LISBET HOLTEDAHL

ÉDUCATION, ÉCONOMIE ET « IDÉAL DE VIE »

Les femmes de Ngaoundéré*

Introduction

Chef-lieu de l'Adamaoua, Ngaoundéré est une ville pluri-ethnique du Nord-Cameroun. Ce texte est axé sur la manière dont les femmes négocient leurs positions et leur identité face à une situation conflictuelle entre de nouvelles opportunités et les valeurs culturelles traditionnelles. Les transformations récentes de la société camerounaise ont occasionné un changement fondamental dans la vie des hommes et des femmes de Ngaoundéré. L'impact grandissant de l'éducation occidentale a transformé leurs carrières économiques et les critères d'accès à des rangs sociaux. Ainsi, beaucoup plus que la génération précédente, les femmes et les hommes, chrétiens et musulmans, doivent maintenant prendre en compte non seulement la valeur mais aussi les risques potentiels des nouvelles connaissances. Les nouvelles formes de connaissances impliquent souvent la marginalisation des savoirs traditionnels. L'utilisation de nouvelles connaissances signifie également l'adoption de nouvelles formes de rapports entre l'homme et la femme. Et comme la reconnaissance sociale et les rangs sociaux sont encore étroitement liés

(*) Ce texte est la version française d'une publication, en langue anglaise, incluse dans l'ouvrage : « State and Society in Cameroun », édité par P. Geschiere et P. Koenigs.

aux notions traditionnelles du rapport particulier qu'entretiennent l'homme et la femme vis-à-vis du savoir, homme et femme sont tous deux placés devant de nouveaux dilemmes.

Que peut révéler la vie quotidienne de Ngaoundéré à propos de ces transformations du savoir des hommes et des femmes, et de leur chance pour une vie meilleure ? Mon approche consiste à considérer la société comme un marché du savoir. C'est dans cette perspective que j'aborderai les moyens d'accumulation qui sont ouverts aux femmes, les problèmes et les choix auxquels elles doivent faire face. Je considère l'éducation moderne comme une clef des récentes transformations sociales.

La vie quotidienne de Ngaoundéré fournit des indices très importants justifiant mon approche. Quelle que soit la direction selon laquelle vous arrivez à Ngaoundéré, vous voyez très tôt, le matin, les femmes et les filles marcher avec leurs marchandises sur la tête. Vous voyez aussi des hommes marcher sans porter quoi que ce soit. Lorsque les hommes se déplacent avec leurs marchandises, ils le font généralement en bicyclette, moto ou voiture.

Au grand marché « *Luumo Manga* », les femmes et les filles étalent, en face d'elles, leur natte au milieu de la place du marché sur laquelle elles déposent des condiments, des légumes et autres produits. Elles sont directement exposées au soleil. Tout autour de la place du marché, se trouvent plusieurs petites boutiques avec beaucoup d'ombre. Là, se tiennent les hommes, assis sur de petites chaises, vendant leurs marchandises : couteaux, habits et autres objets.

Cette description indique que les hommes et les femmes se déplacent différemment et occupent différentes parties de l'espace urbain lorsqu'ils étalent leurs marchandises. Pourquoi les hommes sont-ils plus à l'aise, plus confiants, et semblent-ils plus professionnels que les femmes quand ils se déplacent ou vendent leurs marchandises ? Il se peut que cette description de la vie à Ngaoundéré soit très ethnocentrique. Le lecteur peut avoir l'impression de quelque chose qu'on pourrait classer dans la catégorie de « l'oppression des femmes ». Pourtant, ce n'est pas mon intention de baser mon analyse sur le paradigme des notions occidentales, de l'autorité des hommes et de la subordination des femmes, encore moins sur des notions telles que le

pouvoir oppressif du système économique et de l'Etat africain moderne (COPANS, 1987 ; MBEMBE, 1988). Les facteurs et leurs impacts doivent être identifiés dans des cas concrets et démontrés dans un contexte empirique.

Les femmes assises au soleil ardent ne sont pas les épouses des hommes assis dans de confortables boutiques. Dans Ngaoundéré, plusieurs groupes ethniques coexistent. Dans une certaine mesure, le groupe ethnique peut servir de base pour déterminer les activités des hommes et des femmes. Les hommes dans les boutiques sont des citoyens musulmans, des commerçants foubé, haoussa et kanouri. Sur les nattes, se tiennent des femmes rurales : des musulmanes mboum ou des chrétiennes gbaya ou dourou. Nous pouvons également trouver des femmes citadines appartenant aux mêmes groupes. Les filles peuvent être celles des commerçants musulmans dans les boutiques ou des femmes « élites » non mariées, qui travaillent et gagnent un salaire régulier à l'hôpital. Si vous voulez rencontrer les femmes des commerçants, vous devez aller derrière les murs du quartier musulman de la ville. Si la rencontre des maris des femmes placées au soleil vous intéresse, vous devez regarder du côté des champs, sous les arbres dans les villages voisins ou du côté des lieux où l'on gagne des salaires. Enfin, mais ce n'est pas le moins important, vous devez chercher dans les bars du quartier les maris ou les amis sans travail.

Pour découvrir les nouvelles formes d'expression du pouvoir dans les activités des hommes et des femmes en milieu urbain, on doit étudier la vie sociale dans Ngaoundéré, plus particulièrement les « négociations » impliquant la position et l'identité des individus ; hommes et femmes sont occupés à améliorer et à garantir leurs positions et leurs identités dans cette ville cosmopolite. Je considère le contexte urbain comme un ensemble de « champs sociaux » de différentes échelles (GRONHAUG, 1978). Hommes et femmes agissent dans ces espaces.

Au niveau local, dans la maison ou dans le quartier, les attentes relèvent partiellement de différentes traditions ethniques. Elles prescrivent les règles de travail, de la division du travail, de la masculinité et de la féminité. A travers les relations familiales, chaque individu est également lié aux attentes de ses proches qui sont soit dans les villages voisins,

soit au Sud-Cameroun. Les hommes et les femmes évoluent également dans les « champs sociaux » de la ville marqués par des règles et des attentes conflictuelles ; ces dernières compliquent la négociation des positions (sociales) et la signification des rôles selon les sexes. Lorsque les femmes vont au marché, elles entrent dans un système économique directement lié à l'échelle nationale ou internationale. Le système de l'éducation et les institutions de l'autorité locale sont aussi connectés à l'échelle nationale ou internationale. Lorsque les femmes interviennent dans le domaine de la religion, elles sont dans le champ de l'islam ou du christianisme.

Dans chaque domaine, différentes règles sont négociées comme des résultantes du pouvoir des mécanismes spécifiques pour les dynamiques respectives (BARTH, 1985 ; GRONHAUG, 1978 ; HOLTEDAHL, 1986 ; FARDON, 1985). Ces règles stipulent ce qui est adéquat sur le plan du savoir et du comportement. Bref, les ressources convertibles et les bases d'une « vie meilleure ».

Ces bases peuvent être matérielles ou symboliques. Les règles relatives à la féminité dans plusieurs familles musulmanes sont incompatibles avec celles qui régissent le comportement à l'école moderne qui a beaucoup « hérité » de l'insistance formelle de l'Occident sur la « neutralité » des statuts masculin et féminin. Si un père décide d'envoyer sa fille à l'école, cette dernière prend conscience de difficultés relatives aux contrastes entre ces lieux.

Les hommes et les femmes réagissent constamment à l'adéquation des règles dans les différents secteurs qui leur sont offerts. Les bureaucrates musulmans expriment des idées de la masculinité dans leur rôle bureaucratique, différentes de celles des chrétiens (GESCHIERE, 1982). A travers leur participation à différents domaines, les hommes peuvent créer des règles pertinentes liées à l'attraction masculine et féminine ou au savoir masculin et féminin comme un symbole ou un atout économique qui ne correspond pas nécessairement à la gestion de l'identité commune des femmes. Les actions des hommes peuvent donc représenter une contrainte pour les femmes et *vice-versa*. En un sens, les actions des hommes et des femmes représentent des interventions dans un débat constant sur l'identité et les positions

des hommes et des femmes aussi bien que sur la pertinence d'être musulman ou chrétien, foubé ou mboum, bureaucrate ou commerçant (RUDIE, 1985 ; HOLTEDAHL, 1986).

Je vais fonder mon étude sur quelques femmes qui occupent différentes positions dans le contexte urbain de la ville de Ngaoundéré. Seules, quelques-unes ont une éducation moderne. Mais toutes vivent dans un milieu où l'éducation moderne est en progrès. Dans leur existence, les femmes acquièrent et produisent différentes sortes de connaissances et d'expériences dans les multiples secteurs où elles sont actives. Ces connaissances sont intégrées dans leur identité personnelle en tant que femmes et productrices. Je me suis principalement intéressée à ce que les femmes pensent lorsqu'elles sont confrontées aux dilemmes générés dans ce nouveau « marché du savoir » et l'impact de ces connaissances sur leurs situations.

Les opinions des femmes sur l'« idéal de vie » varient en fonction de leur identité. La maternité est essentielle pour toutes les femmes rencontrées, mais pour la femme haoussa, la maternité inclut la coopération des enfants dans les activités génératrices de revenus, alors qu'il n'en est pas de même pour la femme foubé. Il s'ensuit que les femmes perçoivent différemment les transformations du « marché du savoir » et qu'elles emploient des méthodes différentes pour atteindre l'« idéal de la vie ». Dans cette étude, j'accorde une attention particulière aux différences de stratégies et de perceptions des femmes musulmanes et chrétiennes.

La ville de Ngaoundéré : histoire récente et contexte actuel de la vie des hommes et des femmes

Ngaoundéré, avec environ 60 000 habitants, a été récemment érigé en chef-lieu de la province de l'Adamaoua. Ngaoundéré était à l'origine un centre mboum (ELDRIDGE, 1981 ; FARAUT, 1981). Initialement, les Mboum étaient cultivateurs, éparpillés sur le plateau de l'Adamaoua. Ils cohabitaient avec différents groupes ethniques tels que les Dourou et les Gbaya qui étaient aussi des cultivateurs (HINO, 1984). Au 19^e siècle, l'hégémonie

mboum à Ngaoundéré a été éliminée par la Guerre Sainte menée par les Foulbé.

A l'arrivée des colonisateurs allemands au début du siècle, Ngaoundéré était un centre commercial : la vente du bétail, d'esclaves et de marchandises telles que la kola et les tissus était d'une grande importance. Le commerce était entre les mains des Musulmans, Haoussa et Kanouri qui venaient du Nigéria. Plus tard, les Foulbé, devenant de plus en plus citadins, commencèrent à faire du commerce, plus particulièrement celui du bétail. Les femmes haoussa et kanouri entretenaient des petits commerces à l'intérieur des « sarés » (HILL, 1969 ; COHEN, 1971). Les femmes foulbé n'étaient pas autorisées à faire du commerce car cela était considéré comme l'expression d'un manquement aux responsabilités économiques du mari (VEREECKE, 1989).

Ngaoundéré devint une ville musulmane avec une aristocratie composée de trois groupes de pouvoir et de prestige. En tête, il y avait des Foulbé qui détenaient le contrôle du pouvoir militaire et politique. Un autre groupe de Foulbé basaient leur pouvoir sur la religion et le savoir coranique. Un autre pouvoir, bien distinct, se fondait sur l'accumulation des biens : les riches commerçants étaient des Haoussa, des Foulbé et des Kanouri (AZARYA, 1978 ; GONDOLO, 1978).

La vie sociale et les règles réglementant le mariage, les relations familiales et les droits sur les biens parmi les Musulmans de Ngaoundéré étaient basées sur les lois coraniques auxquelles s'ajoutaient des valeurs et des perceptions traditionnelles. Malgré les caractères spécifiques des Haoussa, des Kanouri et des Foulbé basés principalement sur la spécialisation dans le commerce et la diversité culturelle, les intermariages étaient fréquents. Ces liens inter-ethniques ont consolidé l'hégémonie de l'élite musulmane.

Les Mboum, Dourou, Gbaya dans l'Adamaoua et particulièrement à Ngaoundéré, sont demeurés des cultivateurs de produits vivriers. Jusqu'à récemment, particulièrement dans les campagnes, ils continuaient de s'opposer à l'islamisation. Ce faisant, les idiomes religieux sont devenus des diacritiques ethniques dans le processus d'opposition politique (BURNHAM, 1972 ; CHRISTIANSEN, 1956).

En introduisant d'abord une nouvelle forme de contrôle militaire, ensuite une bureaucratie administrative basée sur l'éducation occidentale, les colonisateurs firent peser une menace sur l'hégémonie musulmane locale. Les soixante dernières années, beaucoup de missions catholiques et protestantes se sont installées dans la région. Elles ont fondé des écoles où les premières générations de bureaucrates modernes ont été recrutées (BURNHAM, 1980).

Pour les aristocrates musulmans, les connaissances acquises à l'école moderne représentaient une autre culture ethnique et spirituelle. Ils avaient compris que leurs propres influence, connaissances, moralité et identité étaient remises en question et menacées. C'est pour cela que les Foulbé envoyèrent les enfants de leurs esclaves à l'école quand ils étaient forcés par les autorités locales. Pour les Gbaya et les Dourou en revanche, l'école et le christianisme furent une alternative potentielle à leurs conditions de vie de cultivateurs pauvres et une expression de leur opposition à l'hégémonie foulbé (ENDRESEN, 1954 ; BUDAL, 1962).

La majorité de la population mboum a suivi une trajectoire différente. Par les contrats de mariage entre les familles du « *lamido* » et du « *bellaka* » (le chef Mboum), ils furent incorporés dans la politique d'hégémonie des Foulbé.

En outre, des positions clés dans la *fada* (la cour du *lamido*) leur avaient été accordées. C'est la raison pour laquelle ils résistèrent à l'influence des missions (FARAUT, 1981). Mais ils se sentaient également opprimés par les conquérants foulbé qui essayaient de réduire leur accès à la connaissance du Coran. Depuis l'Indépendance, les mboum ont fourni un grand effort pour acquérir ces connaissances religieuses. Pendant les vingt ou trente dernières années, une islamisation et une foulbéisation radicales des assujettis Mboum se sont produites à Ngaoundéré. Beaucoup de Mboum vivant en ville sont « devenus » Foulbé et la langue des Foulbé est devenue « lingua franca » à Ngaoundéré.

D'autres changements sont survenus après l'Indépendance. Les relations locales de pouvoir ont subi l'influence grandissante de la bureaucratie moderne et l'arrivée de la ligne de chemin de fer de Yaoundé dans les années soixante-dix a rapproché Ngaoundéré du reste du monde. La vente du bétail s'est rapidement accrue et plusieurs activités industrielles ont vu le

jour. Les entrepreneurs bamiléké et bamoun ont commencé à venir du Sud-Cameroun. L'expansion des institutions étatiques a favorisé l'arrivée de personnes instruites venant de la partie sud du pays. Il y avait peu de gens instruits au Nord et le régime a délibérément renforcé la présence des éléments du Sud pour contrecarrer une opposition politique potentielle du Nord (BAYART, 1979). Le rapprochement favorisé par le chemin de fer a créé des réseaux au niveau national.

Les stratégies sectorielles

Les plans quinquennaux du gouvernement et mes interviews avec les représentants locaux de l'Etat illustrent les caractéristiques suivantes que j'appelle « les paradigmes du sectoriel ».

Les ménages sont perçus comme des unités toujours dirigées par les hommes. Les hommes sont considérés comme des personnes à qui il faut s'adresser pour les projets destinés à accroître la productivité économique. Il existe des plans pour motiver les jeunes gens à cultiver aux environs de Ngaoundéré, à construire des greniers et des équipements modernes, pour que les jeunes soient formés aux activités d'une coopérative moderne, où on leur donne un capital pour démarrer des productions agricoles.

Si les femmes sont mentionnées, c'est pour leur apprendre la cuisine et les soins de santé. Le Plan de développement agricole concerne les activités économiques formelles c'est-à-dire liées à l'agriculture et à la production animale. La distribution de ces produits doit être assurée par le marché officiel de Ngaoundéré.

La participation des femmes dans la production et la distribution de yaourt, par exemple, a été étouffée par un projet de développement multilatéral organisé conjointement avec la Délégation de l'Elevage. Le but de ce projet est de construire une grande usine laitière où le lait sera transformé en fromage et en yaourt. Le même schéma a été adopté avec l'implantation de brasseries dans plusieurs pays africains, rendant ainsi superflue la production de bière locale par les femmes. Les plans de la Délégation de l'Agriculture ne prennent pas en compte les femmes qui font du petit commerce et qui vendent des légumes sur le marché. Aucune disposition ne prévoit l'amélioration de la distribution des produits agricoles. Les femmes qui ont des

contacts avec les autorités de l'Etat pour des raisons économiques sont toutes originaires du Sud. Les cas étudiés ci-dessous indiqueront les causes de ces différences d'accès aux secteurs institutionnels.

Un marché du savoir

La description précédente des transformations qui se sont opérées récemment dans la société urbaine de Ngaoundéré illustre la culture poly-ethnique complexe qui s'est développée. Les processus politiques qui agissent en faveur des continuités ou des changements d'identité ethnique ont été influencés par l'expansion de l'Islam et du Christianisme. L'affiliation religieuse permet ou ne permet pas d'accéder aux nouvelles stratégies d'accumulation des biens et d'ascension sociale. Les Musulmans ont vu les anciens esclaves pénétrer la bureaucratie locale parce qu'ils furent les premiers à intégrer l'école occidentale. Ils ont observé les nouveaux chemins du pouvoir et ils ont construit en 1987 un établissement secondaire musulman.

Afin de mieux comprendre la vie des femmes à Ngaoundéré, nous examinerons quelques cas pour montrer comment la gestion féminine du savoir constitue une partie de leur négociation avec « le monde ».

Ngaoundéré dans les années 1980 est un nouveau « marché du savoir », avec des règles spéciales d'acquisition, de conversion et de « prix » à payer. Pour accéder à ce marché, l'on doit être instruit. L'alphabétisation est devenue indispensable.

C'est maintenant une politique générale de la majorité des pays du Tiers Monde que de mettre en exergue l'importance de l'éducation moderne pour une accumulation économique. Mais il y a dans les villes une part croissante de personnes sans emploi dont le niveau d'instruction s'arrête à l'école primaire. C'est le cas de Ngaoundéré et du Cameroun en général. L'ancien savoir est démodé et le nouveau s'avère sans intérêt pour beaucoup de personnes à cause du manque de travail.

Pour comprendre les nouvelles allées des carrières, il est nécessaire d'examiner les combinaisons du savoir et des relations qui déterminent succès ou échecs. A Ngaoundéré, les gens pensent que l'instruction peut octroyer de meilleures chances

pour acquérir un travail. Mais, en même temps, ils peuvent faire l'expérience du contraire. Vivre dans ces nouveaux contextes urbains implique de reconsidérer les stratégies de la vie de tous les jours. Ce qui veut dire, acquérir un nouveau savoir.

Stratégies de femmes musulmanes

La société musulmane à Ngaoundéré aujourd'hui est hautement stratifiée et les dynamiques qui génèrent et renforcent le pouvoir ou la pauvreté sont complexes. La façon dont les Musulmans perçoivent l'école moderne semble jouer un rôle important dans les processus de différenciation sociale, selon les sexes. Leur perception de l'école semble différer selon le contexte ethnique et le degré d'islamisation. Les conséquences de l'école moderne sur les carrières et les activités économiques sont donc variables.

Il apparaît pour toutes les femmes musulmanes que le mariage régularise les obligations économiques de leurs époux envers elles. L'accent est plus porté sur les aspects moraux du comportement de l'homme et de la femme que sur leurs émotions (PARKIN et NYAMWAYA, 1987). Pour une femme, être mariée signifie obtenir un revenu, tandis que pour un homme c'est rehausser son statut en prenant de nouvelles responsabilités sociales et économiques. Pour les deux conjoints, les relations vis-à-vis de leurs familles respectives sont caractérisées par des liens émotionnels plus forts que le lien qui les unit.

Il existe, entre les Foulbé et les Haoussa/Kanouri des différences importantes dans la manière dont l'identité féminine est définie et dans les genres de savoirs que les femmes détiennent et qu'elles considèrent comme utiles. Chez les Foulbé, le rang de l'homme est reflété par la dépendance économique totale de la femme à son regard et l'expression symbolique de sa subordination. Pour les Haoussa et les Kanouri, l'homme doit subvenir aux nécessités de base de l'épouse (viande, riz, vêtements). Mais le succès de la femme en tant qu'épouse est aussi basé sur sa capacité d'initiative, c'est-à-dire son savoir.

Les femmes illettrées haoussa et kanouri sont traditionnellement de grandes commerçantes qui exercent dans leur

maison et sont financièrement indépendantes (COHEN, 1967 ; HILL, 1969 ; HOLTEDAHL, 1973). Elles comptent sur leurs enfants pour les aider dans la vente de leurs produits. Il n'y a pas longtemps, ces femmes étaient opposées à l'instruction de leurs enfants. C'est la raison pour laquelle le nombre d'illettrés est plus élevé dans le quartier haoussa à Ngaoundéré. Mais, comme nous allons le voir, ces femmes sont de plus en plus conscientes des risques potentiels dus au fait de ne pas envoyer leurs enfants à l'école.

Les femmes foubé musulmanes et les femmes d'autres groupes moins islamisés tels que les Mboum et les Bororo ont une perception différente des opportunités et des contraintes qu'offre l'école moderne.

Fadi, une femme haoussa

Fadi est une femme haoussa. Elle est la première des quatre épouses d'un marabout haoussa, Alhajji Bouba, qui habite au quartier haoussa. Alhajji est le conseiller religieux à la cour du *lamido*. Fadi est âgée de 50 ans. Des trois autres épouses, deux sont foubé et la dernière est mboum. Fadi, comme toutes les femmes haoussa, est une commerçante habile et elle a une indépendance économique considérable. Elle vend des « *waina* » (gâteaux de riz) et investit ses profits dans des activités diverses. Les revenus de son mari sont constitués seulement des cadeaux de ses élèves ou du paiement d'autres activités religieuses (examens de l'école coranique, mariages, cérémonies d'imposition de nom, etc.). Il conçoit sa position et son pouvoir à travers ses activités religieuses et son comportement pieux et il pense que ses obligations matérielles à l'égard de ses femmes sont remplies par Dieu à travers les cadeaux qu'il reçoit. Ainsi Alhajji est seulement « indirectement » lié au marché économique de Ngaoundéré.

Les succès économiques de Fadi sont dus à sa position de première épouse et de personne-clé dans le voisinage haoussa. Sa respectabilité et son influence sont basées d'une part, sur le fait qu'elle est restée mariée au seul et même homme, Alhajji, depuis l'âge de 14 ans et d'autre part, qu'elle a été très entreprenante.

Au fil des ans, des élèves de son mari ont participé à son commerce durant leurs études coraniques. Ils sont considérés comme « ses enfants ». Elle-même n'a jamais eu d'enfant mais elle adopte régulièrement ceux de ses soeurs. Ces enfants vendent ses produits en dehors de la maison. Elle est devenue la confidente des élèves de son mari, y compris d'une poignée de jeunes Haoussa instruits à l'école moderne, et les aide à contacter les filles qu'ils souhaitent épouser. Ils l'aident en achetant de nouveaux articles pendant leurs voyages à l'étranger, lieux où Fadi n'ira jamais. De son côté, elle leur prête de l'argent pour commencer leurs affaires. Elle investit tout son profit dans la construction et « ses » enfants l'aident à s'organiser à cet effet. De ces relations avec ses enfants, Fadi a compris que les gens instruits sont plus aptes que les autres à accéder aux autorités de la ville. Ses enfants instruits l'ont aidée à obtenir les documents officiels pour l'achat de terrains et pour la construction de maisons.

Fadi cache la majorité de ses activités économiques à son mari et à ses co-épouses. Elle ne veut pas que son mari lui demande de l'argent (il est souvent à court d'argent) et elle ne veut pas qu'il réduise son pécule. Les co-épouses de Fadi savent qu'elle est riche mais n'ont jamais pu rivaliser. « Nous ne voulons pas concurrencer son commerce. Nous ne pouvons pas vendre du « *waina* » qui est très lucratif. Rien d'autre ne peut engendrer autant de profit que ce qu'elle fait », expliquent-elles. A cela, on doit ajouter que ces co-épouses étant mboum et foulbé, elles n'ont pas le don du commerce que possède Fadi depuis sa tendre enfance.

Malgré son succès, Fadi est consciente de ses priorités. Elle a envoyé ses deux derniers enfants adoptés à l'école, Amina et Moussa. L'un de ses fils intellectuels s'est chargé de leur inscription et des papiers officiels. Après trois ans, elle a retiré Amina de l'école parce que cette fille devait faire du commerce et acquérir le savoir nécessaire pour être une bonne ménagère haoussa. Fadi ne voyait pas l'intérêt de l'école par rapport à l'acquisition de l'expérience des relations et de l'habileté commerciale. Moussa est toujours à l'école. « Il sera peut-être intelligent ». Elle est incertaine et essaie de répartir ses risques. Elle a demandé à ses deux « enfants » adultes et lettrés de

vérifier si son jeune fils travaillera bien à l'école mais elle a aussi engagé un garçon pere venant de la « brousse » pour compléter ses activités commerciales. Lui, au moins, va acquérir le savoir commercial nécessaire pour la maintenir en contact avec l'activité du marché traditionnel.

Pour le moment, Fadi est soucieuse parce que sa fille Amina ne reçoit pas beaucoup de propositions intéressantes de mariage. Fadi emmène Amina, qui souffre de maux d'estomac, chez un guérisseur traditionnel dans un village voisin. Elle le paie pour guérir Amina et aussi pour rendre ses seins très beaux afin qu'elle soit la plus attirante possible. D'autre part, elle lui achète du maquillage, des habits et du parfum pour attirer des partenaires lorsqu'Amina vend les produits de Fadi en ville. Dans ses tournées, Amina a rencontré plusieurs fonctionnaires qui ont été intéressés par elle. Dès que Fadi l'a su, elle les a invités. Cependant, aussitôt que les hommes ont compris ses intentions de mariage, ils ont disparu. C'est aussi en tant qu'organisatrice du mariage d'Amina que Fadi met de côté de l'argent et des biens (lits, télévision, radio, etc.) pour la dot qui peut augmenter la chance d'Amina sur le marché du mariage. Cela demande tellement d'argent qu'elle a dû, pour le moment, interrompre ses activités de construction. « Le mariage et l'école coûtent cher », dit-elle, « où vais-je avoir de l'argent » !

« On ne peut avoir du beurre et l'argent du beurre », c'est une expression populaire. Fadi doit faire un choix. Elle est dépendante du commerce que fait Amina et le fait qu'elle n'ait pas investi dans sa scolarisation semble exclure la possibilité d'avoir un beau-fils parmi les commerçants intellectuels. Un beau-fils intellectuel aurait pu devenir pour Fadi un meilleur partenaire dans ses activités que ses « fils » intellectuels.

Comme Alhajji Bouba n'est pas intéressé par l'éducation moderne et compte sur ses activités religieuses et politiques traditionnelles pour ses revenus, Fadi est une innovatrice. Elle fut l'une des premières femmes haoussa à « essayer » le système scolaire. Sensible à l'importance accordée à l'éducation dans les secteurs locaux, elle considère que des gens éduqués représentent des atouts pertinents pour ses propres activités génératrices de revenus. Elle choisit de laisser le garçon à l'école, ce qui peut lui donner des contacts futurs avec des personnes-clé dans les

nouveaux champs économiques et elle garde la fille pour que celle-ci maîtrise le savoir traditionnel de la femme haoussa. Elle divise ainsi ses risques et, inconsciemment, elle a créé une situation telle que sa fille est devenue moins attractive pour les jeunes élites haoussa avec qui elle collabore. Ces derniers semblent avoir de nouvelles idées à propos de l'épouse idéale et désirent épouser une fille plus éduquée qu'Amina. Ils ont apprécié l'intérêt du savoir scolaire pour leurs propres carrières et leurs contacts avec les autorités locales. Devant l'incapacité de Fadi à évaluer la scolarisation de son enfant, ils trouvent important que la mère de leurs propres enfants puisse assurer la scolarisation de ces derniers.

La participation de Fadi dans le « marché du savoir » montre comment elle combine le savoir traditionnel et le savoir moderne. Ses stratégies l'aident à renforcer son importante position dans la société haoussa, mais elle est également confrontée à des conséquences nouvelles et inattendues : les dépenses pour la scolarisation et la dot de plus en plus élevée.

Da Abé et Zeinabou : deux jeunes soeurs foubé

Les problèmes que Fadi rencontre pour le mariage de sa fille ressemblent à ceux de Da Abé et Zeinabou.

Da Abé et Zeinabou sont les filles aînées d'un marabout influent, Alhajji Malam Manga, à Ngaoundéré. Alhajji a quatre épouses (deux Foubé, une Haoussa et une Kanouri) et quelques vingt-cinq enfants. Il possède quelques vaches qui lui procurent un revenu irrégulier, mais la religion est la base de son statut social et le moyen d'entretenir sa famille. Le comportement pieux des filles est d'une grande importance pour tous les membres de la famille. La mère de Da Abé et Zeinabou est foubé. Elle est la première épouse d'Alhajji. Da Abé fut la première fille d'Alhajji à fréquenter l'école. Quand elle avait entre 14 et 15 ans, son père a essayé à trois reprises d'arranger pour elle un mariage, mais Da Abé est parvenue chaque fois à éviter ces mariages, aidée par un groupe d'intellectuels foubé, quelques-uns d'entre eux occupant des postes importants dans le secteur éducatif. Aujourd'hui, elle poursuit ses études en Europe et compte se marier avec un homme qu'elle « aime ». Pourtant, elle risque d'avoir du mal à le trouver, car la plupart des

intellectuels musulmans prétendent ne pas vouloir épouser un « long crayon ». Da Abé dit qu'une fois devenue salariée, elle s'occupera de sa mère qui souffre de la tension qui règne entre les co-épouses et de sa dépendance économique vis-à-vis d'Alhajji.

Zeinabou, la fille aînée de Dali, n'est jamais allée à l'école, et à 15 ans elle était déjà mariée à un riche commerçant foulbé. Elle a quitté son mari après une longue période de mariage et obtenu le divorce après une longue période passée à la maison paternelle. Elle s'est remariée plus tard avec un autre homme choisi par son père. Elle a encore abandonné son mari et obtenu le divorce. Elle vit maintenant avec sa mère, sa petite soeur et ses frères dans la maison paternelle, sans contracter d'autre mariage ; il semble qu'il y a moins de propositions. Elle a maintenant 27 ans et elle est de plus en plus anxieuse de trouver un mari de son choix. Elle est dans une situation difficile : puisque le rang social de sa famille est fondé sur la religion, elle ne peut jouir de l'opportunité offerte aux femmes musulmanes de familles moins pieuses de pénétrer dans l'institution des « femmes libres ». Cette institution traditionnelle sert de refuge aux femmes musulmanes non mariées des villes de l'Afrique de l'Ouest (COHEN, 1961 et 1971 ; HOLTEDAHL, 1973 ; BOVIN et HOLTEDAHL, 1975 ; SMITH, 1954). Elle représente toujours, en ville, une alternative au mariage pour les femmes musulmanes de bas statut. Zeinabou est virtuellement dans l'impossibilité de rencontrer des hommes non introduits par son père, et elle risque de porter atteinte au rang social de son père si elle sort sans son autorisation.

Pourtant, avec l'aide d'une vieille femme du quartier, elle arrive de temps à autre à rencontrer quelques hommes. Certains lui font des propositions de mariage mais comme tous sont des polygames, elle ne s'y intéresse pas. D'après sa propre expérience dans ses premiers mariages, et sous la forte pression de sa soeur lettrée, son idéal est un « bon » mariage avec un monogame musulman. Sa mère et elle vont voir un marabout qui leur demande d'être patientes car les hommes ont peur d'épouser la fille d'un Alhajji aussi respectable. Mais il a promis de l'aider avec le « *bindi* », médicament fabriqué avec l'encre pour écrire les versets du Coran. Zeinabou achète des arachides qu'elle fait

revendre par ses petits frères et soeurs pour se procurer de l'argent qu'elle donne à la vieille et au marabout.

Zeinabou trouve qu'elle est une victime non seulement de la tradition mais aussi du modernisme. « Dans toutes les maisons avoisinantes, des jeunes femmes illettrées vivent avec leurs parents. Certaines ont même eu des enfants hors mariage. Les père n'arrivent pas toujours à leur trouver un mari car les hommes préfèrent les femmes lettrées », dit-elle.

Zeinabou et sa mère parlent des inconvénients de la polygamie et me disent combien je suis chanceuse d'avoir un homme qui m'aime, car se disent-elles, il ne prétend pas épouser une autre femme. L'idée de « l'amour » comme base du mariage et le devoir de l'homme d'être responsable et généreux en échange des services rendus par sa femme sont très attrayants pour elles. Elles croient apparemment que, dans ces conditions, les femmes n'ont pas à souffrir du contrôle du mari. Je trouve qu'il est très difficile de « traduire » et de communiquer les différents mécanismes de contrôle et autres difficultés existant dans les mariages fondés sur l'« amour » du milieu des citadins bourgeois de l'Occident.

Nous voyons que la famille d'Alhajji Malam Manga est également impliquée dans les négociations concernant la signification de l'éducation. Ils sont confrontés au refus de Da Abé de se marier. Ils ont assisté à l'émergence de la première génération d'hommes foubé à avoir reçu une éducation moderne. Leurs parents furent les premiers à prendre le risque d'envoyer leurs enfants à l'école. Cela signifie qu'ils viennent récemment de changer leur perception de l'éducation moderne. Ils la considèrent maintenant moins comme une menace à leur position et à leur identité, mais plutôt comme un atout économique. Les jeunes intellectuels ont développé de nouvelles idées à propos de la femme convenable. A un certain degré, ils acceptent toujours le point de vue de leur père dans le choix d'une épouse (économiquement, ils dépendent toujours de lui), mais ils insistent pour qu'elle soit scolarisée (pas trop, elle deviendrait un « long crayon », mais assez pour s'assurer que leurs enfants feront bien leurs études).

Il devient de plus en plus difficile aux parents de trouver un mari pour leurs filles non scolarisées, surtout si elles ont divorcé.

Pour ces femmes, la voie au mariage comme moyen de subsistance est devenue étroite. La nouvelle identité des hommes a conduit à une marginalisation du savoir dont jouissent les jeunes filles foubé non instruites. Ce n'est plus facile pour les filles de convertir le comportement de la femme pieuse et soumise ou bien l'exceptionnelle capacité culinaire dans la position économique sécurisante d'épouse. Dans les grandes familles, beaucoup de ces femmes restent au domicile paternel. Elles représentent un danger pour l'honneur de la famille. C'est différent pour les femmes de basse extraction qui peuvent aller vivre dans les maisons des « femmes libres ».

Pour l'instant, ces problèmes de mariage ont engendré une grande activité clandestine dans les relations entre hommes et femmes. De vieilles femmes foubé arrangent des rencontres clandestines entre les hommes mariés et les femmes ou les jeunes filles dont la rencontre, selon les règles traditionnelles de relations entre homme et femme, est difficile. Ces vieilles femmes sont surtout actives dans les milieux les plus pieux.

C'est le résultat de la gestion de l'identité de l'homme en relation avec l'éducation moderne qui fait que les intérêts des jeunes hommes et de leur père convergent. L'honneur d'un père dépend toujours du mariage de sa fille, surtout avant l'âge de 17 ans. Puisque les jeunes hommes ne veulent pas d'un « long crayon », peu de jeunes filles musulmanes dépassent l'école primaire. C'est la raison pour laquelle il y a si peu de filles musulmanes au lycée et si peu de femmes instruites à Ngaoundéré. Les quelques exceptions qui existent ne sont pas considérées comme des partenaires conjugales par plusieurs intellectuels musulmans. Ces femmes sont rarement intéressées par la polygamie ou par le genre d'obéissance féminine toujours considérée comme importante, pour les hommes, pour sauvegarder leur masculinité.

L'expérience de Zeinabou et de Da Abé dans le « marché du savoir » montre une dévaluation progressive du savoir traditionnel. Zeinabou n'a pas acquis le nouveau savoir nécessaire ; Da Abé est en passe d'en acquérir « trop ». Elles n'ont pas réussi une bonne combinaison entre le savoir traditionnel et le nouveau. Leurs nouvelles opinions sur l'« idéal de vie » sont à analyser dans ce contexte. Selon elles, si l'« amour » est posé comme

base idéale du mariage monogame, le rôle du bon niveau d'instruction sera moins important. Dans leurs négociations quotidiennes avec leur famille, cette idée se manifeste par le refus d'épouser l'homme choisi par leur père (Da Abé) ou d'accepter la demande en mariage qui leur est adressée par des hommes polygames (Zeinabou). Les soeurs sont toutes deux exclues du nouveau « marché du savoir ». Une autre implication des négociations des deux soeurs est que Zeinabou et leur mère, Dali, attendent beaucoup d'un futur soutien social et économique de la part de Da Abé : il y a une grande coopération entre mère-fille-soeur.

Aï, une femme bororo

J'ai noté plusieurs alternatives dans les stratégies des femmes musulmanes pour atteindre « la vie idéale ». L'une d'elles, qui émerge de la scolarisation des femmes musulmanes, est qu'elles ne retournent plus dans la maison paternelle après le divorce. Elles se lancent dans le commerce ou créent un petit restaurant et deviennent responsables de leur propre maison. Une autre alternative est la nouvelle gestion d'identité chez les femmes de basse classe, des groupes les moins islamisés, tels que les Mboum et les Bororo. Ces femmes sont placées devant un dilemme spécial parce qu'elles doivent choisir entre l'acceptation de la société musulmane « préétablie » et l'accession aux nouveaux métiers urbains. C'est ce qu'illustre le cas de Aï, une jeune Bororo.

Aï a 23 ans et vit avec son mari Haman, un Bororo comme elle. Elle a été élevée dans un groupe nomade, bororo, superficiellement islamisé. Après un mariage à 16 ans, elle a quitté son mari et s'est réfugiée à la mission protestante d'un village au sud de Ngaoundéré. Elle a eu la chance d'avoir un travail comme aide-soignante. Elle était déjà enceinte à son arrivée. Elle a eu une fille. Lorsqu'elle a rendu visite à son mari, celui-ci a pris l'enfant et lui a accordé le divorce. Après quelque temps passé à la mission, on lui a suggéré de se convertir au Christianisme. Elle était encline à le faire et a demandé l'autorisation de son père. Comme ce dernier a refusé et l'a menacée de ne plus jamais lui venir en aide, elle ne s'est pas convertie. Elle a dû alors quitter son travail et les missionnaires l'ont aidée à

s'installer dans un autre village. Après un moment, elle a fait ce que font généralement les femmes divorcées venant de la brousse : s'installer dans la maison des « femmes libres ». Là, elle a pu rencontrer des amants. Son attrait féminin était converti en moyen de survie.

Aï avait rencontré Haman il y a quelques années, à l'hôpital de la mission. Elle avait eu un accident. Elle était sérieusement brûlée, ce qui nécessitait plusieurs opérations. Haman avait été obligé depuis sa jeunesse de vivre en ville, à cause d'une maladie chronique qui exigeait son hospitalisation régulière. Après leur mariage, Haman prit la charge de la fille que Aï eut de son premier mari. Haman et Aï louèrent une maison à Bali, l'un des vieux quartiers musulmans de Ngaoundéré. Haman, qui est pauvre, est devenu vendeur de remèdes traditionnels. Ses clients sont surtout des « femmes libres » qui cherchent des philtres d'amour mais aussi des voisins qui sont sceptiques à l'égard de l'hôpital occidental.

Haman souffre que les autres ne le considèrent pas comme un vrai musulman. Aussi, souhaite-t-il que Aï se conduise en vraie femme foubé. Aï ne manque pas de lui rappeler leur origine bororo pour l'amener à être moins intransigeant. Elle aimerait, bien sûr, voir son mari réussir, être respecté par les voisins et gagner beaucoup d'argent pour construire leur propre maison mais elle ne veut pas en payer le prix, c'est-à-dire vivre derrière les murs. Les femmes bororo sont traditionnellement très mobiles puisqu'elles ont une importante participation dans la constitution du capital familial en vendant du lait et du beurre au marché (DUPIRE, 1962). Elle a également vécu parmi les Chrétiens où les femmes sont autorisées à exercer des métiers en contact avec le public, et elle a acquis un « nouveau savoir ». Pendant un moment, Haman l'a autorisée à vendre des bananes et des boîtes de tomates achetées au marché de la gare mais elle dépensait son argent pour acheter des cigarettes, au lieu de l'économiser. Dès lors, il a refusé d'investir plus d'argent dans les affaires de sa femme.

Leur contact avec les missionnaires et le milieu hospitalier leur ont montré l'importance de l'alphabétisation et de la connaissance du français. C'est pour cette raison qu'ils ont tenu à envoyer la fille de Aï à l'école. Elle fréquente à la fois l'école

coranique et l'école primaire. Tous deux voient sa scolarisation comme un bon investissement, non seulement pour son avenir mais aussi pour le leur.

Après plusieurs années de mariage, Aï n'a toujours pas d'enfant. Par conséquent, Haman veut épouser une cousine. Aï menace de le quitter s'il prend une seconde épouse. Elle a deux alternatives, selon elle : soit rester musulmane et redevenir « femme libre », soit accepter la proposition des missionnaires. Si elle se convertit, elle sera de nouveau salariée mais perdra ses liens avec les Bororo. Dans tous les cas, sera-t-elle en mesure de garder sa fille qui est formellement sous la responsabilité de Haman ?

La mésentente entre Haman et Aï à propos du comportement souhaitable de la femme citadine semble provenir d'une implication différente avec les habitants du quartier musulman. Aï vient de s'installer à Ngaoundéré. Elle préfère garder la liberté personnelle qu'elle a connue en tant que femme bororo, salariée de la station missionnaire et « femme libre ». L'étroite dépendance de Haman envers la communauté musulmane pour la vente de son savoir médical spécialisé l'a conduit à une gestion d'identité qui implique une existence retirée pour Aï.

La participation de Aï au « marché du savoir » présente un autre schéma que les précédents. Elle a acquis une association de savoir traditionnel et moderne. Cependant, ce nouveau savoir est informel et ne peut être utilisé que dans un milieu chrétien. À cause de son identité ethnique et du fait que sa famille est en cours d'islamisation, tout son réseau familial est en danger si elle retourne à la mission. Elle n'est pas intégrée dans un réseau urbain bien établi, aussi sa seule chance en ville tient à sa capacité de manifester la compétence et le savoir traditionnels de la femme. Elle doit acquérir le savoir et le comportement traditionnels de la femme musulmane citadine si elle veut rester mariée.

Stratégies des femmes chrétiennes

Pour les femmes chrétiennes, le brassage de l'éducation moderne, des affiliations religieuses et des relations de pouvoir est complètement différent. Cela présente d'autres dilemmes moraux et économiques.

Le système de l'école nationale fut largement initié par les missionnaires et leurs prosélytes furent les premiers à être instruits. Les christianisés sont originaires de groupes ethniques qui étaient, traditionnellement, des cultivateurs de produits vivriers. L'instruction leur a permis d'occuper la plupart des postes administratifs dans la bureaucratie moderne. Cependant, pour beaucoup de Chrétiens, le fait d'être instruit entraîne des problèmes d'insertion urbaine. Cultiver dans les villages et aux environs de Ngaoundéré n'est plus considéré comme un moyen acceptable de gagner un revenu. En plus, obtenir un terrain est devenu de plus en plus difficile. Les hommes et les femmes essaient de trouver du travail comme manoeuvres ou bureaucrates. Mais en ville, il y a peu de travail pour les gens qui n'ont qu'une formation scolaire dans le primaire.

Plusieurs familles chrétiennes (gbaya, dourou) qui avaient envoyé, pendant ces vingt dernières années, leurs filles à l'école connaissent aujourd'hui de sérieux problèmes. Les filles n'ont pas été mariées traditionnellement à l'âge de 13-14 ans. Elles ont été mises enceintes par des hommes qui ne les ont pas épousées. Par ambition d'hommes instruits, ils n'ont pas accepté les règles traditionnelles du mariage, par exemple : travailler aux champs pour le compte du beau-père. Les pères et les mères qui pouvaient, selon les règles traditionnelles, attendre une aide de leur beau-fils, sont maintenant financièrement responsables de leurs filles adultes et de leurs petits-enfants. Les filles enceintes sont exclues de l'école.

Ces expériences récentes peuvent expliquer la tendance croissante des parents chrétiens à marier leurs filles dès l'âge de la puberté, même si elles n'ont pas fini l'école primaire.

Suzanne, une femme gbaya non mariée

Suzanne est une femme gbaya de 28 ans. Ses parents sont de la région de Meiganga. Paysans d'origine, ils sont arrivés au quartier Baladji il y a plusieurs dizaines d'années. Son père a travaillé comme ouvrier à la mission catholique et sa mère cultivait son propre champ à quelque distance de Ngaoundéré. Tous les enfants sont allés à l'école. Seuls, deux frères de Suzanne ont été salariés durant quelque temps. A présent, ils sont tous chômeurs, divorcés ou célibataires. Des soeurs de

Suzanne sont mariées à des cultivateurs de Meiganga et une seule à un fonctionnaire au Tchad.

A l'âge de 16 ans, le père de Suzanne l'a mariée à un Mboum musulman avec qui elle a eu un garçon, et pour qui elle s'est islamisée. Mais plus tard elle a divorcé. « J'aime bien les Mboum car ils sont comme les Gbaya, mais je ne peux pas accepter d'être recluse », dit-elle.

Après le divorce, Suzanne est retournée au domicile familial au quartier Baladji, où à présent, elle dispose de sa propre pièce. Elle était secrétaire à la mairie mais elle a perdu son poste à cause de la crise. Lorsqu'elle travaillait à la mairie, elle a été élue présidente de l'OFRDPC (parti au pouvoir) dans le quartier Baladji ; toutes les femmes dans ce groupe sont « libres ».

Pendant des années, elle a reçu l'essentiel de ses revenus d'amants, surtout des commerçants musulmans ou des fonctionnaires qu'elle rencontrait lors des meetings politiques. Elle est tout le temps demandée en mariage par des commerçants non instruits. Mais elle dit : « Je ne veux pas être l'épouse numéro deux ou trois ». Elle aime bien les hommes musulmans car ils sont très généreux envers les femmes qu'ils aiment. Mais son identité en tant que femme gbaya lettrée est incompatible avec la situation de femme recluse. Les fonctionnaires ne lui proposent pas le mariage. « Les hommes de mon groupe ethnique, qu'ils soient fonctionnaires ou simples salariés, ne sont pas des maris dignes de confiance, car ils ne peuvent pas s'attacher à une seule même femme », dit-elle.

Le fait qu'elle n'ait pas eu d'enfant depuis l'âge de 18 ans fait penser qu'elle est devenue stérile. C'est peut-être aussi parce qu'elle est « femme libre » qu'elle ne reçoit pas de propositions de mariage de la part des fonctionnaires. En clair, aussi bien le Christianisme que l'alphabétisation limitent les chances des « femmes libres » de convertir leur féminité en mariage.

Suzanne a non seulement la charge de son fils qui va à l'école, mais aussi de ses parents et de plusieurs de ses frères au chômage. Dans sa situation, elle considère la scolarisation de son fils comme un atout important pour son avenir et le sien à elle. Elle pratique en même temps les deux religions. « Les gens ne comprennent pas mais ils adorent tous le même Dieu », dit-elle. Elle voudrait gagner sa vie et être la seule femme d'un

fonctionnaire chrétien ou musulman. Elle dépense une large partie de ses économies chez des spécialistes (marabouts ou autres) pour avoir le mari qu'elle espère, trouver du travail pour ses frères, faire sortir l'un de prison et soigner son père malade. L'argent acquis auprès de ses amants, l'aide de la « magie », les activités religieuses et sa propre beauté sont devenus des atouts qu'elle tente de convertir en moyen de survie. A chaque instant, elle dit qu'elle doit choisir entre payer la scolarisation de son fils ou les médicaments pour son frère malade, c'est-à-dire entre l'avenir de son fils et la vie de son frère.

La position de Suzanne dans le « marché du savoir » ne lui permet pas d'atteindre l'« idéal de vie » telle qu'elle le définit. Comme dans le cas de Zeinabou, Suzanne a développé une certaine conception de l'amour comme base du mariage plus quelques obligations financières. Cependant, son identité de femme moderne lettrée est incompatible avec le modèle de l'épouse développé par les Musulmans ou les Chrétiens. Pour un Musulman riche mais illettré, la polygamie est toujours une expression de virilité. Pour un fonctionnaire chrétien, la polygamie est une situation arriérée, si bien qu'épouser une « femme libre » comme sa seule et unique femme n'est pas intéressant. Pour eux, Suzanne comme « deuxième bureau » est la solution la moins coûteuse. Elle ne peut donc réaliser son rêve et échapper à la pauvreté. Son instruction lui a permis seulement d'avoir un poste à la mairie et au parti comme partenaire informel. Les activités des « femmes libres » représentent un important secteur informel.

Bien sûr, les femmes chrétiennes ont aussi des stratégies alternatives pour atteindre l'« idéal de vie ». Pratiquement, toutes les femmes chrétiennes que j'ai étudiées mettent l'accent sur l'importance de la scolarisation pour leurs enfants. Ce qui entraîne une charge dans le budget familial. Evidemment, beaucoup de femmes chrétiennes considèrent la vie de Suzanne comme scandaleuse. Elles restent plus étroitement attachées à l'Eglise. Pour ces femmes, les groupes féminins d'obédience religieuse jouent un grand rôle. Leurs membres peuvent discuter, s'entraider en cas de maladie ou de naissance et s'apporter un soutien spirituel. Cela compense le manque d'assistance familiale à Ngaoundéré. Ainsi, elles sont en train de créer une nouvelle

culture entre femmes citadines. « Mais nous sommes toutes surmenées à tel point que nous ne pouvons pas gagner de l'argent ensemble. Nous ne nous faisons pas confiance ». Tous les efforts pour organiser des « tontines » dans ces groupes ont échoué parce que les participantes laissent le rassemblement se défaire, en ne respectant pas les règlements.

Les femmes élites

Nous avons vu pourquoi il y a si peu de femmes avec une instruction de niveau secondaire ou supérieur à Ngaoundéré. La plupart des femmes ayant un niveau scolaire élevé viennent du Sud-Cameroun. Là-bas, en dehors de toute influence islamique, la Mission Catholique et l'éducation moderne se sont diffusées très tôt (LABURTHE-TOLRA, 1988). Toutefois, les femmes hautement instruites, originaires du Sud et habitant à Ngaoundéré vivent les mêmes dilemmes que les femmes de la région.

Jeanne, une femme bamiléké, divorcée

Jeanne, trente ans, est l'une des rares femmes cadres dans la ville de Ngaoundéré. Elle est catholique. Son père, un Bamiléké, vit à Yaoundé où il occupe un poste élevé dans un ministère, et il est actif dans l'Eglise Catholique. La mère de Jeanne est une Foulbé d'une riche famille de Maroua.

Jeanne a fait ses études primaires à Yaoundé. Mais comme le Nord est réputé moins dangereux pour une écolière, elle y a fait ses études secondaires. Après, elle a continué ses études à l'Université de Yaoundé où elle s'est mariée avec un étudiant de son choix. A la fin de ses études, qu'elle a poussées plus loin que son mari, elle a travaillé à l'Education Nationale d'abord à Garoua, ensuite à Maroua. Son mari occupe un poste moins important et n'est pas souvent dans la même ville qu'elle.

Ils ont six enfants. Vers le milieu des années 1980, Jeanne a trouvé un emploi mieux payé à Ngaoundéré, dans le secteur de l'éducation. Son mari qui n'a pu trouver du travail a décidé de continuer ses études à Yaoundé. Après quelques années de vie séparée, ils ont divorcé. Son ancien mari a épousé une infirmière.

Jeanne vit maintenant dans une grande villa située dans le quartier le plus riche de Ngaoundéré, avec ses enfants et quelques nièces et neveux qu'elle a invités pour faire leurs études

secondaires sur place. Ils l'aident à s'occuper de ses enfants et elle essaie de les encourager à poursuivre leurs études.

En plus d'un métier accaparant, Jeanne fait partie du bureau d'une organisation politique des femmes, avec d'autres épouses de fonctionnaires originaires du Sud. Elle va souvent à Yaoundé pour les meetings et les conférences. Un jour, elle est tombée évanouie, ce qu'elle explique par la sorcellerie, acte de jalousie d'une autre femme membre du bureau, lorsque Jeanne a été nommée future présidente de l'organisation (WARNIER et ROWLANDS, 1988).

Le succès de Jeanne tient en partie à sa famille des deux côtés mais aussi à ses études. Sa connaissance des langues du Sud et du Nord, la politique du régime en faveur de la promotion de la femme du Nord ont fait le reste pour faciliter son accès à des positions influentes dans l'administration et le parti.

Elle réussit très bien dans son rôle en tant que cadre mais elle a des difficultés avec le bureau de son organisation féminine. Connaissant le milieu musulman, elle sait comment raffermir son autorité. Mais elle a des problèmes pour collaborer avec les autres femmes actives dans la politique. Elles prétendent qu'elle se comporte comme « un homme », qu'elle est plus intéressée d'aller à Yaoundé que de défendre les intérêts des femmes.

Sa situation en tant que femme mariée constitue aussi un autre problème. Son mari n'était pas très satisfait d'avoir une femme aussi puissante. Jeanne pense elle-même que son divorce résulte de la difficulté d'un mariage égalitaire pour les hommes citadins. Elle sait que ses chances pour un nouveau mariage sont limitées : « Qui voudra d'une femme cadre ayant six enfants d'un premier mariage à sa charge ? ».

Pour Jeanne, une réussite dans le « marché du savoir » s'est accompagnée de problèmes dans son ménage et dans ses relations avec les autres femmes. Mais elle a renforcé sa position dans le cercle de sa famille.

Sara, une femme béli célibataire

Dans un sens, Sara est dans une situation opposée. Tout en tenant un rôle central dans un réseau puissant de femmes, elle perd progressivement de l'influence et cela, malgré de bonnes études.

Sara est née à Ngaoundéré d'une famille assez pauvre : elle a 35 ans. Ses parents sont bété du Sud-Cameroun. Son père travaille depuis 25 ans à la Mission Catholique de Ngaoundéré. Lorsqu'il est tombé gravement malade, des religieuses ont pris soin de Sara, sa mère retournant au Sud avec ses petits frères durant de longues périodes. Aujourd'hui, tous les parents de Sara vivent au Sud.

Les religieuses étaient sa seule famille. Elles l'ont aidée dans sa scolarité, ce qui lui a permis d'avoir un poste important à l'Education Nationale. Elle est restée célibataire mais elle a eu quatre enfants, tous du même père, un fonctionnaire originaire du Sud. Mais, comme ce dernier est déjà marié, Sara ne pourra jamais l'épouser.

Sara est active à la Mission Catholique. Elle est membre du bureau du parti et de l'association des ressortissants bété. Cette association organise des tontines, ce qui lui permet de vendre du yaourt pour arrondir ses fins de mois. Malgré son salaire élevé, ce revenu complémentaire est décisif car elle a beaucoup de personnes à charge : ses sœurs célibataires et leurs enfants, mais aussi ses neveux du Sud. Elle envoie aussi de l'argent à ses parents.

Sara connaît beaucoup de gens pauvres, surtout des femmes seules ou divorcées ; elle a très peu de contact avec les élites de Yaoundé.

Elle vient de perdre son poste et a été réembauchée mais dans un poste moins important. Un jeune homme qui vient de finir l'école a pris sa place car on considérait qu'elle était trop accaparée par la politique. D'après elle, au contraire, les fonctionnaires de sexe masculin se sentent humiliés si leurs supérieurs sont des femmes. Elle pense aussi qu'en contestant la nécessité du mariage, elle se heurte à l'hostilité des autorités religieuses et des responsables à l'Education Nationale.

Sara dit qu'elle a trouvé l'homme qu'elle aime mais son éducation, son instruction et ses idées sur le mariage chrétien ne lui permettent pas d'entrer dans un ménage polygame.

« Lorsque mes enfants seront indépendants, je me marierai avec un homme âgé qui s'occupera de moi », dit-elle, « pour l'instant, je n'ai pas le temps de m'occuper d'un homme ».

Comme Jeanne, Sara a de bons diplômes mais elle a une position moins élevée. Ses relations ne lui permettent pas de renforcer sa position dans l'administration. Sa place dans le « marché du savoir » moderne est fragile.

Conclusion

A travers ces exemples, j'ai présenté des femmes comme négociatrices de position et d'identité. J'ai essayé d'analyser comment l'école occidentale a été décisive pour leur réussite. Cette éducation suscite un nouveau marché dans la vie citadine, un nouveau « marché du savoir », avec ses propres lois et les prix à payer.

Chaque femme à Ngaoundéré a son répertoire spécialisé de savoir, influencé par son appartenance ethnique. Ses chances de réussite sont liées à ce répertoire comme le sont ses stratégies et ses négociations. A travers ces exemples, chaque femme a ses idées à propos de la « vie idéale ». La manière de faire adoptée par l'une d'elles n'est pas nécessairement acceptée par une autre. Mon analyse insiste sur les différentes perceptions des gens et leur comportement.

Les femmes connaissent une large gamme de carrières qu'on peut ranger dans trois groupes.

La première carrière est celle des femmes sans instruction occidentale. Elles sont exclues du nouveau « marché du savoir ». Elles deviennent frustrées parce qu'elles sont moins attirantes comme épouses pour les hommes lettrés. Les valeurs traditionnelles comptent moins. En même temps, elles sont confrontées aux attentes traditionnelles des parents lorsqu'elles ont des réseaux de relations et les convertissent en moyen d'existence. Soit elles entrent dans un ménage polygamique (Amina), soit elles deviennent « femme libre » (Aï) ou restent au domicile des parents (Zeinabou). Les alternatives ne sont pas toujours gratifiantes, d'après leurs conceptions de la réussite sociale. Aï veut une indépendance financière et la monogamie. Zeinabou aspire à un mariage monogamique basé sur l'amour qui lui assure également la sécurité matérielle. La vie de ces femmes est donc marquée par une période de mariage, une autre de divorce, de « femme libre » et de fille à papa.

La deuxième carrière est celle de femmes qui essaient de réussir à travers leur savoirs traditionnel et moderne. Leurs options peuvent varier mais les lois du marché et leurs responsabilités ne leur permettent pas de mettre en valeur leurs nouveaux savoirs en vue d'une réussite financière.

Si leur scolarisation s'est arrêtée au niveau primaire, elles accèdent peu au nouveau « marché du savoir ». Cela leur permet de pousser l'instruction de leurs enfants mais à un coût plutôt élevé. Leurs parents peuvent mourir car elles préfèrent d'abord assurer l'avenir de leurs enfants, quoique les enfants ne soient pas toujours assurés d'avoir un travail, avec la dévaluation des diplômes.

La troisième carrière concerne les femmes indépendantes non mariées. Certaines ont le niveau du primaire, d'autres possèdent de grands diplômes. Leurs idées sur la « vie idéale » ne sont pas identiques. Certaines veulent se marier, d'autres non.

Pour les femmes en chômage, divorcées et avec pour seul bagage intellectuel le niveau primaire, la seule alternative est le statut de « femme libre » (Suzanne). Position qui reste permanente car aucun fonctionnaire ne veut épouser une ancienne prostituée.

Quelques femmes du Sud avec des diplômes considérables, vivent assez bien leur indépendance. Jeanne, par exemple, a une position importante dans la société, ce qui réduit ses chances de mariage. Depuis son divorce, elle est dans la même situation que Suzanne. Elle est contrainte de rester indépendante.

Un autre cas est celui d'une femme cadre qui ne veut pas se marier car le mari constitue une charge pour elle.

Ces trois groupes d'exemples de biographies féminines illustrent les caractéristiques de l'organisation sociale à Ngaoundéré dans les années 1980. D'abord, les savoirs traditionnels des femmes ont été graduellement marginalisés. Il devient de plus en plus difficile de les mettre en valeur en vue d'un mariage ou pour assurer une réussite financière, et la responsabilité des femmes quant à l'avenir de leurs enfants et de leurs familles a augmenté. Chaque femme doit nouer tout un réseau de relations pour accéder à une vie décente dans un contexte citadin difficile.

Ensuite, les négociations des femmes ainsi que leurs carrières dévoilent comment le nouveau « marché du savoir » a transformé les bases traditionnelles du rôle de l'homme et de la femme et menacé l'institution du mariage ; beaucoup de femmes deviennent chefs de famille. Pour ces mères célibataires, le modèle de la réussite sociale implique toujours le mariage. Leur tendance à parler de l'amour comme base du mariage peut être considérée comme une solution à la dévaluation de leur niveau de connaissance et à la nouvelle perception du mariage par les hommes.

De façon curieuse, la perte de pouvoir des femmes s'est accompagnée de la création d'un nouveau marché de travail pour un grand nombre d'hommes : des marabouts, des « prêtres », des sorciers, des spécialistes de médecine indigène.

A Ngaoundéré, de nouvelles formes de stratification sociale apparaissent. Une société à multiples facettes se développe où de nouvelles formes d'accumulation, de relations sociales et de savoirs deviennent indispensables pour consolider des revenus et des situations valorisées.

La société qui émerge ne ressemble en rien à une société occidentale où le pouvoir repose sur un contrôle économique. Aujourd'hui, les stratégies masculines et féminines créent et accentuent de nouvelles formes de combinaisons entre pouvoir et prestige modernes et traditionnels. Les institutions de l'Etat offrent de nouvelles arènes aux hommes pour le développement de relations et de ressources économiques. C'est dans ce *contexte* que les femmes aspirent à un « idéal de vie ». Le fait que les femmes ne participent pas aux sphères administratives n'implique pas, néanmoins, que leurs ressources, stratégies ou relations en soient indépendants. Pas plus que leur style de vie et leurs moyens d'existence. Au contraire, les histoires de vies féminines révèlent comment les femmes sont liées aux secteurs publics de l'Etat camerounais et *vice-versa*. Elles montrent comment les secteurs modernes et traditionnels sont liés. Aussi longtemps que les partenaires de ces femmes (maris ou amants) participent aux secteurs publics, les réseaux des femmes enregistrent les processus qui s'y déroulent.

Ainsi la stratification des hommes et des femmes est renforcée. Les savoirs traditionnels des hommes ont été graduellement remplacés par les connaissances modernes. Ceux des

femmes ont été remplacés par des réseaux de plus en plus complexes d'échange et de communication plutôt que d'instruction formelle. Les femmes à Ngaoundéré sont de plus en plus marginalisées par rapport à l'appareil du jeune Etat camerounais.

Il est à noter que les églises, catholiques et protestantes, offrent des bases plus appropriées que le parti unique pour le développement des réseaux féminins. Pour les femmes musulmanes, un nouveau réseau informel et même semi-clandestin se constitue. Ce réseau de femmes musulmanes et les associations de femmes chrétiennes canalisent l'accès des femmes à l'instruction moderne.

Bibliographie

- AZARYA V., 1978. *Aristocrats facing change*, Chicago.
- BARTH F. (éd.), 1978. *Scale and Social Organization*, Universitetsforlaget, Oslo.
- BARTH F., 1983. *Sohar. Culture and Society in an Omani Town*, The John Hopkins University Press, London.
- BARTH F., 1981. *Process and Form in Social Life*, Selected Essays of Fredrik Barth, Routledge & Kegan Paul, London.
- BAYART J.-F., 1979. *L'Etat au Cameroun*, Paris.
- BERNSTEIN H. & CAMPBELL B. (éds.), 1985. *Contradictions of Accumulation in Africa*, Sage.
- BOVIN M. & L. HOLTEDAHL, 1975. *The Karuwa Institution : Women's alternative to marriage in Eastern Niger*, in press (Etudes Nigériennes).
- BUDAL J., 1962. *Der lamidoen rar*, Stavanger.
- BURNHAM Ph., 1980. *Opportunity and Constraint in a Savanna Society. The Gbaya of Meiganga, Cameroon*, London.
- BURNHAM, Ph. « Inter-ethnic Relations in a Fulbe-dominated Contexte : the Northern Cameroon Case », undated paper, London.
- BURNHAM, Ph., 1972. « Racial classification and ideology in the Meiganga region : North Cameroon », in P. Baxter and B. Sansom (eds.), *Race and Social Difference*, Harmondsworth : Penguin.
- BURNHAM, Ph., 1987. « Changing themes in the analysis of African marriage » in D. Parkin and D. Nyamwaya (eds.).

- COHEN R., 1961. « Marriage Instability among the Kanuri of Northern Nigeria », *American Anthropologist*, vol. 63, pp. 1231-1249.
- COHEN R., 1967. *The Kanuri of Bornu*. Case Studies in Cultural Anthropology. New York.
- COHEN R., 1971. *Dominance and Defiance. A study of marital instability in an Islamic African society*. American anthropological Association, Washington D.C.
- COPANS J., 1987. « Une crise conceptuelle opportune », *Politique Africaine*, 26 : 2-15.
- CHRISTIANSEN R., 1956. *For the Heart of Africa*, Mineapolis.
- DUPIRE M., 1962. *Peuls Nomades*, Paris.
- ELDRIDGE M., 1981. « L'implantation des Foulbé dans l'Adamawa » in C. Tardits (ed.).
- ENDRESEN H., 1954. *Slavekar dagens Afrika*, Stavanger.
- FARDON R., 1985. « Introduction. A sense of relevance », in R. Fardon (ed.), *Power and Knowledge ; Anthropological and Sociological Approaches*, Edinburgh.
- FARAUT F., 1981. « Les Mboum », in C. Tardits (éd.).
- GESCHIERE P., 1982. *Village Communities and the State*, London.
- GESCHIERE P. and P. KONINGS (eds), 1988. *Conference on the Political Economy of Cameroon. Historical Perspectives*, Leiden.
- GONDOLO A., 1978. *Ngaoundéré. Evolution d'une ville peul*, thèse univ. de Bordeaux.
- GRONHAUG R., 1978. « Scale as a variable in analysis : fields in social organization in Herat, Northwest Afghanistan », in Barth (ed.).
- HILL P., 1969. « The Hidden Trade », *Man*, vol. 4, n° 3.
- HINO S., 1984. « Social Relation between Towns and Villages in Adamawa Regional Society. A Case Study of Ngaoundéré and Mbang Mboum », in Morimichi Tomikawa (ed.), *Sudan Sahel Studies 1*, ILCAA.
- HOLTEDAHL L., 1973. *Kon og rang i et poly-etnisk landsby-samfund ; social organisation i Mainé Soroa, Niger*, thèse, Univ. de Troms.
- HOLTEDAHL L., 1986. *Hva mutter gjor er alltid viktig*, Oslo University Press, Oslo.

- HOLTEDAHL L., 1990. « De quelques attitudes positivistes et interprétatives dans le travail de terrain », in *Études Ethnologiques*, Bordeaux.
- KINTZ D., 1989. « Formal men, informal women ; How the Fulani support their anthropologists », in *Anthropology Today*, vol. 5, n° 6, december.
- LABURTHE-TOLRA Ph., 1988. « Eléments de réflexion sur le rôle historique du christianisme dans le développement économique du Cameroun, 1845-1915 », in P. Geschiere and P. Konings (eds).
- MBEMBE A., 1988. « Violence, Etat et accumulation », *Foi et Développement*.
- NKWI N., 1987. « The changing role of women and their contributions to the domestic economy in Cameroon » in D. Parkin and D. Nyamwaya (eds).
- PARKIN D. and D. NYAMWAYA, 1987. « Introduction : transformations of African Marriage : change and choice », in D. Parkin and D. Nyamwaya (eds).
- PARKIN D. and D. NYAMWAYA, 1987. *Transformations of African Marriage*, Manchester University Press.
- QUECHON M., 1985. « L'instabilité matrimoniale chez les Foulbé du Diamaré » in Jean-Claude Barbier (éd.), *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*, Orstom, Karthala.
- RUDIE I., 1985. *Myk start - hard landing*, Oslo.
- SMITH M., 1954. *Baba of Karo. A Woman of the Muslim Hausa*, London.
- SMITH M.-G., 1953. « Secondary Marriage in Northern Nigeria », in *Africa*, vol. 23, 298-323.
- ROWLANDS M. and Warnier J.-P., 1989. « Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon », *Man*, 23 : 118-32.
- STEADY F.-C., 1987. « Polygamy and the household economy in a fishing village in Sierra Leone », in D. Parkin and D. Nyamwaya (eds).
- STRATHEM M., 1985. « Knowing power and being equivocal : three Melanesian contexts », in R. Fardon (ed.).
- TARDITS C. (ed.), 1981. *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, CNRS, Paris.
- VEREËCKE C., 1989. « From Pasture to Purdah : the transformation of women's roles and identity among the Adamawa Fulbe », in *Ethnology*, XXVIII, 1.