

# La femme mafa et l'arbre

Sévérin-Cécile ABÉGA

## RÉSUMÉ

Les femmes mafa ne plantent pas d'arbres. Quand cela se produit, le groupe social réagit souvent négativement. Cela tient d'une part à l'attachement des hommes à leur terre, mais aussi aux structures matrimoniales, à l'instabilité féminine et aux règles successorales. Finalement, on découvre qu'il y a une opposition structurale entre la femme mafa et l'arbre qui explique la censure des hommes.

*Mots-clés* : arbres, femmes/hommes, Mafa, Cameroun

## ABSTRACT

Mafa women do not plant trees. When it nonetheless occurs, the social group often shows a negative reaction. This may be due to the attachment of the men to their land, but also to the matrimonial structures, the female instability and the rules governing succession. There is a structural opposition between the Mafa women and the tree, which explains the critical attitude of the men.

*Keywords*: trees, womem/men, Mafa, Cameroon

\* \*  
\*

## Présentation générale

Les Mafa vivent dans un environnement assez austère. Nous les avons rencontrés autour de la ville de Mokolo, chef lieu du département du Mayo Tsanaga et l'une des principales agglomérations de la Province de l'Extrême-Nord camerounais. Dans cette zone, les précipitations sont rares et varient entre 400 et 700 mm par an alors que pour l'ensemble de la province, les écarts se situent entre 400 et 1000 mm par an. Les rivières, appelées localement "mayo", sont à sec pendant presque dix mois dans l'année. La végétation est rare, faite d'épineux et d'arbustes très clairsemés.

Le relief tourmenté contraint les paysans à ériger des terrasses en marches d'escalier sur les flancs des montagnes pour empêcher l'érosion d'emporter la terre arable, rare compte tenu de la nature rocailleuse du sol. Les densités de

population sont fortes et se situent entre 70 et 120 habitants/km<sup>2</sup>, atteignant même parfois 200 habitants/km<sup>2</sup>. L'économie est essentiellement agricole et s'appuie sur le coton et l'arachide comme produits de rente, tandis que les céréales tropicales (mil, sorgho), les cucurbitacées (melons, Calebasses) et les plantes potagères (oseille de Guinée) assurent la consommation vivrière. Un élevage extensif de bœufs, de petits ruminants, de volaille et d'ânes existe aussi.

Hommes et bêtes pèsent sur l'environnement naturel qui n'arrive plus à se reconstituer à cause du surpâturage, de méthodes culturales archaïques comme les feux de brousse, de la destruction du milieu végétal pour les besoins humains (bois d'œuvre et de chauffe), mais aussi pour des raisons culturelles. Les femmes, par exemple, entretiennent des rapports essentiellement négatifs avec les arbres parce qu'il leur est difficile d'en planter. Les règles foncières, les lois successorales, les modes d'affiliation lignagères et les habitudes matrimoniales les en empêchent.

### **Le déficit en arbres**

Les activités féminines conduisent à un déficit en arbres. La femme est la cuisinière du ménage. La principale nourriture est le couscous, qui met environ un quart d'heure sur le feu, d'après nos chronométrages. Sur un échantillon de 46 femmes - échantillon modeste, mais indicatif -, 61% préparaient deux repas par jour, 31% trois. Le premier repas était fait de bouillie, les autres de boules de couscous accompagnées d'une sauce. Celle-ci, comme la bouillie, cuit en un quart d'heure environ.

Le feu brûle donc, en y ajoutant les usages médicaux et de puériculture par exemple, pendant soixante à quatre vingt dix minutes par jour. Cela semble bien léger, mais en se rappelant les taux de peuplement, on s'aperçoit vite que la consommation en bois constitue une lourde charge pour le milieu végétal.

Le combustible devient donc rare. Sur 85 femmes interrogées dans six villages, 58% le collectent sur les terres en friches, 27% en forêt. Il s'agit dans ce dernier cas de villages de création récente. 8% en trouvent encore dans leurs champs. 54% mettent au moins trois heures pour en ramasser une provision suffisante, 21% deux heures, et on observe le même taux pour celles qui y consacrent au moins une heure.

Cette corvée est d'autant plus rude qu'elle est exécutée de plus en plus loin du village et impose un portage pénible sur plusieurs kilomètres. Avec les travaux de labour, on peut se faire une idée du fardeau de la femme mafa.

Les musulmanes sont cependant moins sollicitées, car les règles de leur religion les mettent à l'abri des tâches trop pénibles.

Nous avons remarqué que les hommes gardent l'exclusivité des bêtes de somme, ânes principalement, et que rien ne vient soulager la femme de ce labeur. Celle-ci est encore l'infirmière, savante en recettes qui soignent. Feuilles, écorces et racines lui apportent en cela un concours précieux. Elle connaît donc en détail les plantes de son environnement. Les noms, les usages et les croyances n'ont aucun secret pour elle. Elle nourrit aussi le bétail.

Il existe certaines stratégies pour limiter le recours aux arbres. Toutes les femmes éteignent ainsi leur feu après la cuisine et, sur 37 que nous avons observées, 54% utilisaient des tiges de mil comme combustible d'appoint mélangé au bois, 35% diminuaient volontairement leur ration de bois, ce qui entraînait des conséquences sur la cuisson des aliments et pouvait avoir un impact négatif sur la santé.

En ce qui concerne les arbres domestiques, si les femmes ont accès aux fruits appartenant au mari, cette permission devient bien limitée dans la propriété du frère ou du père. Elles peuvent en avoir pour leur bouche et celle de leurs enfants, elles n'en sont jamais propriétaires.

La femme entretient donc en permanence dans ses activités quotidiennes un rapport essentiellement négatif avec l'arbre. Elle l'exploite en prélevant ses feuilles, ses fruits, ses écorces. Elle le détruit quand elle coupe une bûche destinée au forgeron auquel elle va commander une lame de houe, ou lorsqu'elle confectionne des fagots destinés à sa cuisine. Économiquement et socialement, cette activité pèse sur elle, la soumettant aux caprices des propriétaires d'arbres domestiques et aux aléas de la nature, s'agissant des espèces sauvages, et lui imposant une dépense surhumaine de temps et d'énergie. Bien plus, au fur et à mesure de ses activités, elle aggrave inexorablement ces problèmes. Il est en effet courant d'entendre ces propos que nous avons recueillis à Zamay Windé, à quelques kilomètres de Mokolo : "il y a deux ou trois ans, nous trouvions encore du bois ici à côté des maisons. Maintenant, il faut aller le chercher là-bas...". Et ce là-bas s'éloigne chaque jour davantage.

Pourtant, nous expliquent les femmes, aucune prohibition ne les empêche de planter des arbres. Il y a donc une évidente contradiction entre ce besoin toujours croissant et cette passivité devant un phénomène qui conditionne d'aussi près la vie quotidienne. La femme mafa est-elle donc incapable de résoudre un problème dont elle a pourtant conscience ? On peut interroger la culture du groupe pour répondre à la question.

## Contraintes sociales

En 1987, une organisation non gouvernementale installée au Cameroun<sup>1</sup> a lancé un projet d'agroforesterie dont le but était d'impliquer les femmes dans la régénération de leur environnement par le biais du reboisement. Nous avons mené une enquête sur ce projet en novembre 1989. Il est apparu qu'avant son commencement, sur 42 femmes interrogées, 81% n'avaient jamais planté un arbre. Les autres l'avaient fait dans le cadre de projets similaires destinés à l'ensemble de la population, et ceci dans le but d'aider leurs maris. Il était d'ailleurs facile d'observer que les femmes étaient souvent restées à l'écart de ces initiatives dites de développement. On pouvait ainsi conclure que certaines barrières les empêchaient de se livrer à ces activités.

Cette observation nous avait amené à poser la question suivante aux femmes : "Peux-tu planter un arbre, et à qui appartient-il dans ce cas ?" 12% déclarèrent qu'elles ne le pouvaient pas, 63% qu'elles n'y trouvaient aucun inconvénient, mais que la propriété serait attribuée au mari, 54% qu'elles le feraient pour leurs enfants. Seules 4% estimèrent que l'arbre leur reviendrait. Aucune raison de nature religieuse ne semblait troubler celles qui se détournaient de cette tâche.

Notre O.N.G. a amené les femmes à constituer des pépinières dont la production était en partie vendue, en partie partagée entre celles qui voulaient des arbres à planter. Parmi celles-ci, il est apparu que seule la moitié (sur 34 femmes) a planté les jeunes pousses ramenées à la maison. Dans 64% des cas, le repiquage a été assuré par le mari. La vigilance des époux n'était pas innocente. Lorsque les femmes ont prétendu exécuter ce labeur, les hommes se sont souvent ingéniés à ne leur laisser mettre en terre que des papayers, espèce non permanente qui meurt après deux ou trois ans de vie.

Il se précise donc à nos yeux un jeu conscient dont le but est de maintenir autant que possible les femmes en dehors de la propriété arboricole. La femme mafa ne doit pas planter d'arbres et si cela arrive, la société s'applique à réduire la portée de son geste en jouant sur le temps, paramètre qui ne manque pas de retenir l'attention ici.

On ne peut cependant pas attribuer ce jeu social au seul caprice de quelques individus réfractaires à ce que d'aucuns ont convenu d'appeler le progrès. En effet, au village de Mokola (à ne pas confondre avec la ville de Mokolo), il s'est constitué un groupe de douze femmes autour de la pépinière

---

<sup>1</sup> Il s'agit de CARE-Cameroun que nous tenons à remercier ici pour l'aide que cet organisme nous a souvent apportée. Nous exprimons aussi toute notre gratitude à mesdames Dolorès Dougoya et Fanta Balynga pour leur contribution à la conception de ce travail.

du village. Face à cette association, les langues se sont déliées, mettant en cause ces écervelées qui agissaient sous la première injonction venue des "nassara", des "madam", c'est-à-dire des étrangères et principalement des femmes blanches. De véritables moutons de Panurge en somme. Assurément, pour le village, il s'agissait d'une innovation mal venue et susceptible de pervertir la gent féminine en la détournant des règles établies. Malheureusement, certaines femmes du groupe subirent des interruptions de grossesse sans cause apparente. Ces avortements répétés furent interprétés comme une sanction infligée par les forces tutélaires pour punir ce qui devenait une infraction aux normes du groupe. Un tabou naquit ainsi, qui écartait de ce travail les femmes enceintes. Pour d'autres cependant, il s'agissait d'un envôtement lancé par certaines coéquipières. Le résultat était le même, ainsi que l'interprétation qui pouvait en être donnée. Si nous empruntons la grille d'analyse de Mary Douglas (1966) sur les soupçons de sorcellerie et les sanctions religieuses, nous verrons que l'accusation de sorcellerie révèle toujours un conflit entre l'accusateur et l'accusé, et que les tensions ainsi manifestées naissent là où il y a une désarticulation du système social, les divinités et les ancêtres, garants de l'ordre et de la pérennité du groupe se chargeant de punir les infractions.

Pour une femme, planter un arbre cesse donc d'être le geste banal d'une paysanne à la recherche d'une future récolte de feuilles ou de fruits pour se parer d'une gravité inattendue. Le voilà ébranlant des forces terrifiantes dans la mesure où celle qui le pose se démasque comme sorcière aux yeux de certains. Le voilà qui émeut les dieux et provoque leur courroux.

Le projet devenait ainsi une expérience de laboratoire intéressante puisqu'il créait artificiellement les conditions d'inobservance d'une règle qui n'avait apparemment jamais été énoncée et qu'aucune prohibition ne révélait. On peut donc essayer de l'analyser en négatif, puisqu'il est difficile d'en saisir la formulation positive.

## **Les règles foncières**

Lorsque nos femmes se sont mises à installer leurs pépinières, elles ont demandé des petits lopins à certains propriétaires qui les leur ont prêtés obligeamment. Quelque temps plus tard, dans un sursaut d'émotion, ils revenaient les réclamer fort abruptement, insistant pour que les jeunes plants soient déménagés même avant le stade de repiquage. Cela a provoqué quelques désordres. Or chez les Mafa, la propriété foncière est strictement masculine.

L'agriculture chez ce peuple est une activité intensive, même si l'outillage reste rudimentaire. L'aménagement des pentes montagneuses en terrasses

réclame par exemple une minutie que nourrit une longue tradition. Tout est mis en valeur, même les anfractuosités des rochers si elles peuvent contenir un peu de terre arable. Le sol constitue ici la première richesse.

Cette affirmation s'appuie aussi sur la forte densité démographique. Le sol est généralement accidenté et parsemé d'éboulis de rochers, de failles et de falaises dignes d'un panorama de film western. Une bonne partie est donc impropre à la culture et les terres cultivables deviennent ainsi l'objet d'âpres convoitises.

Bien que l'individu puisse se dire propriétaire d'un lopin et se reconnaître le droit de le louer, de le donner ou de le vendre, on ne peut pas nier que cette appropriation n'éteint pas un certain droit du groupe sur le patrimoine foncier. Pour Martin (1970 : 124-126), le propriétaire n'a qu'un droit d'usage sur le sol. Celui-ci est inaliénable et déterminé par le groupe qui en garantit la jouissance aux individus. On ne peut aliéner, mais à titre provisoire seulement, que cet usage. Les ventes existent, mais sont extrêmement rares par rapport aux locations. Elles ne se font d'ailleurs qu'à l'intérieur du groupe car la terre est autant celles des morts, des enfants à naître que des vivants. Le champ appartient donc autant à la collectivité qu'à celui qui en affirme la possession. Ce trait culturel n'est d'ailleurs pas spécifique aux Mafa. Il est cependant vrai qu'avec l'affaiblissement des structures traditionnelles, le contrôle du groupe sur ce capital immobilier s'éteint, mais il est loin d'avoir disparu. Ainsi le chef Keleve de Midre nous a-t-il conseillé la procédure suivante pour acheter un champ chez les Mafa, chose fort difficile par ailleurs : le client éventuel négocie le prix avec le possesseur du lot convoité. Lorsqu'ils se sont entendus, le vendeur conduit son partenaire chez le chef et le lui présente en l'informant au même moment de la transaction opérée. L'acquéreur se doit d'offrir quelques présents au chef et à ses notables, faute de quoi la reconnaissance ainsi acquise peut être remise en question par un membre du groupe ou alors, les représentants de la communauté peuvent refuser de la garantir devant l'autorité administrative.

Le chef Keleve nous a ainsi expliqué qu'il refuserait d'avaliser, au nom de la communauté, le titre de propriété d'un individu ayant refusé de s'en référer à lui lors de l'achat d'une terre placée sous sa juridiction. L'acquéreur se retrouverait ainsi dans l'impossibilité de l'immatriculer ou de se défendre en cas de litige. Ce que l'on considère comme un simple cadeau offert aux notabilités du village est donc un véritable prix, une espèce de taxe qu'exige la communauté lors de la cession d'une part du patrimoine commun. Le groupe, tenu par les lois de l'État moderne dans l'obligation de ne plus faire prévaloir cette prérogative, ne l'exerce plus que d'une manière négative, en refusant de cautionner aux yeux des différentes instances quiconque l'ignore.

En réalité, alors que les individus réajustaient constamment le cours des terres, la communauté ne s'est vraiment jamais préoccupée d'un processus de réévaluation, ce qui rend dérisoires les valeurs réclamées de nos jours. Mais aussi, la communauté ne cède jamais son droit. Ce qu'elle offre est une reconnaissance. L'étranger installé sur cette terre devrait normalement se soumettre aux règles du groupe, d'après notre informateur. Cela aussi s'est affaibli du fait que l'unité sociale et politique gérant ces biens ne dispose plus d'aucun véritable moyen de coercition. Ce phénomène se comprend facilement et nous adhérons à l'explication qu'en donne Martin (1970 : 124-126).

Au départ, il existe un clivage entre l'autochtone ou le débroussaillieur — qui, le premier, a mis en valeur un sol —, et l'étranger (**keda**) auquel n'est consenti que l'usufruit de la terre. Le chef est l'intermédiaire entre le village et les ancêtres. Pour Podlewski (1966 : 99), la véritable unité sociale est le massif, et le chef descend toujours du premier habitant. Il est à ce titre le maître des sacrifices. Martin (1970 : 124-125) note encore que le chef ne dispose pas de pouvoirs particuliers sur la terre des autres et n'intervient pratiquement pas sur la répartition des propriétés. Mais il est responsable de l'intégrité et de la fertilité du sol. Il est le seul à autoriser les étrangers à s'y installer. "La nécessité de l'autorisation du chef marque le caractère politique et sacré du lien primitif à la terre : c'est en fait la caution des ancêtres qui est requise". Ces derniers en garantissent par exemple la fécondité.

Il apparaît ainsi que si un lot peut être attribué à un individu, il reste intégré à un territoire, unité politique contrôlée par le groupe, à une structure économique dont le patrimoine foncier est un élément, et à un univers religieux bien défini.

Or, la femme mafa, par sa naissance et grâce aux liens de filiation, appartient à un groupe. Elle est pourtant destinée à adhérer à un autre par le biais de l'alliance matrimoniale. Les Mafa pratiquent à ce titre une exogamie d'autant plus large que, comme nous le verrons plus loin, ils contrôlent mal la circulation des femmes. N'ayant donc pas déterminé de mariage préférentiel, ils excluent les femmes de l'héritage et particulièrement du partage de la terre, car tout ce qui pourrait leur être donné court le risque d'être définitivement transféré hors du groupe à travers les échanges matrimoniaux. En effet, chez ces patrilinéaires, en cas de décès de la mère, les enfants, membres du lignage de leur père et héritiers de la défunte, conserveraient ce bien et le transmettraient à leur propre descendance.

Le sol, moyen de production par excellence, est géré par un système de propriété et de transmission très précis. La terre est léguée aux enfants mâles. Le père doit installer ses garçons. L'aîné est censé se marier le premier. Il reçoit alors de son père une parcelle et, note Martin (1970 : 126), un bœuf, deux chèvres, des semences de culture d'homme et du mil. Si l'homme est

riche, il établira ainsi successivement ses fils. Le benjamin, même marié, attendra toujours la mort du père dont il sera le véritable successeur. Il hérite toujours. Si l'homme n'a pas assez de terres, l'aîné et les cadets n'auront rien. Si le lopin peut être divisé, seuls le premier et le dernier nés se le partageront.

Chez son mari aussi, la femme est exclue de la propriété foncière car le danger est le même. Elle peut toujours revenir dans sa famille après un divorce, une répudiation, le décès de son conjoint ou encore, cas le plus fréquent, quitter ce dernier pour un nouvel élu. La disparition du lévirat a accru les tensions autour de ce problème et la situation s'est gravement détériorée pour les femmes. La veuve mafa pouvait soit regagner son village natal, soit convoler avec un des héritiers du mari ou avec un autre prétendant. Actuellement, selon nos informations, elles se font souvent expulser de leur ancien foyer, sauf si elles ont des enfants en âge de les recueillir et de les protéger. Celles qui n'en ont pas ou dont la progéniture est encore trop jeune pour leur offrir cette protection doivent partir. Notre informatrice, Madame Dougoya, lie cette pratique à la convoitise excitée par les terres du défunt dont on ne voudrait pas la voir partager le bénéfice.

Ainsi, pour les Mafa, inscrire les femmes parmi les héritiers et leur offrir un droit à la terre attenterait à la propriété collective en laissant ce bien, le plus précieux de tous, se disperser entre plusieurs mains. Cela remettrait gravement en question le principe de coïncidence entre l'unité de sang, l'unité géographique et l'unité politique qui constitue la communauté. Martin (1970 : 87-103) souligne que l'idéal mafa associe le groupe de résidence au groupe de descendance et que la communauté territoriale prévaut sur les liens de parenté. Les fréquentations d'un individu se recrutent beaucoup plus souvent parmi les voisins, parents ou non. Par contre, les gens d'un même groupe de descendance, réparti en plusieurs unités territoriales, conservent des liens d'exogamie, mais peuvent se faire la guerre. Autrefois, les étrangers étaient accueillis et intégrés par une manipulation des généalogies qui les affiliait artificiellement dans une lignée d'autochtones. Le surpeuplement des massifs bloque à présent ce processus et le nouveau venu garde un statut précaire et instable de dépendant politique et économique. Nous touchons donc là une des clefs de voûte du système mafa et découvrons ainsi que celui-ci serait entièrement détruit si les règles foncières étaient perturbées.

C'est ici qu'apparaît la raison de l'émoi des propriétaires terriens dont il a été fait mention plus haut. Pour le chef Keleve devant lequel cette affaire fut portée, cette fébrilité date du moment où les bailleurs apprirent que leurs champs allaient accueillir des pépinières d'arbres. L'arbre confère un droit au sol. Sa présence permanente atteste de l'effort de mise en valeur consenti par celui qui l'a planté, et n'en plante que celui qui peut attendre qu'il grandisse et produise, car jouissant d'un droit d'usage permanent. Un simple emprunteur



ne pourrait courir pareil risque. Les propriétaires craignaient une confiscation, d'où leur affolement et leur nervosité, même devant une simple pépinière. On comprend aussi pourquoi les femmes adonnées à l'agroforesterie émeuvent jusqu'aux divinités et sont accusées de sorcellerie : elles veulent détruire la société en renversant ses piliers. On saisit enfin la raison pour laquelle elles sont punies dans leur fécondité : on ne peut laisser se pérenniser un tel attentat.

Mais, pourrait-on se demander, des femmes exclues de la possession du sol plantent quand même des arbres sans encourir la malédiction divine et sans pour autant apparaître comme des sorcières, chez les Mafa et ailleurs. Avant de répondre à cette objection, examinons quelques pratiques matrimoniales chez les Mafa.

### La mobilité des femmes

L'expression "lien conjugal" n'est pas une simple métaphore chez les Mafa, ainsi que le montre la tradition suivante rapportée par Podlewski (1965 : 17-18). Lorsque meurt un homme qui avait organisé un **maray**, cérémonie au cours de laquelle on sacrifie un bœuf, on réunit par une corde les toits des cases **dzawdzaw** et **hudokw**. La première était, à l'intérieur de la concession commune, celle du défunt et la deuxième avait été attribuée à la première épouse. Lorsque cette corde, qu'on prend soin de cisailer un peu en son milieu se coupera, les enfants du défunt refermeront le toit de la case **dzawdzaw** qu'on avait défait le lendemain du décès et un nouvel occupant pourra alors s'y installer.

Mais surtout, c'est ce jour-là que l'épouse, mariée avant de s'unir au défunt, sera libre de convoler de nouveau si elle le désire. Quant aux femmes n'ayant jamais eu d'autre conjoint que le disparu, elles pourront se remarier à partir du moment où le fils aîné aura préparé de la bière avec le premier mil qu'il aura fait pousser seul depuis la mort de son père. Enfin, la rupture de la corde libère aussi la jeune veuve restée vierge. Dès ce jour, elle devra retourner vivre chez ses parents, à moins que son époux n'ait demandé avant son dernier soupir à son fils aîné de la prendre pour femme.

Le mariage s'éteint donc avec la coupure du lien déjà entamé dès le jour du décès, sauf pour celles qui furent initiées à la vie sexuelle par le défunt car la femme mafa qui perdait sa virginité avant le mariage courait avec son partenaire le risque d'une exécution capitale. La liaison de cette activité sexuelle avec le cycle agricole entretient un rapport étroit avec la fécondité, selon nos propres observations.

Ce lien gêne pourtant la femme lorsqu'il lui semble trop serré. C'est ainsi qu'elle manœuvrera par exemple pour dévaluer le cours des compensations matrimoniales, prestation conçue par elle comme devant asseoir l'autoritarisme du mari sur sa personne. Certaines informatrices n'ont pas hésité à déclarer que la compensation matrimoniale n'existait pas chez les Mafa. Il s'agit ici du résultat d'une évolution tardive, mais qui n'a pas encore dénaturé la conception du mariage chez ce peuple.

En réalité, la dot est en constante dévaluation chez eux et les femmes ne sont pas innocentes dans cette chute. De plus en plus souvent, elles s'entendent avec l'élu de leur cœur et celui-ci vient les enlever. Selon certains informateurs, cela se déroule à l'insu des parents. Pour d'autres, le père et la mère sont parfaitement au courant de la manigance. Pour avoir assisté personnellement à l'un de ces rapt au village de Ouro Magadji, nous pouvons témoigner qu'au moins une bonne partie du voisinage est informée de l'événement. Le ravisseur observait d'ailleurs si peu de discrétion avec sa grosse moto que même les moins avertis durent avoir la puce à l'oreille.

L'enlèvement des femmes est une pratique répandue dans toutes les régions du globe. Il offre souvent aux époux le moyen de se soustraire à l'autorité des parents et aux formalités imposées par la société. Ce stratagème permet de diminuer aussi considérablement les exigences des donneurs de femmes. L'évolution de la coutume mafa montre qu'à l'époque où le consentement des parents était plus sollicité, les preneurs d'épouses payaient plus cher.

L'enlèvement devient donc une règle de plus en plus pratiquée. Il ne reste plus aux parents qu'à constater un beau matin la disparition de leur fille. Même s'ils n'ont pas été informés au préalable, ils deviennent facilement ce qui s'est passé et restent dans l'expectative, attendant que le ravisseur leur délègue un émissaire. Celui-ci apporte un présent, un pot de bière par exemple, et s'introduit par la formule consacrée : *i ga mucor*, ce qui signifie : "j'ai volé quelque chose ici". Les pourparlers sont entamés par le fait même. Si le père est d'accord, il le fait savoir. S'il s'oppose, il réclame sa fille. Cependant, celle-ci ayant déjà emménagé chez son époux, son géniteur ne dispose plus d'un véritable moyen de pression sur elle.

Pour Martin (1970 : 148-169), ce phénomène représente cependant une évolution récente conditionnée par l'urbanisation et la perte des valeurs anciennes. Dans les exemples qu'il donne, les interventions des parents étaient plus manifestes dans les choix de conjoints et les versements de dot, et les échanges de femmes (sœur contre sœur, fille contre fille, fille contre sœur) étaient très appréciés. Cependant, hier comme aujourd'hui, la très grande instabilité féminine prouve que le contrôle masculin sur la circulation des femmes a toujours été dérisoire.

Par sa fuite du domicile paternel, la femme soustrait son mari des obligations d'un échange trop contraignant. L'époux court cependant aussi le risque de la voir s'évader de sa maison. Podlewski (1965 : 45-47) a ainsi pu estimer une moyenne de 152 mariages pour 100 femmes veuves ou mariées et, sur un échantillon, il a pu dénombrer 339 femmes ayant eu un époux, 95 deux, 34 trois et 26 quatre. La femme mafa est allergique à l'autoritarisme et rien ne la répugne autant qu'une bastonnade. Elle ne s'en ira pas à la première querelle mais lorsqu'elle estimera que son compagnon a mauvais caractère. Sa mobilité est donc une arme, un instrument destiné à réduire la tyrannie du mari et à réparer le déséquilibre introduit par la force musculaire et les règles de virilocalité.

Les femmes mafa lient cette liberté qui leur est chère à la dot. Elles prétendent qu'une compensation trop somptueuse les enchaînerait au mari, personne n'étant plus capable de la rembourser, et celui-ci en profiterait pour les maltraiter.

Il leur est d'ailleurs né un nouvel adversaire, l'acte de mariage. La population féminine du village de Midre s'est montrée particulièrement acerbe vis-à-vis de ce document officiel. Nos informatrices affirmaient péremptoirement que les assujettir aux formalités de l'état civil les réduirait en esclavage. "Nos maris nous battraient à partir de ce jour-là. Ils nous diraient ceci : "maintenant, je te tiens. Tu ne peux plus fuir car il y a ce papier qui prouvera toujours que tu es ma femme, où que tu ailles". Les femmes mafa savent qu'il est particulièrement difficile de se débarrasser d'un document de l'administration. Même lorsque les termites l'ont rongé et complètement digéré, il peut toujours renaître comme certains monstres de leurs contes. Elles ont encore appris que le divorce exige une procédure passablement compliquée, rendue interminable par une administration redoutablement paperassière, surtout pour des analphabètes.

L'acte de mariage apparaît alors comme un moyen d'ôter aux femmes leur mobilité et de les assujettir à l'homme. L'épouse doit désormais porter le nom de celui-ci et se soumettre aux lois du domicile conjugal. "Mon mari va me dire, clame Ngologoï de Midre d'un air farouche : "tu es maintenant ma chose, tu ne peux plus aller nulle part".

Voici le problème pour nous cerné. Ni du père ni de l'époux, la femme mafa ne souffre aucun contrôle. Célibataire, mariée ou veuve, elle est toujours susceptible de partir. Même sa progéniture ne constitue pas une gêne pour elle. La descendance est strictement patrilinéaire et les enfants resteront avec leur père ou au sein de sa famille. La femme s'efforce ainsi de sauvegarder sa mobilité et d'échapper à toute forme de dépendance. Martin (1970 : 148-149) note que la femme pouvait refuser tous les prétendants qu'on voulait lui imposer et que dans les causes de dissolution des unions, les

répudiations étaient moins fréquentes que les départs volontaires. Cela n'a d'ailleurs pas changé de nos jours, d'après nos propres observations.

Jalouse de sa liberté, la femme ne dispose comme véritable moyen de défense que de sa faculté de se libérer facilement des liens conjugaux et de s'évader de la maison de son père. On aboutit donc à l'instabilité des ménages et le mariage est loin d'être considéré dans cette société comme un acte indissoluble.

### **Stable, instable**

"Si je plante un arbre, je ne suis pas sûre d'être là lorsqu'il va produire". Question de temps, question d'intérêt économique. Tout ne semble cependant pas se résumer à une basse spéculation matérielle. La société mafa se divise en un bloc stable opposé à l'instabilité féminine. A l'homme revient donc tout ce qui doit rester : la perpétuation du groupe, le culte des ancêtres, la construction des maisons, la terre, les arbres. La femme est propriétaire des légumes qu'elle a plantés. L'homme gardera la progéniture commune, même si l'épouse, parfois une simple amante, s'en va. Il officiera lors des sacrifices et construira seul la case. Il est dit que si une femme prend tant soit peu part à ces travaux d'architecture, la maison s'écroule. Le schéma est poussé jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes et la contagion frappe une œuvre masculine conçue pour durer.

Les hommes disposent de deux institutions qui les arriment à leur communauté. Dans le sens diachronique, ils s'alignent dans un groupe de descendance et sont les seuls à déterminer l'affiliation à ce groupe. Le lien est évident entre les ancêtres morts, les vivants et les enfants à naître. Dans le sens horizontal, synchronique, existe le **gidbulom**, espèce de classe d'âge mentionnée par Martin (1970:72) et rassemblant les individus descendant d'un ancêtre commun situé exactement à quatre générations en amont. Il s'agit d'un réseau de solidarité dont le fonctionnement est le suivant: "si l'un d'eux commet un vol et ne peut en payer la compensation, les autres cotisent pour en verser le montant en chèvres ou en argent, à charge pour les plus riches de verser davantage. Mais le voleur peut également être violemment bastonné pour éviter qu'il ne recommence. Cette autodiscipline pratiquée par le **gidbulom** ne peut que contribuer au maintien de l'ordre social...". Elle favorisera aussi la mémoire du groupe de parenté et participera à son intégration et à sa cohésion.

Si l'on y ajoute le statut précaire du non-autochtone et la primauté de la résidence sur la parenté, on comprendra alors l'attachement du Mafa à son massif d'origine et son extrême répugnance à changer volontairement de résidence. Rémy (1972 : 502) observera que les vrais montagnards sont ceux

dont les ancêtres sont sortis des rochers. Les chefs appartiennent à ces lignées-là. Déplacés de leur sol natal, ils tendent à y revenir. Des auteurs comme Vincent (1978) soulignent encore l'extrême stabilité de ces montagnards des Mandara et mettent ainsi en doute l'hypothèse qui en fait des réfugiés ayant fui devant la conquête peule. Nous aboutissons donc à un schéma qui oppose l'homme enraciné dans sa terre par les mythes, la religion, l'économie et les généalogies, à une partenaire presque insaisissable.

La terre est pérenne et un arbre planté est une empreinte stable. La femme mafa peut avoir des poules, des chèvres, brasser de la bière de mil. Elle se livre souvent à des activités commerciales et peut se dispenser de rendre compte à son mari de ses gains. Elle n'est pas non plus obligée de lui remettre le produit de ses activités économiques. Les devoirs sont cependant aussi bien partagés que les droits. Elle doit subvenir seule à certains besoins du ménage : le sel, le savon, le pétrole, etc. Une femme qui les réclamerait à son mari provoquerait quelques remous. Certaines charges sont cependant mixtes.

S'agissant du sol, les femmes n'en ont qu'un droit d'usage. Elles peuvent y faire pousser des cultures personnelles, vendre la récolte et en garder l'argent. Si elles achètent des animaux, elles n'en auront point l'entière possession. Elles disent couramment qu'acheter une bête c'est l'offrir au mari, car seul l'homme peut tuer et donc abattre un animal. En quittant le mari elles ne peuvent rien emporter, car à l'homme appartiennent la terre et ses produits. Les arbres sont sa propriété et nul ne peut la lui discuter. C'est donc au pied d'un arbre que le groupe ou le lignage va rencontrer les ancêtres grâce aux sacrifices qui y sont exécutés par les hommes, chef du massif pour toute l'unité sociale et aîné du lignage pour ce segment. L'accès de ces lieux de culte est interdit aux femmes et ces arbres ne peuvent être émondés. Une note de G. Müller-Kosak (1991) précise que ces plantes se présentent en un mâle et une femelle figurant le couple ancestral et symbolisant la lignée : les racines plongent loin dans le sol, monde des mânes. Le tronc représente l'ancêtre mythique, les branches les différents lignages et les rameaux pointent vers le ciel où vivent la déesse-mère et dieu le père.

Les rôles de la femme et ses responsabilités sont ainsi bien précisés. Notre femme mafa est très loin de la servante d'un seigneur et maître. S'il garde une certaine autorité, dont il lui est par ailleurs difficile d'abuser, l'époux doit aussi se soumettre à certaines contraintes vis-à-vis de sa compagne. L'étiquette lui impose d'offrir à celle-ci au moins un pagne chaque année. C'est bien peu, mais s'il ne souscrit pas à cette obligation, elle peut bien disparaître au bras d'un autre, tout en lui établissant une réputation d'avare. La femme mafa semble ainsi acculée au changement, choisissant un nouveau partenaire chaque fois que ses droits, son bien-être semblent menacés. Arme bien aléatoire, mais c'est la seule dont elle dispose. Elle se voit ainsi

condamnée à errer à la marge d'une communauté d'hommes soucieuse de prévenir la dispersion de son patrimoine foncier et en corollaire, la dissolution du groupe. Privée d'un droit à l'héritage et à la terre, elle se contente d'exploiter cette dernière sans se soucier d'y imprimer sa marque.

Aucun tabou n'empêche une femme de planter un arbre, mais ce geste réveille autour d'elle des peurs, et puis, elle risque d'avoir quitté l'homme avant la première récolte des fruits.

Les hommes détruisent aussi le couvert végétal. Ils coupent les arbres pour bâtir ou pour fabriquer des outils. Cependant, ils en plantent aussi et de plus en plus souvent, le marché fruitier offrant d'intéressantes perspectives. Comme le montrent les croyances religieuses, l'économie du ménage et les traditions matrimoniales, la société mafa observe un équilibre plus marqué qu'ailleurs entre l'homme et la femme. Celui-ci s'obtient à partir de l'opposition structurale créée entre un homme presque indéracinable de son sol et une épouse qui se donne des ailes. L'arbre ne peut donc appartenir à la femme parce qu'il est une métaphore du mâle : enraciné.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABEGA S.C., 1990, "Le refus de l'acte de mariage chez les femmes mafa", Communication présentée aux séminaires du C.R.E.A., Yaoundé, inédit.
- ABEGA S.C., 1991, *Sexes et caches-sexe. La mère dévorante chez les Mafa*, Yaoundé, inédit.
- BOULET J., 1975, *Magoumaz, pays mafa*, Paris, ORSTOM.
- GRAFFENRIED Ch. von, 1984, "Pour une approche pluridisciplinaire des 'fêtes du taureau' dans les Monts Mandara (Cameroun du Nord)", *Langues et cultures dans le bassin du Lac Tchad*, Paris, ORSTOM, pp. 113-122.
- MARTIN J.Y., 1970, *Les Matakam du Cameroun*, Paris, ORSTOM.
- MÜLLER-KOSAK G., 1991, "The sacred significance of trees in Mafa Culture (North Cameroon)", V<sup>o</sup> colloque Méga-Tchad, Paris.
- PODLEWSKI A.M., 1965-1966, *Les forgerons mafa*, Yaoundé-Paris, ORSTOM.
- PODLEWSKI A.M., 1966, "La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun", Paris, ORSTOM, *Cahiers des Sciences Humaines* III, 4, numéro spécial.
- RÉMY G., 1972, "De la montagne à la plaine : Aspects et problèmes d'un mouvement de colonisation au Nord-Cameroun", *Cahiers d'études africaines* 47, XII(4), pp. 485-500.
- Van SANTEN J.C.M., 1987, *Islamisation : Les implications d'une répartition radicale dans les affiliations religieuses entre les femmes et les hommes*, Mokolo, doc. ronéotypé, inédit.

- Van SANTEN J.C.M., 1989, "Feasts are the wayside inns along the road of life: an analysis of the relation between twins, the number two and women", Communication présentée au 5<sup>ème</sup> colloque Satterwaith, University of Oxford.
- Van SANTEN J.C.M., 1990a, "The state in Africa and women. Changing economic occupations of Mafa women due to islamization", Communication à la réunion annuelle de la Society for applied anthropology, University of York.
- Van SANTEN J.C.M., 1990b, *The spread of Islam in West Africa and women. Their changing position in a North Cameroonian town*, Leiden, doc. inédit.
- Van SANTEN J.C.M., 1990c, *Mafa women in the process of islamisation*, Communication au 6<sup>ème</sup> colloque Satterwaith, University of Leiden.
- VINCENT J.F., 1978, "Sur les traces du major Denham", *Cahiers d'études africaines* 172, XVIII(4), pp. 575-606.

Institut des Sciences Humaines,  
Centre de recherches et d'études anthropologiques