

## **La naissance d'Aguedzavernda : un pouvoir enfanté et transmis par les femmes**

(Tradition ouldémé du nord du Cameroun)

par Véronique de COLOMBEL

« La naissance d'Aguedzavernda » est le troisième épisode de l'épopée du héros fondateur de l'ethnie ouldémé. Ce passage, le plus compréhensible mais peut-être le moins original et le moins riche pour la connaissance des valeurs ouldémé, est le nœud du premier tiers du récit (1). Il s'agit d'un type littéraire qui ne comporte pas de nom mais commence par la formule initiale : « ce qui passait au temps d'Aguedzavernda », et ne concerne que ce héros.

Les Ouldémé habitent un massif montagneux de six kilomètres sur trois encastré dans la bordure orientale des monts Mandara. Au nombre de 5 837 en 1976, ils partagent leur territoire avec les Gwendélé (658 hab.). Tous dépendent de la même unité politique : « la chefferie de la pluie », administrativement le canton Ouldémé ; mais Ouldémé et Gwendélé parlent des langues distinctes au sein de la famille tchadique. Ces montagnards sont cultivateurs de mil. Comme ses voisins, la société ouldémé est patrilinéaire et patrilocale ; mais à la différence de celles-ci, elle possède un pouvoir relativement centralisé et on n'y rencontre pas d'initiation collective.

Plusieurs clans étaient en place à l'arrivée du héros fondateur qui serait originaire du royaume du Mandara. Vers 1595, Idriss Aloma, roi du Bornou, attaqua le roi du Wandala, provoquant la fuite vers le sud d'une population de souche maya et saw, soumise au Mandara. D'après

---

(1) Cette légende a été enregistrée en avril 1976, en langue ouldémé, à partir du récit de la conteuse Dékula, descendante du héros et sœur du maître de la pluie actuel. Elle a été transcrite et traduite avec le concours d'Avonkwo, fils de Fura, et Elkwéré, fils de Balzama. Une édition du texte intégral est prévue avec le concours de la SELAF.

les généalogies, Aguedzavernda aurait pu arriver à cette époque ; certains disent que c'était un prince wandala. Les lignages descendants du héros se sont répandus ensuite sur le massif aux dépens des autochtones, et forment actuellement les deux tiers de la population.

Une naissance extraordinaire est un thème mythique universel, mais l'insistance avec laquelle la « naissance » progressive des pouvoirs d'Aguedzavernda voisine avec une série de luttes contre l'emprise de la femme, voire avec une certaine complicité de celle-ci, est significative. En effet, chaque nouvelle série de pouvoirs apparaît à la suite d'une rupture du père du héros avec sa propre mère, d'un accouchement volontaire et autonome de l'enfant-héros, d'une extraction renouvelée et symbolique du « sein maternel », d'une victoire contre les appétits d'une ogresse. Pourquoi cette abondance d'interventions féminines dans la naissance du pouvoir ? S'agit-il d'une libération individuelle à l'égard de la femme, ou du passage collectif d'une suprématie féminine à une suprématie masculine ?

Nous sommes aussi confrontés au problème du rapport des « mythes » avec l'histoire et à celui de la véracité des traditions orales auxquels évolutionnistes et fonctionnalistes répondent différemment.

D'après les thèses fonctionnalistes, les « visions mythiques » seraient une reconstruction du passé en vue de justifier le présent. En ce sens, l'épopée d'Aguedzavernda légitimerait le pouvoir en place en proposant le message adéquat. L'histoire d'un lignage devient, ici, celle du groupe ethnique : identification caractéristique de la société ouldémé dont le pouvoir apparaît plus centralisé que celui des sociétés voisines, comme par exemple les Mouktélé que B. Juillérat présente comme une société segmentaire acéphale où les chefs de massif et les prêtres détiennent le commandement (2). Il semble que ce soit l'organisation ethnique la plus répandue dans les monts du Mandara (3). L'administration coloniale a, par ailleurs, imposé une nouvelle structure : un chef de canton aidé de chefs de quartier. Ces chefs administratifs ont affaibli le pouvoir des chefs de massif et, parfois, s'immiscent dans l'organisation de la vie rituelle.

Chez les Ouldémé, la base est la même, mais la tête existe. Le pouvoir revient au maître de la pluie qui délègue un représentant dans chaque village. Le maître prend la direction officielle des cultes qui règlent la vie de tout le massif : les fêtes, les cultures, les jours de repos ; c'est-à-dire qu'il donne l'ordre de les exécuter dès que les prêtres lui annoncent que les temps sont venus. Il en est de même pour la guerre dont la décision est prise après délibération des anciens des

(2) JUILLERAT B., 1971, *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé, Nord-Cameroun*, Paris, Institut d'Ethnologie, p. 34.

(3) D'autres populations que les Ouldémé connaissent eux aussi un pouvoir politique centralisé. Il en est ainsi pour les Mofu (VINCENT J.F., 1975, « Le chef et la pluie chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun ; contribution à l'étude des formes du pouvoir politique », *Cahiers du Laboratoire d'anthropologie*, n° 221 du CNRS, n° 1, pp. 137-164) et les Fali plus au sud (GAUTHIER J.G., 1982, « Chefs fali du Cameroun septentrional » in *Nature et formes de pouvoir dans les sociétés dites acéphales, exemples camerounais*, ouvrage coll., Paris, ORSTOM, 171 p.

lignages. Cette centralisation, dont les « compagnons du chef » sont les agents, a protégé le groupe de l'intervention d'autres instances. L'épopée d'Aguedzavernda explique la mise en place d'une partie de la structure de ce pouvoir.

Les historiens, quant à eux, auraient tendance à accorder plus de poids à la véracité de la tradition orale :

« Non seulement les traditions sont les sources les plus importantes pour l'histoire des peuples sans écriture, mais on sait que les traditions sont également à l'origine de beaucoup de sources écrites, surtout de l'Antiquité et du haut Moyen-Age (4). »

En effet, si l'intervention personnelle des témoins et leur idéologie laissent des traces, le référent au passé en laisse également. Il convient évidemment d'établir une méthode critique adéquate aux différents genres littéraires auxquels la crédibilité à accorder n'est pas la même. A la limite on peut faire l'hypothèse qu'un élément symbolique, même universel, est porteur d'un message historique. Ainsi les Matsabayam, qui résistèrent à Aguedzavernda, achèvent l'épopée par la révolte symbolique d'un chien en omettant de réciter l'installation du héros sur le massif. Par recoupement, symboles et référents s'éclairent mutuellement. Le choix d'un élément symbolique universel n'est donc pas dû au hasard. Il est un indice qui peut en infirmer ou en confirmer d'autres. On peut dès lors s'interroger : le rôle des femmes dans la « naissance » du pouvoir est-il une visée mythique avec correspondance historique ?

## 1. Ce qui se passait au temps d'Aguedzavernda

### a) *Premier épisode : Tavenaway et le serpent* (résumé)

Une femme promet son fils Tavenaway à un serpent qui l'avait aidée à transporter son bois. Alors le serpent, selon les conseils de la femme, se cacha et attendit que l'enfant revienne de brousse. Ce dernier, mis en garde par sa sœur, tua le serpent qui le menaçait (5) et partit à

(4) VANSINA Jan, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique Centrale, p. 1.

(5) Le serpent est le support de nombreuses représentations symboliques, comme on en rencontre dans le rêve. Il peut être le père tué dans le conflit œdipien, ou l'ancêtre représentant de la loi dans le cadre initiatique (cf. DUPIRE M. et GERTLER D., « L'organisation œdipienne dans les variantes d'un conte ouest-africain », *Psychopathologie africaine*, XIII, 1, p. 24 et 26), ou encore un sorcier que son confrère ou son familier délègue pour assouvir ses appétits. Pour un Ouldémé, un serpent qui apparaît en rêve est une sorcière, il faut le tuer. C'est donc à cette interprétation que nous donnerons la première place, sans éliminer les autres. Cette superposition d'interprétations est d'autant plus plausible que des schèmes de contes se transmettent et se réinterprètent en fonction des traits culturels de chaque société. La mère abusive ou la mère sorcière sont le même personnage. Elles ont la même fonction. Le père et l'ancêtre peuvent se recouvrir. Supprimer la dévoration ou tuer le père ont la même fonction.

cheval (6), abandonnant sa sœur et sa mère. Arrivé en plaine, muni de pouvoirs extraordinaires, il fit surgir une maison et transforma une graminée sauvage en récolte (7).

b) *Deuxième épisode : Travenaway et les filles parties à la cueillette des « mange-tout » en brousse* (8) (résumé)

C'était l'époque où les jeunes filles partent en brousse cueillir des feuilles qui servent d'ingrédients pour la sauce. La benjamine, qui accompagnait ses sœurs contre leur gré, eut soif et alla boire chez Tavenaway. Bravant l'interdiction de son hôte, elle toucha aux excréments du soleil et s'évanouit (9). Les sœurs venant chacune leur tour à sa recherche subirent le même sort. Tavenaway les trouvant « mortes » devant ses cuisines les reveilla d'un coup de tige de fonio. Puis il les prit « en fiançailles ». Après leur avoir fait passer une épreuve de « cuisson d'aliment », il les prit pour épouses. La plus jeune gagna le concours et fut la « première » femme.

c) *Troisième épisode : la naissance d'Aguedzavernda* (texte intégral)

Quelques années plus tard, elles devinrent enceintes. La plus jeune attendit son enfant la première, suivie de l'avant-dernière. Puis toutes à leur tour enfantèrent, hormis la plus jeune qui n'avait pas encore accouché. Elles attendirent à nouveau des enfants, mirent encore au monde, chacune leur tour. Bref, les autres ne cessaient d'avoir des enfants. Et cela dura jusqu'au jour où leurs enfants devinrent des jeunes gens et partirent chasser les bœufs des Peuls (10). L'enfant de cette femme restait dans le ventre, pendant que ceux des autres allaient chaque jour chercher des bœufs en brousse. Au retour, ils ne donnaient à cette femme que de tout petits morceaux de viande, ridiculement minuscules. Elle remplissait ses cordes avec : elle ne faisait que les enfiler sur ses cordes, les mettre de côté sur ses cordes,

(6) CALAME-GRIAULE G., 1972, « Une affaire de famille », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, VI (automne) pp. 190-191.

(7) Il s'agit de la plante appelée, en langue ouldémé, « maçapa » (*Sporobolus pyramidalis*, Beauv. Graminée, herbier de V. de Colombel, échantillon n° 255, identifié par G. Fotius).

(8) Plantes nommées « ametad » ; en langue ouldémé « metad » veut dire « tout manger ». Les feuilles de cette plante sortent de terre pendant la saison sèche, quand les « légumes frais » pour la sauce sont encore rares. Les femmes n'hésitent pas à se déplacer sur plusieurs kilomètres en brousse pour en cueillir une poignée. (*Cératothéca sésamoïdes*, Endl. Pédaliaceae, échantillon n° 72-idem).

(9) Sommeil initiatique qui conduit la jeune fille à la soumission domestique. Il conduirait le garçon à l'autonomie. Il n'y a pas d'initiation collective chez les Ouldémé. C'est donc un emprunt ou l'expression d'une initiation individuelle.

(10) Le terme ouldémé signifie bien « chasser », comme on chasse un animal sauvage. Pratiquée comme un acte de bravoure, cette capture est le moyen de se procurer la richesse.

inlassablement (11). Mais les morceaux de Dafta, quand il lui en donnait, elle les mangeait.

Un beau jour, lorsqu'ils étaient repartis à la chasse, Aguedzavernda dit : — « *Maman, aujourd'hui, je vais descendre ; mon arc est-il prêt ?* » — « *Il l'est.* » — « *Ma trompe est-elle prête ?* » — « *Elle l'est.* » — « *Mon petit sac est-il prêt ?* » — « *Il l'est.* » — « *Mon couteau est-il prêt ?* » — « *Il l'est.* » — « *Et mon père, où est-il parti ?* » — « *Il est là* » — « *Dis à papa que je vais descendre.* » Son père arrivé, il bondit aussitôt du ventre. Soudain il fit un lac, se métamorphosa en panthère, puis en serpent, puis en braise ardente. On lui remit ses affaires.

— « *Où sont partis mes grands frères ? Où sont partis les Dafta ?* » — « *Ils sont partis en brousse.* » — « *J'y vais, j'y vais.* » A peine eut-il dit cela, qu'il s'était emparé de ses affaires, celles qu'il avait réclamées en descendant du ventre. Il avait pris sa lance, son fer en forme de sabot, son sac. Il était déjà en chemin. Il galopait. Il arriva à Areng-adewe. Il se mit alors à les appeler : — « *Dafta de Tavenaway, Dafta de Tavenaway.* » Silence. — « *Dafta de Tavenaway.* » — « *Oui* ». — « *Qui avons-nous laissé à la maison ?* » — « *Comptons nous d'abord.* » Ils se comptèrent. Ils étaient tous là. — « *Maman n'avait-elle pas mal au ventre, il y a peu de temps. Méfions-nous.* » — « *Ce que tu peux dire de bêtises, toi alors.* » — « *Cette espèce de vieux bébé, dès qu'on l'aurait mis au monde, serait-il aussitôt arrivé en brousse ? A-t-on déjà vu un enfant qui venait en brousse le jour de sa naissance ?* » — « *Arrêtons-nous.* » Ils s'immobilisèrent aussitôt. Dès qu'ils l'aperçurent, ils lui lancèrent flèches et lances, à grande volée. Mais rien ne l'atteignait, même un peu. Dafta dit : « *Laissons-le, laissons-le, ce n'est pas un homme ordinaire.* » Ils se remirent à lancer des flèches, se fatiguèrent, puis l'abandonnèrent.

Ils poursuivirent leur chemin. — « *Oh ! mais peut-être auras-tu soif mon petit frère ?* » — « *Je n'aurai pas soif.* » Ils avancèrent encore un peu. — « *Grand frère, j'ai soif.* » Dafta monta dans un arbre : — « *Voilà la maison d'une femme, là-bas. Vas-y boire.* » — « *J'y vais.* » Il galopa. En un clin d'œil, il était arrivé chez la femme. Il n'avait pas traîné en route. — « *Vieille maman, donne-moi de l'eau de ta corde, que je boive.* » — « *Va donc boire dans la maison. Comment peux-tu boire l'eau de la corde ? Est-ce que cela se fait ?* » (12) — « *Il y a quelque chose sur le haut de la jarre, n'y touche pas.* » Il se précipita pour aller toucher aux excréments du soleil, et mourut sur le champ. — « *Il devrait bientôt sortir,* » se disait-elle. — « *Il devrait être déjà sorti.* » La femme alla prendre de la

(11) L'une des techniques utilisées pour garder la viande consiste à la faire sécher en lamelles étendues sur des cordes, dans un courant d'air ou à la fumée d'un foyer. Il existe également des conserves de viande en pots d'argile dont les recettes sont diverses.

(12) A la saison sèche, lorsque les gros travaux sont finis, on consacre son temps à la confection des paniers, poteries et cordes. Pour ces dernières on pile des écorces diverses, puis on humidifie les fibres avant de les tresser sur trois brins. D'où la présence d'une calebasse d'eau amère et brunie par la fibre, auprès de la femme.

endre filtrée (13) et une tige de fonio (14). Elle le frappa pour le faire revenir à lui. — « *Donne-moi cette chose maman* » — « *Donne-la moi, donne-la moi, donne-la moi.* » — « *Que vas-tu donc faire avec, mon fils ? Qu'as-tu derrière la tête ?* » — « *Donne-la moi, donne-la moi, donne-la moi.* » La vieille femme lui donna un bout d'excréments du soleil. — « *Qu'en feras-tu ?* » — « *J'ai un travail à faire avec.* » Sans tarder il alla retrouver ses frères qui chassaient les bœufs.

d) *Quatrième épisode : Aguedzavernda à la chasse aux bœufs avec ses frères (résumé)*

Aguedzavernda usa de ruses et de pouvoirs surnaturels pour que ses frères lui cèdent les bœufs qu'ils avaient attrapés. Il argua d'une dette de ses frères à son égard : ceux-ci ne l'avaient-ils pas reçu à coups de flèches ? N'avaient-ils pas tué son petit bœuf rouge en cachette pour le manger ? C'est par ruse qu'il les avait rendus coupables de ce second méfait. Pour les faire céder il usa de plusieurs stratagèmes : faire apparaître un fleuve, ou une braise ardente, devant le troupeau poursuivi par les Peuls qui voulaient reprendre leurs biens. En danger, ses frères lui remirent leurs bœufs. Il s'était approprié ainsi tout le troupeau. Arrivé à la maison, il offrit de la viande de bœuf à sa mère qu'il réhabilita en quelque sorte.

e) *Épisodes suivants (résumé)*

Aguedzavernda protège ses frères de l'attaque d'une belle-mère ogresse. Il veille la nuit et leur permet de fuir le danger. Il engage finalement l'ogresse à manger ses propres enfants. L'ogresse, pour se venger, vint, déguisée en jeune fille, s'offrir en mariage à celui des frères qui fendrait une brindille avec sa flèche. Elle réussit à entraîner Aguedzavernda en brousse et lui proposa une lutte de « pouvoirs ». Le héros finit par triompher et la fit dévorer par ses chiens. Après cette victoire, Aguedzavernda étendra son pouvoir au-delà du groupe clanique par maints autres exploits, et quittera les siens pour aller établir son royaume sur la montagne ouldémé.

## 2. Analyse

Apparemment, le début de cette épopée ne semble rien apporter de plus qu'un enchaînement de scènes classiques ; scénario de la légende

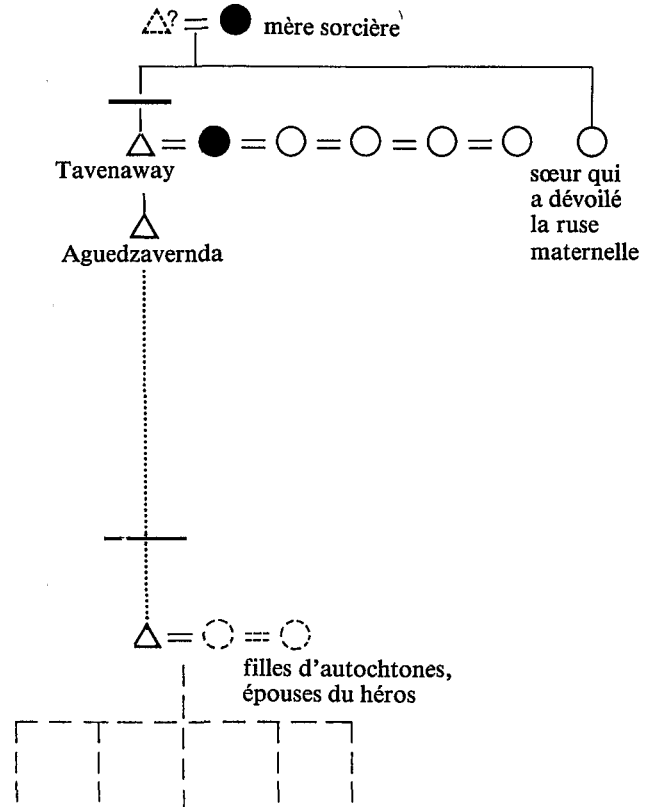
(13) Cette cendre sert de filtre à l'eau utilisée pour saler les aliments et faciliter leur cuisson.

(14) Appelé « fonio » par les moniteurs des postes agricoles locaux. En langue ouldémé, c'est « merda medekwe » (*Pennisetum gambiense* ou *P. thyphoidum*, Rich. Graminée, échantillon 101, idem).

Figure n° 1

NAISSANCE PROGRESSIVE DES POUVOIRS ET LUTTE CONTRE L'EMPRISE DE LA FEMME

- Mère sorcière qui délègue le serpent pour manger son fils ..... le fils tue le serpent.
  - Rupture avec mère et clan - apparition de pouvoirs - 1<sup>re</sup> migration .
  - Tavenaway, père du héros, prend femme en pays d'immigration ...
  - Première épouse, sorcière, avec vagin denté, mère du héros.
  - Naissance d'Aguedzavernda contre le gré de sa mère ..... avec pouvoirs cosmiques et pouvoir de métamorphose.
  - Le héros « arrache » les excréments du soleil à la vieille femme .... d'où gain de savoir et de pouvoir « social ».
  - Deux extractions symboliques du sein maternel (sac) ..... accroissent son pouvoir sur ses frères.
  - Une lutte de métamorphose avec une ogresse ..... lui donne la victoire et un accroissement de pouvoir.
  - Rupture avec le nouveau clan - 2<sup>e</sup> migration .....
  - Lutte de pouvoir avec les Mandara .....
  - Arrivée en pays ouldémé et installation .....
- LÉGENDE : ● « mère dévorante », ○ △ absents dans l'épopée,  
 — rupture des liens familiaux, migration,  
 : temps des actes du héros.



d'Œdipe (15) : naissance extraordinaire, meurtre du père, victoire sur le monstre, énigme dévoilée, mariage avec la princesse — thèmes tous relatifs à la prise de pouvoir comme si la force requise pour cette conquête était puisée dans la violence du conflit oedipien ; histoire du « Poucet chez l'ogresse » ensuite (16) :

- naissance extraordinaire : précocité de l'enfant, benjamin d'une nombreuse famille ;
- protecteur des siens devant l'attaque d'une ogresse : accompagne ses aînés contre leur gré, veille la nuit, fait fuir ses frères en danger, force l'ogresse à manger ses propres enfants ;
- vengeance de l'ogresse mais triomphe du héros : l'ogresse déguisée en jeune fille séduisante lutte avec le héros qui la fait dévorer par ses chiens, épisode de l'arbre ; il faut vaincre l'ogresse pour acquérir des pouvoirs.

Dans l'épopée ouldémé, c'est au sein de ces schémas, en partie superposés, qu'apparaît la naissance d'Aguedzavernda. Naissance d'Aguedzavernda contre le gré de sa mère : pouvoirs immédiats. Dans le premier épisode, le thème de la mère dévorante s'exprime par l'échange de l'enfant contre un service rendu.

Les détails de la scène laissent entendre qu'il s'agit d'une dévoration en sorcellerie où la sorcière offre une dette de chair à sa consœur. L'enfant y échappe en tuant le serpent-sorcière et en fuyant à cheval. Dans le troisième épisode, la lenteur exceptionnelle de la gestation jette le soupçon sur la mère. Mange-t-elle le fœtus avec des dents qu'aurait possédés son vagin, comme en sont accusées les sorcières à Ouldémé ? La mère elle-même évoque ce soupçon dans le quatrième épisode. Le fils s'accouche lui-même, muni de pouvoirs cosmiques et capable de se métamorphoser, comme si la mère avait enfanté des pouvoirs contre son gré. Dans les deux épisodes considérés, des pouvoirs sont nés lorsque l'enfant a su lutter contre la « dévoration » maternelle. Est-ce à dire que le pouvoir masculin ne serait que conquis sur celui de la femme, pouvoir d'une autre espèce sans doute. Pour Cl. Meillassoux :

« La grande entreprise historique de l'homme (mâle) a été de s'emparer des fonctions reproductrices de la femme en même temps que de contenir le pouvoir qu'elle en tire. A cette fin tout a été utilisé : la violence, la guerre, l'éducation, l'esclavage, la loi, l'idéologie, les mythes » (17).

(15) PAULME D., 1976, *La mère dévorante*, Paris, Gallimard, pp. 242-243 ; et, 1966, « Une légende africaine de conquérant ». *L'homme*, 6 (3), p. 28.

(16) CALAME-GRIAULE G., 1972, *op. cit.*, pp. 179 et 191.

(17) MEILLASSOUX Cl., « De l'historicité du mythe ou le mâle en gésine », *Cahiers d'Études Africaines*, 73-76, XIX, 1-4, pp. 353-380, p. 365.



a) *Pouvoirs sociaux transmis par la vieille femme*

Le rôle de la femme dans ce texte ne se limite pas à celui d'un être « dévorant », promoteur de pouvoirs. Une vieille en transmet, sciemment, mais encore malgré elle. L'enfant, après avoir rompu l'interdit qu'elle lui impose et touché aux excréments, subit ce que l'on pourrait appeler le « sommeil initiatique ». Il en tire le savoir. Quand la vieille l'éveille d'un coup de tige de fonio, il a la révélation du pouvoir de l'objet défendu. C'est alors qu'avec insistance, il lui en réclame un morceau. Est-ce à dire qu'il a été initié par une vieille femme ?

Quelle est cette espèce de pouvoir ? Agir sur l'autre. Acquérir une femme, comme l'a fait Tavenaway. Dominer ses frères : c'est à partir du moment où il détient les excréments du soleil qu'Aguedzavernda prend les bœufs de ses frères. Permettre la soumission sociale... On dit, de nos jours, que l'actuel maître de la pluie détient ces excréments dans une caverne de la montagne : ils sont comme le secret de son pouvoir.

Les pouvoirs que donnent ces excréments ne sont pas des pouvoirs religieux. Le maître de la pluie commande l'exécution des rites de pluie, mais il est nécessaire que les autochtones officient dans les sanctuaires du territoire où eux seuls sont capables de communiquer avec les ancêtres des lieux. Les excréments confèrent un pouvoir de commandement, relevant d'une autorité différente de celle des chefs de lignage qui se contentent de « consulter » les prêtres. Certains ne disent-ils pas que leur ancêtre est un prince Wandala ? Ces déchets sont une délégation de l'astre qui commande l'univers. Ainsi le pouvoir nouveau est justifié dans l'ordre du monde et par conséquent incontestable.

Aguedzavernda est né avec des pouvoirs cosmiques qui ne sont pas suffisants pour régner. Une femme lui a transmis, malgré elle, le pouvoir « social et politique ». Pourrait-on dire que tout pouvoir social est conquis avec la « complicité » de ceux qui s'y soumettent ? Est-ce à dire que le pouvoir politique « réservé » aux hommes n'a été conquis qu'avec l'aide de la « complicité » des femmes et des « affaiblis » ? Et qui plus est malgré elles ?

b) *La complicité féminine dans l'abandon du pouvoir aux hommes*

Comparons avec d'autres traditions orales. Pour expliquer la domesticité des femmes, certains mythes évoquent leur faiblesse ; c'est ce que rapporte ce mythe oudémé sur la peur féminine des bêtes féroces :

Autrefois, c'était la femme qui restait dehors et se promenait. L'homme était à la cuisine. Un jour qu'il préparait la boule de mil, sa femme apeurée par un monstre l'appela. Il lui demanda de surveiller le feu à sa place. C'est depuis ce jour que les femmes restent à la maison (18).

---

(18) COLOMBEL V. de, Texte manuscrit n° 147 transcrit et traduit avec Elkwéré fils de Damna.

D'autres récits, tel ce mythe bété, invoquent leur gourmandise insatiable, propre à les piéger :

« A l'origine, dans une société sans institution, les femmes vivaient à part des hommes et les dominaient dans la lutte grâce à des armes. Les femmes avaient la force, les hommes la ruse. Ils dérobèrent les armes, aux femmes en les prenant au piège de leur gourmandise et furent vainqueurs. Elles se rendirent et vinrent désormais habiter le village des hommes... Quelque temps plus tard, après avoir délibéré entre elles, les femmes décidèrent de pactiser avec les nouveaux vainqueurs. Elles allèrent donc au village des hommes, et ceux-ci quelque peu étonnés, virent déambuler une cohorte d'ennemis plutôt soumises et séduisantes. La guerre des sexes prit fin ; les femmes s'installèrent au village des hommes, et la paix ainsi trouvée se traduisit aussitôt par le mariage de chaque femme (19). »

En plus, J.-P. Dozon voit dans ce mythe une reconstruction de l'opposition opérée par la présence d'une pratique segmentaire au sein d'une structure lignagère, pratique liée au parcours résidentiel.

Un mythe moundang évoque, quant à lui, les appétits sexuels des femmes à l'origine d'une complicité qui mène à l'abandon du pouvoir aux hommes :

« Autrefois les femmes vivaient sans mari et pêchaient du poisson. Un jeune homme est venu leur proposer son aide en échange de poisson. Ayant apporté un panier de pénis lors de la pêche, il le mit dans l'eau. Les pénis vinrent se loger dans les femmes. La satisfaction fut si grande qu'elles donnèrent tout leur poisson. Elles devinrent enceintes. Ainsi les hommes commencèrent à commander aux femmes parce qu'ils avaient des pénis et les femmes renoncèrent au pouvoir comme contrôle de la production parce que la jouissance les piège dans la reproduction (20). »

Cette complicité sexuelle apparaît également dans des épisodes de l'épopée ouldémé où, à l'issue d'une lutte mettant en jeu les appétits d'une ogresse, le héros obtient un surplus de pouvoir lui permettant de quitter son clan et d'émigrer vers le pays ouldémé.

La complicité de la vieille femme est d'un autre ordre. La vieille femme chez les Ouldémé est en effet « civilisatrice ». Elle recueille des graines de mil apportés par un chien, découvre la culture et l'apprend aux autres (21). Elle découvre la cuisson qu'elle transmet également (22). A l'inverse, la femme mofou, sa voisine, apparaît dans les mythes comme une perturbatrice qui détruit le premier ordre du monde, et elle n'est, dans les mythes de peuplement, qu'une auxiliaire

(19) DOZON J.-P., « La parenté mise à nu, ou pandore chez les Bété de Côte-d'Ivoire », *Cahiers d'Études Africaines*, 73-76, XIX, 1-4, p. 101-110; p. 106

(20) ZEMPLENI A., « Pouvoir dans la cure et pouvoir social », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 8, pp. 141-178, p. 169.

(21) COLOMBEL V. de., texte n° 121.

(22) *Idem*, texte n° 122.

soumise (23). La vieille femme oudémé transmet des pouvoirs en toute conscience, bien que son consentement lui soit arraché. Cet arrachement à la femme est ce qui caractérise la naissance du pouvoir dans le premier tiers de notre épopée.

### c) *Un message historique ?*

La fondation d'un pouvoir ou la prise du pouvoir par un étranger est souvent interprétée comme une « visée mythique » quasi universelle. Mais ne peut-on pas considérer que certaines transformations socio-politiques résultent de migrations et d'interventions étrangères qu'il faudrait dégager du temps dit mythique ? Dans l'épopée, l'émigration d'Aguedzavernda et de son père Tavenaway peut très bien être mise en rapport avec les légendes haoussa et mandara qui évoquent l'immigration d'étrangers venant de l'est vers le XI<sup>e</sup> siècle. M.H. Piault affirme que toutes les traditions concordent pour reconnaître « trois éléments constitutifs » : une « provenance d'Afrique du Nord, Egypte ou Soudan nilotique, rencontrant dans la région tchadienne une population qui serait peut-être d'origine nilotique, les Saw » ; enfin des nomades kushites migrant depuis l'Est, « seraient à l'origine de l'ancien Gobir et du Kanem » (24). La migration lointaine d'un individu le coupe de ses ancêtres si ces derniers sont liés à la terre. L'installation d'un étranger, prenant femme en pays d'immigration, assimile sa descendance à celle de sa femme, puisque, lors des échanges matrimoniaux, les références généalogiques, dans un premier temps, ne peuvent se faire que par l'intermédiaire des femmes. C'est peut-être ce qui donne tant d'importance à la conquête du pouvoir masculin sur celui de la femme, en particulier à Ouldémé. L'affirmation d'un passage du matriarcat au patriarcat pourrait avoir les mêmes causes.

Il semble qu'en ce qui concerne l'histoire mandara consignée par écrit en langue arabe (25), la substitution, affirmée à deux reprises, d'un « patriarcat » à un « matriarcat » coïncide en effet avec l'acquisition du pouvoir par un étranger. Dans un premier cas, la reine Katalé exerce le pouvoir hérité de son père et le transmet à son fils, né d'un étranger qui ne régna pas. Dans un second cas, la reine Soudka prend la tête du royaume à la mort de son père et, une fois mariée, transmet le pouvoir à son époux. Dans le premier cas, l'interprétation de « matriarcat » est renforcée par le fait que la reine Katalé hérite d'un pouvoir que son propre grand-père paternel, étranger également, avait obtenu du lignage de sa femme. Ainsi le pouvoir venu du chef Saw (cf. fig. n° 2) assimile trois étrangers à son lignage royal dont deux régnè-

(23) VINCENT J.F., « Place et pouvoir de la femme dans les montagnes mofou, Nord-Cameroun », *Cahiers d'Études Africaines*, 73-76, XIX, 1-4, pp. 225-251.

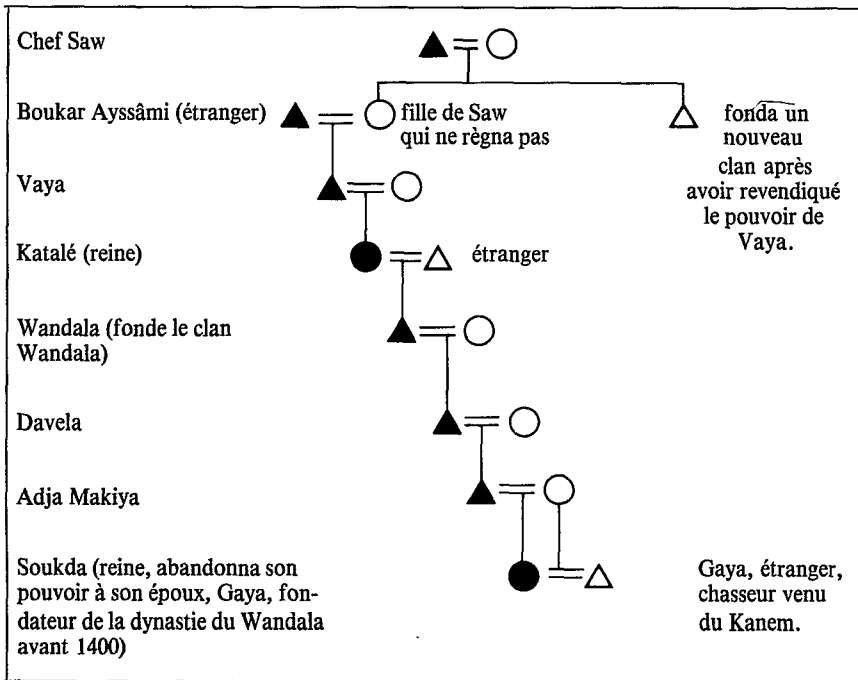
(24) PIAULT M.H., 1970, *Introduction à l'étude des processus constitutifs d'un État*, Paris, CNRS, 206 p., coll. Études et documents de l'Institut d'ethnologie ; p. 112.

(25) MOHAMMADOU E., 1975, *Le royaume du Wandala*, Yaoundé, ONAREST, pp. 43-77.

rent effectivement. A chacune de ces transmissions, les fils héritiers prirent le nom du clan utérin.

*Figure n° 2*

LISTE DES CHEFS DE MANDARA, AVANT GAYA



Répété à chaque génération, ce phénomène donnerait lieu à un matrilignage royal, et même à un matriarcat si le pouvoir revenait toujours aux femmes. Mais ce n'est pas le cas ici.

La tradition haoussa, elle aussi consignée par écrit en arabe (26), semble relater l'existence d'un tel « matriarcat » à l'origine des sept royaumes. L'une des versions (27) rapporte en effet que :

« A Daura s'étaient succédé neuf reines dont les noms sont cités. La dernière, Daura, épousa un étranger descendant du roi Bornou ; cet étranger avait délivré héroïquement la ville d'un serpent monstrueux

(26) « Histoire d'origine de tous les rois », traduite et présentée par BOUGNOL J.P., 1975, in *Permanence et Métamorphose du conte populaire*, édit. Calame-Griaule G., Paris, PUF, pp. 83-91, cit. p. 88. Des manuscrits haoussa en écriture arabe auraient été recueillis par le major J. Adler Burton au nord du Nigeria et retranscrits en latin, en 1911, par Frank Edgar. La fondation des États haoussa daterait du XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles.

(27) BOUGNOL, *id.*; PIAULT M.H., *op. cit.*, p. 49, 113-115 ; NICOLAS G., *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société haoussa*, Paris Institut d'ethnologie, 1975, pp. 62 et 63.

occupant le puits et empêchant les gens de puiser. Les six fils issus de cette union sont les fondateurs de royaumes haoussa. »

Cette légende haoussa cite donc l'existence du matrilignage royal transmettant un pouvoir politique féminin de mère à fille ; légende que certains estiment devoir être historiquement peu vraisemblable. D'ailleurs, la transmission du pouvoir par ligne utérine n'implique pas *ipso facto* le matriarcat puisque l'autorité royale peut être exercé par les époux ; inversement, comme dans le cas mandara précédemment cité, des femmes peuvent régner au sein d'une lignée dynastique patrilinéaire.

On constate des traits communs à toutes ces légendes : les immigrés qui épousent des femmes autochtones ne peuvent qu'identifier leur descendance au lignage de leur femme, qu'il soit matri ou patrilinéaire. Les conditions d'accès au pouvoir politique peuvent dépendre de ce type de mariage. Plus largement, les descendants d'un étranger, soumis à moins d'interdits matrimoniaux, développent leur groupe dans de meilleures conditions. On peut dès lors émettre l'hypothèse que, dans le cas de sociétés acéphales de petite taille et endogames, cet accroissement démographique au bénéfice du lignage étranger induit un changement socio-politique vers la « céphalisation » (28). A Ouldémé, l'ensemble du processus a pu être exprimé dans la tradition, à un premier degré, par une corrélation entre la naissance du pouvoir et une lutte contre l'emprise de la femme, et, à un second degré, par l'« arrachement » du pouvoir aux femmes, comme si ce pouvoir était enfanté et transmis par elles.

Chez les Ouldémé, les cultes aux ancêtres féminins sont plus nombreux que ceux adressés aux ancêtres masculins. De surcroît ces ancêtres féminins sont interrogés avant tout autre lors des pratiques divinatoires. « La mère qui met au monde » se révèle la plus exigeante des âmes des morts, ainsi qu'en témoignent les divinations. N'y aurait-il pas là confirmation de ce qu'évoquent les légendes ouldémé sur le pouvoir féminin ?

---

(28) L'endogamie territoriale est pratiquée en pays ouldémé (6 595 hab.). Pour un échange matrimonial, les antécédents hommes et femmes sont examinés sur cinq générations.