur d'épouse » doit être reçu avec de la viande de chasse ou du petit bétail (poulet ou, encore mieux, porc, chèvre ou mouton). Actuellement, des marchands ambulants hausa vendent de la viande de bœuf mais, en principe, cette viande n'a pas suffisamment de prestige pour être offerte à un parent par alliance.

plexe et très ambivalente dans la société maka. Notre premier niveau explicatif sera donc la parenté, principe dominant de l'organisation traditionnelle dans cette société.

2. L'organisation de la parenté et la position des femmes entre les groupes lignagers

Le modèle de base dans l'organisation de la parenté chez les Maka est relativement simple. Les unités locales sont toujours composées de façon strictement patrilinéaire et le mariage est virilocal : la femme part au village de son mari et le fils reste chez son père tant que celui-ci vit (6).

A l'intérieur des unités patrilinéaires, les relations sont non équivoques, du moins formellement. Un fils témoigne un strict respect à son père et une femme à son mari. Beaucoup plus complexes sont par contre les relations hors du lignage, c'est-à-dire les relations établies par l'intermédiaire des femmes avec les parents par alliance ou avec les membres du patrilignage de la mère.

Les Maka citent volontiers le proverbe suivant : « Le mariage c'est la guerre » (*mba djisse dombe*), et mes informateurs renchérisent en précisant : « Là où le mariage est possible, l'hostilité est possible. » L'adage : « Nous épousons nos ennemis », connu dans maintes sociétés africaines, a une signification spécifique chez les Maka : le simple fait que le mariage soit possible implique que les relations entre les groupes concernés sont en principe des relations d'hostilité.

Les Maka assimilent la paix à la parenté et chacun considère que ses parents de même sang sont ses véritables alliés. D'autre part, la parenté sous toutes ses formes excluant le mariage, la possibilité de se marier signifie pour les Maka la négation de la parenté et par conséquent du devoir de solidarité.

La signification de ce vieux principe se retrouve encore aujourd'hui dans la vie quotidienne. A plusieurs reprises, j'ai entendu mes voisins prévenir un visiteur d'un village voisin qu'il lui était impossible d'épouser les filles de la maison, sans que celui-ci ait demandé quoique ce soit. L'intention en pareil cas était claire : en se rapportant à une prohibition matrimoniale, on rappelait au visiteur qu'il était parent, aussi vaguement que ce fût, et qu'il devait par conséquent aide et soutien.

L'exogamie est utilisée dans le même sens pour réinterpréter les relations entre les groupes. Plusieurs informateurs me précisèrent que certaines « grandes familles » (patrilignages) étaient en réalité des congl-

(6) En réalité, un fils ne restait pas toujours chez son père et l'éclatement d'un groupe de parenté était un développement normal chez les Maka ; tout de même, en principe un fils ne doit pas quitter le hameau de son père et un tel départ est toujours critiqué (sur ce point il y a une différence assez nette entre les Maka et leurs voisins de l'Ouest, les populations bété ; cf. LABURTHE-TOLRA, 1977 : 431).

mérats artificiels de segments non apparentés. Dans tous ces cas la fusion avait été apparemment préparée par une prescription d'exogamie. Les aînés des segments en question avaient décidé à un moment donné que les mariages entre les groupes seraient désormais interdits et que tous les segments formeraient donc une unité (7).

Même si les relations d'alliance, c'est-à-dire par le mariage, sont par définition placées sous le signe de la guerre (*dombe*), les Maka sont cependant conscients de la nécessité politique et économique de les conserver. Ces relations formaient en effet la seule trame possible entre les unités locales (les patrilignages). Dans l'ancien ordre maka les liens institutionnels entre les villages étaient très peu développés. Il n'y avait pas, par exemple, d'associations régulières réunissant des individus de villages différents. Certes, chaque village se considérait lié à quelques autres villages en référence à un même ancêtre (mythique), mais ce lien ne conduisait qu'à une très vague solidarité (8). De tels villages appartenant à un même clan (*koul boud*) pouvaient décider de tenir un conseil (*kande*) pour régler leurs querelles, mais ce n'était tout au plus qu'une trêve provisoire et les hostilités pouvaient reprendre à la première occasion. Il s'avère que pour entretenir les contacts entre les villages, les relations personnelles par les femmes ont dû être beaucoup plus importantes que ces liens entre des patrilignages se référant à un même ancêtre de clan. Dans la pratique, l'hostilité entre ces groupes de parenté pouvait être atténuée par les relations issues du mariage puisque les femmes, habitant le village de leur mari, visitaient régulièrement le village de leurs frères, et les liens étaient maintenus à la génération suivante, entre les frères de la femme et ses fils. Voici ce que raconte l'un de mes informateurs parmi les plus âgés :

« Lorsque j'arrivai à Wabelek (un autre village), les hommes s'attrouperent et me demandèrent qui j'étais et ce que je venais faire chez eux. J'étais mort de peur car je sentais qu'ils voulaient me tuer. Mais alors, Ngonga, le fils de ma sœur (*ta*), arriva. Il m'embrassa et m'emmena chez lui, dans sa maison (*mpanze*). J'étais sauvé. »

(7) Le caractère récent d'une norme exogamique décidée dans ces conditions entraîne parfois des situations comiques. J'ai assisté, par exemple, à un enterrement, où les membres d'un segment lignager devaient jouer le rôle des « frères de la mère » du défunt, lequel appartenait à un autre segment du même patrilignage (en principe une unité exogamique). Les anciens se montrèrent quelque peu gênés, mais ils s'en sortirent en prétendant qu'autrefois les gens avaient « oublié » la parenté. Évidemment des desseins politiques jouent un rôle dans des contextes pareils : la fusion des segments non apparentés permet la constitution d'un patrilignage important susceptible de rivaliser avec les autres groupes lignagers du village, voire de les dominer (cf. LABURTHE-TOLRA, 1977 : 487, à propos des Bété : « ... l'exogamie s'inscrit alors en dépendance de l'exopolémie et paraît bien varier en fonction des exigences de cette dernière... »).

(8) Un clan, souvent composé de plusieurs dizaines de patrilignages, n'est pas en général une unité exogame chez les Maka. Le sentiment de solidarité au sein d'un clan se manifestait entre autres par l'interdiction de « se manger » : bien qu'il y ait eu souvent des guerres entre les villages appartenant à un même clan, les guerriers qui étaient tués n'étaient pas consommés. La pratique cannibale ne s'appliquait qu'à des non-parents et seuls les sorciers transgressaient cette règle. Encore aujourd'hui, il est fréquent d'entendre un vieux dire : « dans ce village nous ne pouvions pas manger », pour désigner des liens de parenté existant entre son groupe et ce village.

Ou encore :

« Ce sont les filles (*misjile*) et les fils des sœurs (*mita*) qui fondent les liens d'amitié (*issong*) excluant toute violence. Si, par exemple, nous voulons nous réconcilier avec les Wamend (patrilignage, c.q. village), nous cherchons les filles et les fils des sœurs des Wamend qui sont installés chez nous (comme épouses et comme fils de celles-ci) ; et nous les envoyons au village Wamend pour dire à ses habitants que nous voulons organiser un conseil (*kande*). Nous faisons alors un rite pour confirmer notre geste (le *mempu*) : un spécialiste (*nkong*) dépose des épices fortes sur le sol entre eux et nous, et chacun doit laisser couler quelques gouttes de sang sur ces épices. Nous sommes alors frères et nous ne pourrions plus nous tuer. Ensuite les délibérations peuvent commencer (le *kande*). L'un des visiteurs s'avance et dit : "Un de vos hommes a tué mon parent, donnez-moi une femme ; donnez-moi une de vos plus belles filles et, quand elle aura un fils, il portera le nom de mon frère." Lorsque toutes ces affaires sont réglées, nous partons. Quelques jours plus tard, ceux de la "famille" Wamend viennent chez nous, à leur tour, et ils nous demandent une jolie fille pour chaque homme que nous leur avons tué. Ceux qui ont de nombreuses et jolies filles peuvent ainsi établir un grand nombre de liens d'amitié (*issong*). Si tu n'as pas de jolies filles, tu n'as pas d'amis ! »

Les relations par les femmes rendent donc la paix possible. En plus, elles facilitent les échanges entre les groupes de parenté, ce qui s'avère d'une importance décisive pour les relations d'autorité à l'intérieur de ces groupes. Chez les Maka, un aîné se manifeste comme notable dans le conseil du village (*lessje kande*) et comme chef de ses descendants (*ntchoumba moud*) surtout en représentant son groupe à l'extérieur, c'est-à-dire en contrôlant les échanges des biens de prestige et la circulation des dots et des femmes entre les groupes. Un individu désirent améliorer sa position sociale à l'intérieur de son propre lignage devait d'abord entretenir tout un réseau de relations avec d'autres patrilignages grâce surtout à des échanges de femmes et de dots.

Il s'ensuit que la position de la femme, chez les Maka, est par définition ambivalente. De par son mariage, elle met en confrontation son groupe avec une autre groupe ennemi tout en créant, en même temps, des relations d'intérêt primordial. Les relations de parenté par les femmes présentent, ainsi, toutes le même modèle : un courant continu d'échanges de biens déterminés freine l'hostilité inhérente et maintient la relation. Le groupe du mari offre de l'argent (autrefois, surtout des barres de fer — *mimbenz*) et celui de l'épouse répond par des dons de viande (9). La dot (*ntsiale*) qui inaugure ces échanges en constitue la plus grosse dépense. Mais ensuite ceux-ci doivent être continués, selon

(9) D'autres biens sont également échangés entre parents par alliance (cf. GESCHIERE, 1978 : LXIII). Par ailleurs, il convient de remarquer que le rapport viande/argent comme modèle de base des échanges entre un groupe preneur de femmes et un autre groupe donneur n'est pas vraiment symétrique. Le groupe preneur de femmes, peut, par exemple, donner des chèvres (donc de la viande) avec la dot. Par contre l'argent ne circule presque jamais dans le sens inverse : lors d'un *djade*, les « belles-mères » reçoivent de l'argent et parfois de la viande, mais les gendres quant à eux ne peuvent jamais recevoir de l'argent.

le même modèle, pour maintenir la relation ; par exemple, à l'occasion de la naissance des enfants le groupe donneur de l'épouse peut exiger de nouveau des cadeaux afin de céder au père les droits sur l'enfant. En contrepartie, la famille de l'épouse doit bien recevoir son gendre en lui offrant, au moins, un repas comportant de la viande ; sinon ce dernier peut s'approprier un poulet. Le même modèle d'échanges prévaut entre le fils de la sœur (*ta*) et les frères de la mère (*kugu*) : argent contre viande ; il se prolonge même après la mort puisque au moment de l'enterrement, les héritiers (en ligne patrilinéaire) « achètent » la dépouille aux frères de la mère du défunt. Les Maka expliquent ce geste comme prolongeant la série d'échanges et la relation amorcées par le mariage et le versement d'une dot à la génération précédente (10).

Toutes ces relations par les femmes sont caractérisées par des manifestations d'hostilité ritualisées et « obligatoires » qui font penser aux « relations à plaisanterie » : au dire des Maka eux-mêmes, l'échange d'offenses est nécessaire pour entretenir ce type de relations : rappeler aux partenaires le respect mutuel qu'ils se doivent et empêcher que la « guerre » (*dombe*) n'y mette fin. Cette préoccupation imprègne toutes les relations entre les personnes concernées. Un gendre qui ne serait pas bien reçu par sa belle-famille s'approprie un poulet ; le neveu et le frère de la mère consolident leur lien en se provoquant et en se mesurant en public (11), etc.

Mais, évidemment, ce jeu de provocations et d'offenses se manifeste en prédilection dans le comportement des femmes dont la position est l'expression par excellence de la balance précaire entre hostilité et solidarité dans les relations entre le groupe de leur mari et celui de leurs frères. Aussi le comportement apparemment excessif des « belles-mères » à l'occasion d'un *djade* dans le village d'un gendre n'est-il pas du tout exceptionnel. Dans d'autres contextes les femmes participent également à de semblables conduites ritualisées et pré-établies.

Une belle-fille (*tsjol*), aussi subalterne que soit sa position, peut se permettre une pareille attitude vis-à-vis de son beau-père. Après avoir œuvré dans les champs de ce dernier, elle peut exécuter devant lui une

(10) Lorsque c'est une femme qu'on enterre il y a souvent quelques complications. Actuellement, les femmes sont enterrées, la plupart du temps, dans le village de leur mari et de leurs fils ; mais ce fait est nouveau et le corps d'une défunte était autrefois souvent ramené dans son village natal pour y être enterré. Maintenant on suit en pratique les règles suivantes : lorsque la femme est enterrée dans le village de son mari, celui-ci doit « acheter » la dépouille aux frères de la femme et ces derniers doivent remettre une partie de cet argent à leurs oncles maternels. Au contraire, dans les cas — actuellement rares — où les frères enterrent leur sœur chez eux, ils doivent « acheter » la dépouille à leurs oncles maternels.

(11) Les moqueries qu'un neveu adresse à son oncle maternel ont notamment un contenu sexuel et concernent souvent l'épouse de ce dernier. Le neveu appelle celle-ci : « ma femme » (*muda mwong*) pour rappeler que c'est grâce à la dot de sa mère que son oncle maternel a pu se procurer une épouse. Dans un certain sens, on peut donc dire que le neveu utérin a payé cette dot et il pouvait, naguère, prendre la femme de son oncle comme maîtresse pour une certaine période (les enfants nés de ces unions temporaires restaient bien sûr dans le lignage de l'oncle maternel).

danse moqueuse et s'autoriser des remarques ironiques qui n'épargnent pas sa vieillesse (12).

Lors de l'enterrement d'un aîné, l'attitude de ses « belles-filles » (toutes les femmes mariées à un membre de son groupe et résidant donc en principe dans son village) est encore plus spectaculaire. Il est en effet de leur devoir d'humilier les parents du défunt en les blanchissant à la chaux. Mieux, elles s'approprient toutes sortes d'objets qui appartiennent au mort, notamment des attributs typiquement masculins comme une casquette, un veston, une lance ou une ancienne parure de guerrier. Ainsi affublées, elles dansent toute la nuit avec le soutien des « gendres » du défunt et des membres de leur propre famille. On suppose que le mort est alors content de ses « belles-filles » : c'est le signe de son importance que celles-ci soient nombreuses et dynamiques. Leur comportement atteint son paroxysme avant la mise en terre de la dépouille car elles ravissent celle-ci aux parents qui n'offrent qu'une résistance tout à fait symbolique. Elles disparaissent dans la forêt en poussant des cris et en dansant ; et il faudra de laborieuses négociations pour « racheter » le corps, pouvant se solder par plusieurs milliers de francs avant que l'enterrement reprenne son cours.

La position ambivalente de la femme ne ressort pas uniquement de tels exemples rituels, mais elle imprègne toute la vie quotidienne. Les Maka — les femmes aussi bien que les hommes — trouvent par exemple tout à fait normal qu'une femme mène sa propre « politique » (*kouani*) à propos de sa dot et des paiements consécutifs. Elle soutiendra ses frères lorsque ceux-ci exigeront de nouveaux cadeaux de la part de son époux, ce qui peut mener à des disputes tumultueuses au sein des couples. La femme n'a d'ailleurs guère le choix car elle sait que sa position dans le village de son mari n'est jamais vraiment sûre ; elle reste représentante d'un groupe étranger. Où pourrait-elle chercher refuge si elle n'a pas maintenu des relations avec ses frères ? Le mariage, et par conséquent le devoir pour elle d'aller habiter dans le village de son mari, la placent dans une position intrinsèquement dange-reuse et ambivalente.

3. Le *djade* des femmes est-il une rébellion contre les hommes ?

Le *djade* des « belles-mères » est, comme nous l'avons déjà dit, un phénomène complexe. Aussi réelle que soit l'ambivalence de la parenté par alliance dans le comportement provocateur des femmes durant le *djade*, d'autres contradictions interviennent simultanément. On constate

(12) Ceci est d'autant plus remarquable que la bru montre par ailleurs un strict respect à ses beaux-parents. Durant les premières années de son mariage, elle ne doit pas, par exemple, regarder son beau-père dans les yeux, ni rire en sa présence. Ceci vaut également pour un gendre en visite chez ses beaux-parents, mais lors d'une occasion exceptionnelle, comme par exemple le « vol » d'un poulet, cette attitude peut être brusquement renversée.

notamment que les moqueries ne s'adressent pas qu'aux parents par alliance (la famille du gendre) mais à tous les hommes. Elles épargnent les femmes du village (même celles qui appartiennent au patrilignage du gendre), alors que même les hommes du village d'où viennent les belles-mères en sont les cibles.

Vu dans un contexte plus large, ce comportement agressif des femmes maka n'a rien d'exceptionnel car de nombreux autres exemples africains peuvent être cités où les femmes pourchassent les hommes en dansant et en chantant, se livrent à des gestes obscènes qui soulignent les différences entre sexes et visent à exercer une sorte de terreur sexuelle sur l'homme. Chez les Ibo du Nigéria un semblable rituel, du nom significatif de « sitting on a man », fut l'occasion d'une révolte féminine contre le régime colonial ; les femmes se parèrent également de branchages et de feuilles (13). Chez les Bakwéri du Cameroun anglophone l'élément central d'un rituel proche exalte le sexe de la femme ; en chantant des chansons entre autres sur *titi ikoli* (une expression qui indique « a woman's underparts ») et en dansant, les femmes y réprimant un homme qui a offensé le sexe féminin (14).

Une des premières analyses anthropologiques de ce genre de rituel, celle de M. Gluckman (1954), part d'un rituel de femmes chez les Zulu pour conclure que les « rébellions rituelles » représentent un renversement provisoire des rapports quotidiens et sont nécessaires pour rendre l'ordre social plus acceptable. Les tensions et les mécontentements, étant exprimés selon des formes pré-établies, parce que ritualisées, ne constituent plus une véritable menace pour l'ordre existant. Il s'ensuit que les manifestations spectaculaires d'une conduite habituellement considérée comme choquante ont pour conséquence inattendue que les normes anciennes et les relations de domination s'en trouvent consolidées.

M. Gluckman voit, dans ces rébellions rituelles, des principes struc-

(13) D'après VAN ALLEN (1976 : 73) ce trait évoque la même association d'idées que chez les Maka : les femmes se déguisent avec des branchages comme le faisaient les guerriers. Mais IFEKA (1975 : 134) donne pour les Ibo une autre explication : les femmes soulignent leurs liens privilégiés avec la nature au moyen de ces parures végétales. Selon cet auteur, les femmes ibo s'inquiétant de ce que les nouvelles activités économiques risquaient d'estomper les distinctions entre les sexes, voulurent affirmer leur position particulière comme femmes et reproductrices, à la limite de la nature et de la culture. En ce qui concerne les Maka, rien dans les commentaires de mes informateurs à propos du *djade* ne me permet de confirmer cette seconde interprétation.

(14) S. ARDENER 1975 : 29. Cette glorification du sexe féminin ne joue, à ce que je sache, aucun rôle durant le *djade* des « belles-mères » maka ; par contre on trouve des éléments qui rappellent le *titi ikoli* des Bakwéri dans d'autres faits culturels maka. Par exemple, lorsque les femmes exécutent des rites pour écarter une menace de sorcellerie du village, elles chantent la puissance des organes féminins : « quelle que soit la grosseur du pénis, le vagin pourra toujours l'éteindre ». (L'explication est que les sorciers — ici apparemment conçus comme des hommes — doivent pénétrer les femmes mais gaspilleront leurs forces dans le vagin ; dans d'autres chansons les organes féminins sont appelés des « boucliers » contre la sorcellerie — GESCHIERE, 1978 : XXVII). D'autre part, les Maka prêtent fort attention aux plaintes des femmes contre les hommes qui disent qu'elles sentent mauvais. Chez les Bakwéri, ce motif est suffisant pour déclencher le rituel *titi ikoli*. Chez les Maka une telle insulte est régulièrement l'objet de palabres et les fautifs sont condamnés à d'importantes amendes.

turaux qui, en principe, se heurtent et s'excluent. En appliquant cette analyse aux femmes zulu, il cherche à montrer que la femme a un rôle subalterne dans la société tout en étant indispensable à la continuité du groupe. Chez les Zulu — qui sont organisés comme les Maka selon les principes de la patrilinéarité et de la résidence virilocale — la femme, de par son mariage, est obligée d'aller habiter un village étranger, celui de son mari, où elle sera étroitement surveillée, considérée comme un élément du dehors et par là dangereux. Mais en même temps, elle remplit des fonctions indispensables dans ce village : par son travail dans les champs elle apporte la nourriture et par sa fécondité elle donne des enfants au groupe de son mari. Par ailleurs, la dot que ses parents ont reçue servira à un de ses frères. Le rituel de *Nomkubulwana* pratiqué chez les Zulu apporte une solution à cette tension : les femmes ont, grâce à ce rituel, la possibilité d'affirmer l'importance de leur rôle social mais leur protestation ne conduit nullement à une véritable rébellion contre les hommes : elle reste dans les limites du rituel et, par catharsis, la subordination des femmes aux hommes est réaffirmée.

Ces caractéristiques de la position sociale des femmes zulu se retrouvent presque telles quelles dans la société maka. Là aussi, les femmes ne sont pas seulement responsables de la reproduction du groupe (mettre les enfants au monde, les élever et les nourrir), mais de plus elles assument la presque totalité du travail de production dans les cultures vivrières pour nourrir le groupe. Là aussi, les femmes sont en principe dans une position subalterne et guère enviable, du moins dans les premières années de leur mariage.

Néanmoins, suite aux critiques adressées au fonctionnalisme, il est clair que l'analyse de M. Gluckman comporte des limites. En mettant exclusivement l'accent sur la fonction du rituel, l'auteur estompe en partie le contenu de la rébellion ; conscient de cette réduction, il estime néanmoins qu'elle convient à l'anthropologue « moderne » (Gluckman, 1954 : 111). Pour lui, l'agitation des femmes, leur conduite agressive et l'humiliation temporaire des hommes, ne sont considérées que dans leur finalité fonctionnelle et n'apparaissent plus que comme une sorte de mascarade cachant un mécanisme : la catharsis par laquelle la société protège son ordre social. Certes cette fonction est importante, mais il est nécessaire de prêter davantage attention aux protestations elles-mêmes et à leur contexte spécifique. Les rébellions rituelles sont peut-être quasi universelles, mais les rébellions des femmes du type zulu, maka, ibo ou bakweri, le sont beaucoup moins (15). Une question qui se pose est évidemment de savoir pourquoi, dans ces sociétés, ce sont justement les femmes qui déclenchent des rébellions rituelles ? Il ne s'agit pas seulement de savoir dans quelle mesure ces protestations con-

(15) Selon M. Gluckman, ces rébellions rituelles ne sont fonctionnelles que dans les sociétés sans classes, mais il emprunte ses exemples à des sociétés aussi différentes que les sociétés segmentaires, très égalitaires, et les sociétés stratifiées comme celle des Swazi. De même, Turner (1969) traite de « rituels de réversion », dans une discussion analogue, avec des exemples tirés de sociétés industrialisées.

solident l'ordre social ; mais aussi de savoir comment elles révèlent une position particulière de la femme, susceptible de menacer la domination dont jouit son partenaire masculin. On trouve d'ailleurs dans l'œuvre de M. Gluckman une première approche du contexte spécifique des rébellions de femmes lorsqu'il souligne l'importance des femmes zulu dans l'agriculture. Les activités agricoles des femmes constituent en effet le cadre privilégié d'un grand nombre de rébellions rituelles féminines et il n'est pas étonnant, dans cette perspective, qu'elles se déroulent surtout en Afrique noire.

4. Les rapports de production dans l'agriculture et le rôle spécifique des femmes

L'économiste E. Boserup et l'anthropologue J. Goody, reprenant le travail de H. Baumann, ont de nouveau attiré l'attention sur les contrastes profonds existant au niveau de la répartition des tâches entre les sexes selon les différents systèmes agricoles (cf. Boserup, 1970 : 15, et Goody, 1976 : 31). L'une des idées de base de leurs analyses est que plus la mécanisation de la production agricole se développe, plus le rôle de la femme tend à diminuer et plus celui de l'homme a tendance à devenir prépondérant. Ils distinguent le système agricole dans lequel le travail s'effectue à la houe (« shifting cultivation », ou suivant les termes de J. Goody : « agriculture simple ») et celui où on laboure la terre (« plough cultivation », ou suivant les termes de J. Goody « agriculture complexe »). L'araire et la charrue, depuis très longtemps répandus en Europe, sont presque toujours utilisés par les hommes. Dans « l'agriculture simple », par contre, la plus grande partie des travaux des champs est laissée aux femmes. C'est cette dernière forme d'agriculture qui domine en Afrique au sud du Sahara (16).

E. Boserup suppose que le rôle relativement indépendant de la femme dans cette agriculture « simple » a nécessairement des conséquences sur la position sociale de la femme. S'il est vrai que la subordination des femmes par rapport aux hommes reste toujours réelle, même dans les sociétés qui pratiquent ce genre d'agriculture, on peut néanmoins constater que, dans ce contexte, la production vivrière donne aux femmes des possibilités non négligeables pour défendre leurs propres intérêts. Les femmes maka, par exemple, gèrent elles-mêmes les produits de leurs champs, donnée dont les hommes ont à tenir compte. Ceux-ci n'interviennent qu'au début du cycle de production des cultures vivrières, la femme exigeant de son mari qu'il défriche chaque année un

(16) E. Boserup note que des exemples de « shifting cultivation » ne se trouvent pas seulement en Afrique, mais aussi aux Indes, etc. J. Goody a malheureusement tendance à identifier l'opposition entre agriculture « simple » et agriculture « complexe » aux différences entre l'Afrique noire et l'Eurasie. E. Boserup montre d'ailleurs que le développement de la mécanisation ne conduit pas automatiquement à un recul de la femme dans le domaine de la production agricole, car, dans certaines circonstances, le rôle de la femme dans l'agriculture très mécanisée (tracteurs, etc.) augmente.

nouveau champ avant la grande saison des pluies, c'est-à-dire entre mars et juillet. C'est également le mari qui affûte la machette de son épouse et qui fournit quelques produits de première nécessité : le sel et, de nos jours, le savon et le pétrole pour les lampes. L'homme amène à la maison de la viande qu'il a eue en chassant ou en l'achetant aux bouchers ambulants hausa. Lorsque la femme ne peut plus compter sur le soutien de son mari — parce que celui-ci est devenu trop vieux ou que, possédant trop de femmes (17), il la néglige, ou parce que, divorcée, elle est retournée dans son village natal, ou encore parce que son mari est mort et que le lignage n'a pas encore trouvé de candidat susceptible de la prendre en lévirat —, elle cherche elle-même un autre partenaire. Elle peut prendre un amant ou, si elle est trop âgée, elle peut demander l'aide d'un fils ou d'un frère plus jeune. Dans ces derniers cas elle n'aura évidemment pas d'obligations sexuelles envers son partenaire en échange des services qu'il lui rend ; sa seule obligation étant de le nourrir.

Dans la suite du cycle de production vivrière, l'homme reste encore présent pour semer les « concombres » dans le champ qu'il vient de défricher. C'est un travail pénible, de grands troncs d'arbres et des arbustes ayant été laissés sur place afin que les « concombres » puissent y grimper. Debout sur les troncs, à l'aide d'un plantoir, les hommes font des trous dans le sol où les femmes qui les suivent, accroupies entre les troncs, déposent les graines. Les autres travaux agricoles restent au compte exclusif des femmes : sarclage des champs de « concombres » et d'arachides, mise en terre des tubercules (manioc, macabo et patate douce), bouturage des bananiers, des ananas et des cannes à sucre, ainsi que la récolte de tous ces produits (18).

En principe chaque femme est une productrice indépendante et a le droit d'avoir son propre champ ; au plus, une belle-fille peut être obligée de travailler dans le champ de sa belle-mère la première année de son mariage. Les femmes préfèrent travailler en groupe et choisissent elles-mêmes leurs partenaires : leurs co-épouses ou d'autres femmes du lignage de leur mari, mais, en cas de mésentente, des amies hors de la famille directe du mari, par exemple des femmes mariées originaires du même village.

La gestion par la femme de ses produits vivriers est marquée de la

(17) La polygynie est largement répandue mais le nombre d'épouses par mari est en général assez limité. Dans le village où je résidais, 18 hommes mariés sur 99 étaient polygames, dont 8 mariés à trois femmes et 10 à deux femmes. Trois notables, originaires de ce village mais résidant en ville et fréquentant régulièrement le village où ils avaient une maison, s'offraient une polygamie plus prestigieuse, deux avec cinq femmes et le troisième avec quatre. Autrefois, certains chefs de famille avaient jusqu'à dix épouses ; mais ce fut seulement durant la période coloniale que les chefs supérieurs imposés aux Maka par l'administration entretenirent de véritables harems hors des proportions habituelles : des dizaines d'épouses, parfois plus de cent. Ils auraient imité en cela les Bédi, leurs voisins occidentaux.

(18) Il arrive parfois que ce soit l'homme qui plante les boutures de bananier et qu'une femme se fasse aider par des garçons de la famille lors de la récolte des arachides pour creuser la terre qui s'est durcie ; mais ces deux travaux peuvent toujours être faits par les femmes elles-mêmes.

même indépendance : en principe chacune possède une cuisine où elle utilise ses propres récoltes. Les filles célibataires œuvrent dans la cuisine de leur mère mais elles demandent souvent à avoir leur propre marmite et à faire individuellement leur cuisine dès qu'elles grandissent. Exceptionnellement, une femme mariée peut être logée dans la cuisine de sa belle-mère la première année de son mariage. Une femme divorcée qui retourne dans son village demande à ses frères de lui construire une cuisine.

Certains produits vivriers restent dans les champs jusqu'à ce qu'ils soient consommés : la plupart des tubercules, les régimes de bananes et les feuilles de manioc. Les produits qui se conservent après leur récolte (farine de manioc, arachides séchées, graines de « concombres ») sont gardés par chaque femme dans sa cuisine. Au sein des unités familiales, il n'est nullement question d'une mise en commun de la nourriture : les femmes ne sont pas obligées de céder leur récolte (ou une partie) à l'aîné de la famille (ou à son épouse). Elles réunissent tout au plus quelques réserves de nourriture lors d'occasions exceptionnelles comme le versement d'une dot nécessairement accompagnée par le don de sacs d'arachides et de graines de « concombres ». Mais en général les Maka ne font pas usage de greniers où sont entreposées les réserves de toute l'unité familiale.

Chaque femme en principe décide la façon dont elle envisage l'utilisation de ses récoltes. Aujourd'hui, elle peut en vendre une partie et en garder le bénéfice. Sa seule obligation est de préparer les repas de son mari et de ses enfants, les co-épouses d'une unité polygame faisant la cuisine à tour de rôle ; là aussi chacune collabore comme elle l'entend avec d'autres femmes. Il en est de même des tâches ménagères. Une belle-fille aidera volontiers sa belle-mère si celle-ci est vieille et fatiguée, mais ce sera plus par bienveillance que par devoir (19).

Les femmes maka sont conscientes que cette relative indépendance dans la production et la gestion des produits vivriers renforce leur position sociale ; et elles savent fort bien le rappeler lorsque des maris imprudents les négligent. Elles peuvent par exemple agir ainsi : la femme qui a à se plaindre de son mari rentre des champs plus tôt que d'habitude et apprête un plat abondant dont l'odeur excite l'appétit du mari lorsqu'il arrive chez lui ; elle le prie de prendre un bon bain pour renforcer encore cet effet ; puis elle dépose la marmite toute fumante devant lui et s'accroupit non loin de là ; le mari alléché par un si bon

(19) Il convient de préciser que les relations entre bru et belle-mère ont subi d'importants changements au cours de la période coloniale. Les Maka envoyaient souvent leur fille toute jeune, même à l'âge de 5 ans, habiter la famille de son futur époux. La belle-mère s'occupait alors de son éducation, lui apprenant à travailler aux champs et à la cuisine. Dans ces circonstances, la bru était plus soumise à sa belle-mère qu'elle ne l'est aujourd'hui ; mais, même à cette époque, elle pouvait exiger de son mari qu'il lui donne des champs personnels, dès la consommation du mariage ou au plus tard lorsqu'elle commençait à mettre des enfants au monde. Cette coutume consistant à envoyer des filles encore enfant en mariage est tombée en désuétude au cours des années vingt et trente de ce siècle.

repas veut se servir mais la femme renverse alors la marmite d'un coup de pied : la victime a beau se mettre en colère, elle devra aller chez des voisins pour rassasier sa faim. La morale de cette aventure est connue de tous : un homme sage ne néglige pas sa femme !

Les insolences rituelles des femmes lors d'un *djade* ou d'un enterrement sont explicitement associées par mes informateurs au rôle important de la femme dans la production vivrière. Par exemple, lorsque les belles-filles raptent le cadavre du défunt et qu'elles exigent avec véhémence une forte somme d'argent de la part de la famille du mort, on explique bien souvent qu'elles ont effectivement droit à cet argent : n'ont-elles pas nourri le défunt et sa famille par leur travail ?

Mes informatrices, quant à elles, savaient fort bien qu'elles jouissaient de plus d'indépendance que les femmes d'autres tribus. Les femmes de notre village parlaient d'ailleurs souvent du cas de deux femmes mariées dans des groupes voisins au nord-est (20) où elles avaient connu des expériences très désagréables. A leur grande surprise elles durent travailler avec leur belle-mère et d'autres femmes dans un seul champ et préparer les repas dans une grande cuisine sous la direction de leur belle-mère. Pour l'une le divorce survint quelques mois après seulement. Chez les Bédi, situés à l'ouest des Maka, les femmes semblent assumer un rôle moins important en agriculture (cf. Guyer, 1978 : 579) et les hommes bédi se plaisent à répéter un proverbe selon lequel « une femme n'a pas de bouche » (Vincent, 1976 : 11 ; et note 25), proverbe qu'il serait assurément imprudent de prononcer en pays maka où une femme peut provoquer la tenue d'une palabre. Naguère il était habituel qu'une femme fasse appel au conseil des anciens du lignage lorsqu'elle avait à se plaindre de son mari ou d'une autre femme du village. Elle n'y était pas représentée par un homme : elle déposait sa plainte et accusait elle-même ; si elle avait tort, elle payait l'amende. Bonnes oratrices, les femmes se montrent aussi capables que les hommes d'improviser des plaidoyers dramatiques et imagés devant un large public.

Manifestement, il existe d'importantes variations même entre sociétés qui pratiquent l'« agriculture simple » ; par exemple, la position de la femme n'est pas la même dans toutes les ethnies du sud du Cameroun bien que les systèmes de production soient à peu près semblables. Comment expliquer ces variations ? Ou en d'autres termes comment cerner la spécificité de la position sociale de la femme chez les Maka ? Il nous semble utile d'avoir recours, à cette étape de notre réflexion, aux théories de Cl. Meillassoux sur la communauté domestique, car cet auteur essaie de comprendre les variantes de ce type de sociétés. Nous verrons notamment comment la position de la femme dans ce genre de société est déterminée par les problèmes de la production, mais aussi et surtout par ceux de la reproduction.

(20) Il s'agissait d'une femme mariée dans un village mkako ; son expérience — notamment le fait qu'elle devait travailler dans les champs de son beau-père et dans la cuisine de sa belle-mère — coïncide avec les données d'E. Copet-Rougier (1977 : 215) sur ces populations. La seconde femme était probablement mariée chez les Gbigbil ; je n'ai malheureusement que très peu d'informations sur ce groupe.

5. Production, reproduction et « défaite historique » de la femme.

Selon Cl. Meillassoux, les rapports sociaux au sein de la « communauté domestique » (qui équivaut au « système agricole simple » de J. Goody et E. Boserup) contrastent avec ceux qui prévalent dans la horde de chasseurs et de cueilleurs, et les femmes s'y trouvent dévalorisées. Pour Cl. Meillassoux, la « défaite historique » de la femme n'est pas liée, comme le pensait F. Engels, à l'apparition de la propriété privée, mais elle a lieu bien avant, lors de la mise en place d'une production agricole et d'une société domestique dans laquelle la parenté devient le principe d'organisation dominant.

Cl. Meillassoux décrit la horde comme une unité de production dont la composition change constamment. Le cycle de production est court, souvent renouvelé après quelques jours seulement : la chasse et la cueillette donnent en effet des rendements quasi immédiats et les produits obtenus pourrissent rapidement et ne peuvent être stockés. Cette forme de production autorise une grande mobilité des individus entre les hordes :

« Hommes et femmes se déplacent librement et pacifiquement d'une horde à l'autre, soit en raison de mauvaise entente, soit par attirance pour un autre groupe, soit pour se donner un ou une compagne. Les unions entre hommes et femmes sont précaires. Les enfants après leur sevrage, parfois avant, sont adoptés par l'ensemble des membres de la horde et ne suivent pas nécessairement leurs géniteurs dans leurs déplacements » (Meillassoux, 1975 : 33-34).

Le développement de l'agriculture pose de toutes autres exigences à l'unité de production. Le cycle de production est plus long car le travail investi dans les champs (défrichage, semailles, sarclage) ne donnera des rendements qu'à long terme. Les produits devront être entreposés et gérés afin d'assurer la subsistance du groupe durant les périodes qui vont des semailles aux futures récoltes ; et des semences devront être mises de côté pour commencer un autre cycle de production. A la différence de la horde, les activités productrices ne reposent plus seulement sur la coopération temporaire entre les producteurs d'un seul cycle. La notion d'antériorité est introduite, chaque nouveau cycle ne pouvant débiter que grâce à la réserve de nourriture et de semences qui ont été fournies par les producteurs du cycle précédent. Lorsque l'agriculture devient l'activité dominante, les relations entre les générations successives acquièrent une importance capitale : la descendance (et donc la parenté) apparaît alors comme le principe social de base.

Le renouvellement constant du cycle agricole exige des unités de composition stable, et le contrôle sur la reproduction du groupe se révèle vital. Or, il existe sur ce dernier point une différence naturelle entre l'homme et la femme : ce ne sont pas les possibilités procréatrices des hommes mais celles des femmes disponibles qui définissent les limites de la reproduction du groupe. En conséquence, il va de la survie du groupe de s'assurer d'un minimum de femmes fécondables, et les

irrégularités dans la reproduction biologique sont autant de menaces vu la taille restreinte des unités sociales. C'est à ce stade que la femme subit une dépendance structurale par rapport à l'homme. A cause précisément de ses capacités reproductrices, la femme se voit contrôlée dans sa mobilité. La prééminence sociale et politique de l'homme n'est donc pas déterminée par sa plus grande force physique mais par le développement des nouveaux rapports de production qui font de la reproduction des groupes sociaux une « préoccupation dominante ». Dans le passé, des anthropologues comme H. Baumann (entre autres 1955 : 41/381), en mettant l'accent sur le rôle de la femme dans l'agriculture où elle est plus active qu'au cours d'une partie de chasse, arrivaient à une conclusion inverse et voyaient dans le développement de l'agriculture une menace pour la supériorité de l'homme. Cl. Meillassoux, par contre, en soulignant l'importance de la reproduction sociale, à ce niveau, des forces productives, affirme que le développement de l'agriculture amorce une subordination structurale de la femme car il devient alors primordial de contrôler ses possibilités de reproduction.

Au sein de ces unités de production domestique naissent des relations d'autorité : l'organisation domestique est caractérisée par « une structure hiérarchique, fondée sur l'antériorité ou l'âge » (Meillassoux, 1975 : 70). Les aînés ont le pouvoir sur les cadets et les femmes.

Cl. Meillassoux cherche l'origine du pouvoir des aînés dans la production : dans un article de 1960, il mettait l'accent sur le fait que les aînés disposent des connaissances techniques nécessaires (1960 : 47) ; plus tard, il souligne « l'antériorité » des aînés dans le processus de production : les aînés fournissent les semences, les outils et les réserves de nourriture nécessaires à l'ouverture d'un nouveau cycle de production (1975 : 70) ; il constate enfin que les aînés étendent les bases fragiles de leur pouvoir dans la production par leur contrôle des « moyens de reproduction » : les cadets deviennent dépendants parce que les aînés supervisent la circulation des femmes et des dots entre les groupes « domestiques ».

Allant plus loin, Cl. Meillassoux (1975 : 48) rend compte de différentes formes d'agriculture « domestique ». Il distingue l'agriculture de plantage et bouturage (dans laquelle les tubercules et les bananes sont les principaux produits) et l'agriculture céréalière qu'il considère comme « la forme achevée de la production domestique ». Les céréales sont en effet plus faciles à conserver et se prêtent plus aisément à un stockage et donc au contrôle par « un pouvoir gestionnaire » ; notamment pour la conservation et la distribution des semences. L'agriculture céréalière est donc propice au développement de communautés patrilinéaires stables où les irrégularités dans la reproduction biologique sont compensées par des échanges pacifiques de femmes entre les groupes sous le contrôle des aînés.

Les produits de plantage et bouturage présentent de toutes autres possibilités : les plants manquent rarement (contrairement aux semences des céréales), le cycle de production est souvent plus court, les récoltes ne peuvent être guère stockées et les produits sont souvent conservés sur

place, dans les champs. Cette forme de production est sensible aux variations climatiques car on ne peut faire de réserves sur plusieurs années. La chasse et la cueillette continuent à fournir un complément important de nourriture. Une certaine continuité dans la composition des unités de production est nécessaire et entraîne un contrôle des agents de la production (c'est-à-dire les femmes), néanmoins la segmentation du groupe reste possible : il y a toujours assez de plants pour commencer un nouveau cycle de production tandis que la chasse et la cueillette permettent d'attendre les premières récoltes. Cl. Meillassoux considère que, dans ce cas, la société présente des modes de développement spécifiques, déterminés surtout par l'équilibre variable entre la chasse et l'agriculture. Si l'agriculture domine, des groupes matrilineaires peuvent se former entre lesquels circulent les hommes ; si au contraire la chasse est l'activité principale, on trouvera plutôt des groupes guerriers dont le noyau est composé d'hommes qui essaient de garder leurs propres femmes et de ravir celles des autres groupes afin de garantir la reproduction de leur propre groupe.

Cette dernière distinction ne s'applique guère au cas des Maka. Ceux-ci connaissent depuis longtemps l'agriculture de plantage et bouturage (tubercules et bananes en sont les produits de base) complétée par la chasse ; mais leur organisation est pourtant celle de « la forme achevée » de la communauté domestique : ils sont organisés en unités patrilineaires relativement stables sous l'autorité des anciens qui contrôlent la circulation pacifique des femmes et des dots entre les groupes (21). L'agriculture de plantage et bouturage ne se prêtant pas à la formation de réserves communes puisque les récoltes principales ne peuvent être longtemps conservées, il n'est pas étonnant de ne trouver, chez les Maka, que quelques vagues traces d'un contrôle par les aînés de la production vivrière (22). Dans la pratique, le pouvoir des anciens ne repose pas sur leur rôle dans la production mais sur leur contrôle de la reproduction. C'est précisément parce que les produits agricoles ne se prêtent pas à la gestion communautaire ni au développement d'un « pouvoir gestionnaire » que la production ainsi que l'utilisation de la nourriture sont presque entièrement laissées entre les mains des femmes.

Dans cette optique, il est significatif que la femme maka jouisse d'un rôle plus important que sa correspondante mkako. La culture principale chez les Mkako est en effet le maïs : ce produit se prête bien au stockage et la recherche des semences donne lieu à un contrôle, par l'aîné, de la récolte annuelle ; de plus, les hommes interviennent non

(21) Cl. Meillassoux indique lui-même que son esquisse sur le développement des systèmes matrilineaires ou des sociétés belliqueuses, basées en partie sur l'enlèvement des femmes, indique tout au plus des tendances mais non « un déterminisme absolu » (1975 : 53).

(22) Les Maka se souviennent vaguement de rituels qui devaient être exécutés lors de chaque défrichage et où les anciens semblaient jouer un rôle important. De nos jours, les aînés répartissent les parcelles à défricher entre les membres de leur lignage, mais ils ne s'occupent pas directement de l'organisation de la production ni de la gestion des produits.

seulement pour le défrichage, mais aussi pour les semailles et la récolte (Copet-Rougier, 1977 : 158).

Le contraste entre les Maka et leurs voisins de l'Ouest, les Béti, apparaît, à ce niveau, moins accusé. Notons cependant que la culture ayant le plus de prestige chez les Béti est l'igname qu'ils ont apporté lors de leur migration de la savane en forêt (en cela l'igname symbolise la supériorité des conquérants Béti sur les anciens habitants des forêts) ; or les ignames mûres ne sont pas gardées sur place dans les champs, mais entreposées dans une sorte de grenier ; de plus, les plants d'igname sont parfois rares et, chez les Ibo de l'est du Nigeria, ils font l'objet d'un contrat de métayage (Achebe, 1958 : 23). En pays ibo et béti, l'igname est une culture d'homme (23) ; non seulement il apprête la terre consacrée à cette culture, mais il plante lui-même le tubercule (ce qu'il ne fait pas pour les autres espèces) et il en contrôle la récolte et l'utilisation finale. Un tel élargissement du rôle de l'homme dans la production agricole ne peut qu'avoir des conséquences sur les rapports des sexes et sur la position de la femme en général (24).

Cl. Meillassoux cherche l'origine de la suprématie des aînés dans le procès de production (« autorité fonctionnelle » pour la coordination de la production, la gestion des semences et des réserves de nourriture) et il décrit leur contrôle sur la reproduction (c'est-à-dire sur les femmes et les dots) comme une sorte d'extension de ce pouvoir (1975 : 70-75). Les Maka ne confirment cependant pas cette origine : les aînés n'ont pas une fonction évidente dans la production vivrière ; malgré tout leur autorité est reconnue à propos des dots. Le cas maka semble correspondre à ce que P. Aaby appelle une « lecture alternative » de l'argumentation de Cl. Meillassoux selon laquelle l'analyse de cet auteur aurait une portée plus générale si elle ne recherchait pas l'origine du pouvoir des aînés dans leur contrôle de la production mais plutôt dans celui de la reproduction biologique et sociale. Cl. Meillassoux n'ayant pas suffisamment insisté, à son avis, sur l'importance de la reproduction biologique et sociale (25). D'après P. Aaby, des formes intermédiaires entre les hordes de chasseurs et les communautés domestiques agricoles montrent que les aînés peuvent acquérir une suprématie sans qu'ils aient besoin de contrôler la production agricole, mais en profitant de la « réification de la femme », celle-ci faisant l'objet d'un contrôle à

(23) Cf. Cl. Meillassoux lui-même sur les Gouro (1964 : 110).

(24) Cf. LABURTHE-TOLRA (1977 : 549-621) et GUYER (1978 : 579) à propos du contrôle par l'homme des activités agricoles de la femme chez les Béti. Il m'est impossible de déterminer, d'après les données dont je dispose, si la position de la femme béti est nettement plus subordonnée que sa voisine maka, mais je peux affirmer que la description de la subordination de la femme chez les Béti (cf. VINCENT, 1976 : 9 ; et LABURTHE-TOLRA, 1977 : 553-651) ne correspond pas à celle qui existe chez les Maka. Une recherche ultérieure sur ce point serait souhaitable et devrait, à mon avis, tenir compte d'une plus grande polygamie chez les Béti avant la colonisation (cf. LABURTHE, 1977 : 431-552).

(25) C'est dans une collection d'études sur l'anthropologie féministe que P. Aaby fait cette remarque (cf. « The Women's issue » dans la *Critique of Anthropology*, 1977 : 9-10). Voir aussi la contribution de Maxime Molyneux (pp. 69 et 72). Par contre la critique d'Edholm Harris, et Young, dans le même recueil d'articles, repose sur une compréhension insuffisante des théories de Cl. Meillassoux.

cause justement de ses capacités particulières de reproduction. Sur les traces de Cl. Meillassoux, P. Aaby cherche l'origine de cette réification :

« ... in a social situation where the irregularities of biological reproduction made the survival of the group critical. This necessitated an expansion of the social group which made imperative the search for more reproducers, i.e. women. As women were the object of this expansion, they could not simultaneously control it, therefore, men by seizing and protecting women, became their reifiers. » (Aaby, 1977 : 49).

La « réification de la femme » serait alors la cause première de la suprématie des aînés, laquelle se renforcerait avec l'apparition de nouvelles formes de production offrant des possibilités supplémentaires pour un contrôle accru par les aînés. Ainsi se dessine un vaste panorama du développement des sociétés humaines et de la place que la femme y occupe. La « réification de la femme » serait la condition de la toute première forme d'accumulation. Lorsque se développent de nouvelles formes de contrôle, par exemple sur le commerce, sur la terre ou sur d'autres moyens de production, le contrôle sur la reproduction biologique n'est plus la condition essentielle de l'accumulation. Des classes se créent qui doivent leur position à de nouvelles formes d'appropriation ; et elles essayeront de limiter les échanges de femmes et de dots, celles-ci créant des surplus qui échappent à leur contrôle (on pourrait évoquer ici la politique de l'administration coloniale et post-coloniale en faveur de la diminution des dots).

Ces observations peuvent paraître assez abstraites et dogmatiques, néanmoins elles ont des implications concrètes pour la position de la femme dans une société comme celle des Maka. La distinction que P. Aaby établit entre les relations de production (au sens restreint du terme) et les relations de reproduction aide indéniablement à mieux comprendre l'ambivalence entre autonomie et subordination de la femme maka. Dans la société maka, la subordination de la femme résulte en effet des relations de reproduction qui destinent une jeune fille à aller habiter dans un village étranger où elle travaillera la terre pour un groupe étranger. A cause de ces relations, une femme n'est jamais sûre de garder ses propres enfants car, après un divorce, si la dot a été payée, les enfants resteront auprès de leur père. Mais cette subordination n'exclut nullement que, dans certaines circonstances, elle garde une grande autonomie dans la production économique par exemple du fait que les produits vivriers les plus importants ne se prêtent pas à un stockage commun. Contrôlant la production et la gestion des produits vivriers, elle dispose d'une certaine indépendance vis-à-vis de son mari.

Dans cette perspective, le *djade* des « belles-mères », le point de départ de notre réflexion, acquiert une signification plus totale. Des théories de Cl. Meillassoux, on peut inférer que la subordination des femmes est le fondement de l'ordre social dans les sociétés domestiques

où le contrôle des femmes est la condition essentielle de l'accumulation et de l'affirmation des rapports de pouvoir. C'est pourquoi le mécontentement des femmes, même exprimé sous une forme rituelle, représente une force bien réelle qui menace la base même de l'édifice social. Le *djade*, comme d'autres rituels semblables, apparaît comme l'expression dramatique de la contradiction fondamentale de la société domestique, celle entre hommes et femmes.

Conclusion : la femme maka et les changements actuels

L'intérêt de ces analyses en termes politico-économiques est de ne pas faire disparaître la base réelle et la puissance de la protestation des femmes derrière la forme rituelle comme cela risque de se produire dans l'optique de M. Gluckman. L'étude de ces tensions dans l'ordre social est importante pour comprendre le potentiel de changement que comportent les sociétés que nous venons d'évoquer. L'exemple spectaculaire des femmes ibo montre comment le mécontentement des femmes, dans des circonstances nouvelles, peut dépasser les limites rituelles : chez elles, les anciens rituels féminins furent transformés en rébellion directe contre le régime colonial.

La conclusion de notre argumentation est que la subordination des femmes maka relève surtout des relations liées à la reproduction sociale et n'exclut nullement une certaine autonomie au niveau de la production. Elle permet par là de mieux situer l'importance des changements économiques contemporains sur ce type de société. La pénétration de l'économie monétaire et l'expansion des cultures de produits d'exportation ont entraîné un certain recul du rôle de la femme dans le secteur de la production. Chez les Maka, par exemple, les plantations de café et de cacao sont entre les mains des hommes et leur permettent entre autres d'accumuler de l'argent pour une dot.

Pendant, les femmes ont également la possibilité de profiter pour elles-mêmes des nouvelles spéculations économiques et elles essaient de s'introduire dans l'économie monétaire en vendant des produits vivriers dont elles gèrent entièrement les recettes (26).

La prostitution en ville semble être un autre moyen pour conquérir une place indépendante dans l'économie moderne (27). Les normes

(26) La demande en vivres reste néanmoins limitée dans les petites villes de l'est du Cameroun, et les moyens de transport réguliers vers les marchés des grandes villes du sud sont encore très insuffisants. Le commerce vivrier dans la région du Ndjankol (piste d'Abong-Mbang à Angossas) aurait été beaucoup plus actif dans les années cinquante quand des transporteurs venaient régulièrement de Yaoundé. Il est certain qu'une amélioration des moyens de transport ne peut que faire progresser rapidement le commerce et la production vivrière en pays maka.

(27) Dans trois villages où j'ai eu l'occasion d'enquêter, représentant 1 095 habitants, quatre cas de femmes vivant en ville comme « filles libres » me furent signalés. Il faut y ajouter les femmes, souvent célibataires ou divorcées, parfois des écolières, qui offrent occasionnellement leurs faveurs en échange de cadeaux.

traditionnelles maka ne constituent pas en cela un obstacle véritable et le mot européen de « prostitution » n'a pas de correspondant dans la culture maka puisqu'il est admis qu'une femme puisse demander des compensations matérielles en échange de ses faveurs. Il est habituel dans la vie du village qu'une femme prenne l'initiative de contacts érotiques en provoquant un homme, et la vie des « filles libres » de la ville n'a rien de scandaleux pour l'opinion publique maka. Une prostituée qui le désire trouve facilement à se marier et se réinsère sans problème dans le village. D'autre part, nombre de femmes s'adonnent à la prostitution pour se libérer du mariage, par exemple lorsqu'une femme cherche à quitter son mari, alors que son père ne peut pas rembourser sa dot l'ayant utilisée pour le mariage d'un de ses fils ou tout simplement dilapidée. Les autorités camerounaises multiplient les efforts pour combattre la prostitution mais celle-ci restera longtemps encore la seule façon pour de nombreuses femmes de se libérer en gagnant indépendamment de l'argent.

D'autres exemples des efforts des femmes maka pour acquérir une indépendance économique dans les circonstances actuelles, encore plus probants, nous sont offerts par les femmes salariées dans les villages : institutrices dans les écoles, infirmières dans les dispensaires, etc. Plusieurs d'entre elles ne semblent nullement disposées à se marier. Elles habitent chez leur père et prennent des amants qui assument pour elles les travaux masculins (défrichage d'un champ, etc.). Elles utilisent une partie de leur salaire pour rémunérer les groupes de travail qui interviennent dans leurs plantations. Ces femmes changent souvent d'amants et les enfants nés de leurs unions appartiennent au lignage maternel. « Pourquoi travailler pour nourrir un mari ? — me confia l'une d'elles — maintenant d'autres personnes travaillent pour moi et, dans le camp de mon père, je suis bien respectée grâce à mon argent. » (28). Tout comme la prostitution, il s'agit là d'une rupture avec les anciens rapports domestiques de reproduction : ces femmes saisissent les possibilités qui se présentent à elles dans les rapports de production (dans ce cas, la possibilité de gagner soi-même de l'argent) pour se soustraire à la subordination qui résulte des anciens rapports de reproduction ; elles refusent de s'installer comme étrangères dans le village d'un mari pour y mettre des enfants au monde.

Pour l'instant, de semblables infractions aux anciens rapports de reproduction restent exceptionnelles chez les Maka et le fondement

(28) Dans les trois villages où a porté notre enquête, trois femmes étaient salariées et non mariées ; une quatrième, institutrice, était mariée. Leurs collègues vivant en ville ne peuvent évidemment pas profiter à la fois de leur salaire et des revenus d'une exploitation agricole. En pays maka, le nombre de villageoises célibataires et salariées reste infime ; néanmoins leur intérêt dans l'évolution de l'Afrique contemporaine est fort bien illustré par une étude de R. Waast décrivant la transformation radicale de l'ordre patrilinéaire dans une société de l'ouest malgache par suite d'un afflux soudain de travailleurs saisonniers. Ces derniers prirent des concubines qui restaient chez leur père et travaillèrent pour elles. Des unités matrilocales se créèrent et les femmes purent léguer leurs plantations à leurs propres enfants. Là aussi, la femme saisit les nouvelles possibilités qui s'offrent à elle dans les rapports de production pour modifier les rapports de reproduction.

essentiel de la subordination de la femme — l'organisation de la reproduction — n'est guère atteint. Ceci ressort déjà du fait que le principe de la virilocalité du mariage est strictement maintenu (hormis les quelques cas cités ci-dessus) : pour la quasi-totalité des femmes, le mariage signifie toujours qu'elles doivent s'insérer comme étrangères dans un autre groupe.

Ainsi, l'ancienne ambivalence dans la position de la femme entre les rapports de production et ceux de reproduction a-t-elle une influence directe sur les efforts actuels qui sont faits pour stimuler le développement économique de la région. L'indépendance relative de la femme dans la production vivrière présente en effet un point de départ intéressant pour des projets de développement qui visent à augmenter la production vivrière. De ce point de vue, on comprend pourquoi la Z.A.P.I. (une organisation coopérative semi-publique qui travaille dans cette région) prête davantage attention aux femmes, ces dernières années. Une amélioration des facilités de commercialisation des vivres aiderait au développement de la production vivrière et contribuerait à rétablir un meilleur équilibre avec les cultures d'exportation.

Toutefois, il convient de remarquer que la « mobilisation » des femmes est rendue difficile du fait qu'après leur mariage, elles partent habiter un village étranger et y travaillent pour un lignage qui n'est pas le leur. Les femmes mariées d'un village constituent donc un conglomerat non structuré rendu encore plus fluide par l'instabilité des mariages. Ce sont, en définitive, les rapports de reproduction qui freinent l'organisation des femmes du village et leur développement potentiel comme productrices économiques.

BIBLIOGRAPHIE

- AABY (P.), « Engels and Women » in *Critique of Anthropology*, 9/10, Women's Issue : 25-53, 1977.
- ACHEBE (C.), *Things Fall Apart*, Londres, Heinemann, 1958.
- ALLEN (J.) Van, « "Aba Riots" or "Igbo Women's War" ? Ideology, Stratification and the Invisibility of Women », in *Women in Africa*, Stanford U.P. California, Hafkin N. et Bat E., pp. 59-87, 1976.
- ARDENER (S.), « Sexual Insult and Female Militancy », in *Perceiving Women*, Londres, Dent, Ardener S. ed., pp. 29-55, 1975.
- BAUMANN (H.), *Das Doppelte Geschlecht, Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin, Dietrich Reimar, 1955.
- BOSERUP (E.), *Women's Role in Economic Development*, New York, St. Martin's Press, 1970.

- COPET-ROUGIER (E.), *Nguelebok, essai d'analyse de l'organisation sociale des Mkako Mbogendi*, Paris, E.P.H.E., V^e section, 1977.
- GESCHIERE (P.L.), *Stamgemeenschappen onder Staatsgezag, Veranderende Verhoudingen binnen de Maka Dorpen in Zuidoost Cameroon sinds 1900*, Amsterdam, Université Libre, thèse, 1978.
- GESCHIERE (P.L.), *Village Communities and the State, Changing Relations among the Maka of Southeastern Cameroun since the Colonial Conquest*, Londres, Kegan Paul International (with Africa Studies Centre, Leyde), 1982.
- GLUCKMAN (M.), « Rituals of Rebellion in South East Africa » in *Order and Rebellion in Tribal Africa*, sous la direction de M. Gluckman, Londres, Oxford U.P., pp. 110-136, 1954.
- GOODY (J.), *Production and Reproduction*, Londres, Cambridge Univ. Press, 1976.
- GUYER (J.-I.), « The Food Economy and French Colonial Rule in Central Cameroun », *Journal of African History*, XIX, 4 ; 577-597, 1978.
- IFEKA-MÖLLER (C.), « Female Militancy and Colonial Revolt : The Women's War of 1929, Eastern Nigeria », in *Perceiving Women*, Londres, Dent, S. Ardener ed., pp. 127-159, 1975.
- LABURTHE-TOLRA (P.), *Minlaaba : histoire et société traditionnelle chez les Béti du Cameroun*, Paris, Université de Paris V, Librairie Champion, thèse, 1977.
- MEILLASSOUX (C.), « Essai d'interprétation du phénomène économique dans des sociétés d'autosubsistance », *Cahiers d'Études Africaines*, 4 ; 38-67, 1960.
- MEILLASSOUX (C.), *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire*, Paris, Mouton, 1964.
- MEILLASSOUX (C.), *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro, 1975.
- TURNER (V.W.), « Humility and Hierarchy » in *The Ritual Process*, Chicago, V.W. Turner, Aldine, 1969.
- VINCENT (J.-F.), *Traditions et transition ; entretiens avec des femmes béti du Sud-Cameroun*, Paris, O.R.S.T.O.M./Berger-Levrault, 1976.
- WAAST (R.), « Les concubins de Soala », *Cahiers du Centre d'études des coutumes*, université de Madagascar, pp. 7-46, 1974.